

§ 167 c

Fundación de la Iglesia por Jesucristo (Causalidad cristológica)

APARTADO 1.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA

En su fe en Cristo la Iglesia confiesa que fué creada por Jesucristo. Esta verdad es contenido tanto del magisterio ordinario, como de una serie de definiciones del magisterio extraordinario. Es presupuesta en las decisiones en que se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación, de la infalibilidad del magisterio eclesiástico y, sobre todo, al hablar del primado y de la infalibilidad del Papa.

Vamos a citar algunos textos. En el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia de Cristo que elaboraron los teólogos del Concilio Vaticano para presentarlo a la aprobación de los reunidos, se acentúa la fundación de la Iglesia por Cristo. Aunque el proyecto no es documento oficial del magisterio de la Iglesia, tiene gran importancia, porque ha sido en gran parte el fundamento del estudio dogmático de la doctrina de la Iglesia. Dice literalmente el texto: «Esta Iglesia que El (Cristo) adquirió con su sangre, que ha amado desde la eternidad como única Esposa elegida, ha sido fundada e instituída por Cristo mismo, autor y cumplidor de nuestra fe. El mandó que, reunida de entre toda criatura, adoctrinada y dirigida por los Apóstoles y sus sucesores en todo el mundo e inacabablemente hasta la consumación del mundo, fuera un santo pueblo, un pueblo agradable a Dios, celoso de buenas obras. Pues no es el sentido de la ley evangélica, que cada uno de por sí y sin vínculos de comunidad adore al Padre como verdadero adorador en espíritu y en verdad. Sino que nuestro Salvador quiso unir su religión a la comunidad instituída por El, de manera que la religión estuviera unida a ella y como crecida en ella, y fuera de ella no hubiera ninguna verdadera religión de Cristo.

Nosotros enseñamos y declaramos que la Iglesia tiene todas las propiedades de una verdadera sociedad. Cristo no dejó tras de sí

esta sociedad indeterminada o sin forma fija. Sino que El mismo le dió la existencia y su voluntad determinó también su forma de existencia y le dió la constitución. La Iglesia no es miembro o parte de cualquiera otra sociedad, ni está mezclada con ninguna otra. Es tan perfecta en sí misma, que se distingue de todas las comunidades humanas y las supera en gran medida. Procede del manantial inagotable de la misericordia de Dios Padre; con esforzado trabajo puso sus fundamentos el Verbo encarnado; fué perfeccionada en el Espíritu Santo. El Espíritu fué primero derramado en abundante plenitud sobre los Apóstoles y en sobreabundancia se derramó continuamente sobre los hijos aceptados para el estado de adopción; y así, iluminados por su luz, con una sola fe en el corazón, debían ser adictos a Dios y estar unidos entre sí; debían llevar en sus corazones la prenda de su herencia, apartarse de los carnales deseos del mundo lujurioso y corrompido y, fortalecidos por una bienaventurada y común esperanza, anhelar la eterna gloria de Dios. Así asegurarán su vocación y elección con sus buenas obras (*II Pet.* 1, 10). Ahora bien, como los hombres aumentan en la Iglesia estos bienes y riquezas por obra del Espíritu Santo, y son juntados en unidad por este vínculo del Espíritu Santo, la Iglesia es una comunidad en el Espíritu y de orden totalmente espiritual.

Para dar existencia duradera a la obra santificadora de la Redención, el Pastor eterno y Obispo de nuestras almas decidió edificar la santa Iglesia. En ella deben estar reunidos todos los creyentes como en la casa del Dios vivo por el vínculo de una sola fe y de un solo amor. Por eso rezó al Padre antes de ser glorificado, no sólo por los Apóstoles, sino por todos los que por su palabra creyeran en El: que todos sean uno, como el Hijo mismo y el Padre son uno (*Jo.* 17, 20). Del mismo modo que envió a los Apóstoles, elegidos de entre el mundo, como su Padre le había enviado, también según su voluntad tendría que haber en su Iglesia pastores y maestros hasta la consumación del tiempo. Pero para que el oficio episcopal mismo fuera uno e indiviso y para que todo el rebaño de los creyentes permaneciera en la unidad de la fe y de la comunidad por los sacerdotes unidos entre sí, Cristo puso a San Pedro a la cabeza de los demás Apóstoles y constituyó en él el punto de partida eternamente duradero y el fundamento visible de esta doble unidad. Sobre su solidez debía ser edificado el templo eterno, y la alta iglesia elevada hasta el cielo debía levantarse en la fuerza de esta fe.

De día en día las puertas del infierno atacan con más odio y

desde todas partes contra los cimientos de la Iglesia, puestos por Dios, para, si fuera posible, destruirla. Y así tenemos por necesario, de acuerdo con el Santo Concilio y para protección del rebaño católico, para su incolumidad y aumento, el proponer como verdad de fe a todos los creyentes, según la fe antigua e inmutable, la doctrina de la institución, eterna duración y naturaleza del santo primado apostólico, en la que se apoya la fuerza y solidez de toda la Iglesia, y el rechazar y condenar los errores opuestos, tan perjudiciales para el rebaño del Señor.»

En la condenación del Modernismo hecha por Pío X (1907) es condenada la siguiente proposición: «Fué ajeno a la mente de Cristo constituir la Iglesia como sociedad que había de durar por una larga serie de siglos por la tierra; más bien en la mente de Cristo, el reino del cielo estaba a punto de llegar juntamente con el fin del mundo» (D. 2025). El mismo sentido tiene condenar la proposición siguiente: «Los dogmas, los sacramentos y la jerarquía tanto en su noción como en su realidad, no son sino interpretaciones y desenvolvimientos de la inteligencia cristiana que por externos acrecentamientos aumentaron y perfeccionaron el exiguo germen oculto en el Evangelio» (D. 2054). En el juramento antimodernista que Pío X mandó hacer a todo el clero el año 1910, se dice: «Creo igualmente con fe firme que la Iglesia, guardaina y maestra de la palabra revelada, fué próxima y directamente instituída por el mismo, verdadero e histórico, Cristo, mientras vivía entre nosotros y que fué edificada sobre Pedro, príncipe de la jerarquía apostólica y sus sucesores para siempre» (D. 2145).

Vamos a investigar la fundación de la Iglesia a la luz del testimonio de la Escritura; según este testimonio Cristo crea la Iglesia en una acción gradual; el primer grado es la fundamentación, el segundo es la institución de la Iglesia.

APARTADO 2.º

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA E HISTORICO-SALVADORA
DE LA IGLESIA POR LA ENCARNACION, MUERTE
Y RESURRECCION

1. La encarnación en cuanto fundamento de la Iglesia

1. Cristo se hizo patriarca de una humanidad nueva. San Pablo expresa este hecho diciendo que Cristo fué el segundo Adán. El primer Adán es padre de todo género humano, incluso de Jesús (*Lc. 3, 38*). San Pablo llama a Adán el primer hombre y a Cristo el segundo Adán o último hombre (*1 Cor. 15, 22; 15, 45. 47; Rom. 5, 12-23*). El primer Adán por su pecado se convirtió en padre de la humanidad caída en poder del pecado y de la muerte. Por su muerte y resurrección Cristo se convirtió en padre de una humanidad libre de la muerte y del pecado, de Satán y de la ley. Reconcilió con Dios al hombre pecador y le dió acceso al Padre, poniendo en contacto a Dios y a los hombres (cfr. O. Kuss, *Comentario a Rom. 5, 12-21. Die Adam-Christus Parallele exegetisch und biblisch untersucht*, Ohlau 1930. Idem, *Der Römerbrief*, traduc. y comentario (1957) 241-272. Vitti, *Christus-Adam*, en: «*Biblica*» 7 (1926) 121-135; 270-285; 384-401.

Al nuevo Adán pertenece una humanidad nueva. A los primeros cristianos no les fué fácil encontrar el nombre para la nueva humanidad que no se identificaba ni por el antiguo pueblo de Dios ni con los gentiles, que no era, por tanto, ninguno de los grupos en que San Pablo dividía la humanidad. Es un proceso filológico apasionante e instructivo el que siguen los cristianos para crear la terminología en que puedan expresar lo nuevo de forma que no pueda confundirse con lo anterior. No necesitamos más que pensar en la palabra «adelphos», «frater», «hermano», que originariamente no significa más que un parentesco de sangre y de la que en los antiguos escritos se dice con insistencia que no se usa en ese sentido, sino en el sentido de una espiritual unión.

En la realidad de la nueva humanidad fundada por Cristo sintieron con tal fuerza lo nuevo que no pudieron referirse ni a los judíos ni a los gentiles. La nueva humanidad, caracterizada por estar bajo

el dominio de Dios (Evangelios sinópticos), por participar de la verdadera y auténtica vida (Evangelio de San Juan), por ser una nueva creación (San Pablo), era distinta de los dos grupos dichos. Por eso se la llama con frecuencia tercera generación (cfr. Aristides, *Apol.* 2; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4.^a ed., 1924) 262-267). K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung* (1939). Idem, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, en: «Pisciculi». Festschrift Fr. J. Dölger (1939) 192-219. Chr. Mohrmann, *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens*, en: «Theologische Revue» 52 (1956) 1-18.

2. Según la doctrina de los Padres, Cristo no es sólo padre de una humanidad nueva, sino que tal humanidad nueva es dada en El. El es el hombre nuevo, querido por Dios en quien se realizan el reino de Dios, la vida verdadera y auténtica, y la nueva creación.

La humanidad que crea mediante su muerte y resurrección y enviando al Espíritu Santo, se hace presente en la historia en Cristo; él es su prototipo. Esta ley vale del todo aplicada a Cristo resucitado; en El se cumple la antigua alianza.

Esta tesis fundamentada por San Pablo y difundida en la época patristica está en relación con la idea—defendida por muchos teólogos de la antigua Iglesia—de que Cristo había asumido al hombre (teoría de la «assumptio»). Esta teoría fué elaborada por los Padres en conexión con el testimonio de la epístola a los Romanos y continuando la cristología de las epístolas a los efesios y a los colosenses. Empieza en San Ireneo y se hizo casi patrimonio común de la Iglesia antigua. La encontramos, por ejemplo, en Melito de Sardes, Metodio de Olimpio, en los Padres capadocios, en San Cipriano y hasta en San Agustín. El cuerpo de Cristo—el cuerpo de Cristo histórico—es ya, según esta teología, la comunidad de la Iglesia en un sentido real. La Iglesia por su parte no es más que el desarrollo temporal de lo implicado en él (cfr. San Cipriano, *Carta* 5, 3; 38, 1; 60, 2; *De lapsis* 6). Esta opinión está claramente soportada y fundada en una teoría filosófica: la idea de que la unidad de todas las esencias concretas tiene que ser considerada como realidad ideal y como individuo totalitario. Tal vez sea un tributo pagado al gnosticismo por la comprensión conceptual de lo que es la verdad y debe decirse: que Cristo está en estrecha relación con todos los hombres.

En la polémica contra el arrianismo se destacó otra idea. San Atanasio dijo contra los arrianos que negaban la divinidad de Cristo y se apoyaban en la Escritura, en aquellos textos en que Cristo parece afirmar su subordinación al Padre: Cristo dice esto en la persona de la Iglesia (*De Incarnatione contra Arrianos*, 12; PL 26, 1004; II *Contra Arrianos* 55, 55; PL 26, 264). Cuando Cristo al morir en la Cruz exclama: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu (*Lc.* 23, 46) a través de sí encomienda al Padre todos los hombres que han recibido la vida por El; porque ellos son sus miembros y los muchos miembros son un cuerpo: la Iglesia (*De Incarnatione contra arrianos*, 5). Cuando se dice que Cristo se ha convertido en Señor (*Act.* 2, 36)—Cristo, que en cuanto Dios era Señor desde la eternidad—debe entenderse como referido a su humanidad, que es la Iglesia total que domina y reina en El (*Ibidem*, 20. 21). El cuerpo histórico de Cristo es la prefiguración representativa de la Iglesia (*Ibidem*, 12; especialmente claro aparece en II *Contra arrianos*, 56; PL 26, 265). San Hilario (*De Trinitate*, 8, 15; PL 10, 247) dice que Cristo asumió al hombre al asumir su naturaleza. Por tanto, la unidad entre El y los hombres es unidad de naturaleza (*naturae*). Jos. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes im Augustins Lehre von der Kirche* (1954) 199).

También San Agustín ve en la encarnación el primer paso de la realización de la Iglesia. También para él existe esta *susceptio hominis* en el sentido de que Cristo nos llevó a todos en sí de algún modo; «también en la cruz estábamos nosotros» (*Explicación del Salmo* 34, 2, 5). Sobre las palabras: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Observa: «¿Por qué estas palabras? Porque nosotros estábamos allí, porque el cuerpo de Cristo era la Iglesia» (*Explicación del Salmo* 21, 2. 3). San Agustín dice que Cristo habla aquí de mí, de ti, de aquél, ya que llevó su cuerpo, es decir, la Iglesia. De ahí le vienen esas palabras. Los miembros hablaron, no la cabeza (*Explicación del Salmo* 21, 2, 4); cfr. Hans Urs von Balthasar, *Augustinus. Das Anlitz der Kirche* (1932) 122-130. El hecho de que San Agustín conozca y defienda (§ 154) la idea de la recapitulación desarrollada por San Ireneo indica que en este punto no hay diferencias entre la Iglesia occidental y la oriental. Para San Agustín toda la humanidad es una comunidad, de la que nadie se puede aislar. La encarnación de Dios en el hombre Jesucristo, es, por tanto, necesariamente una unión de Dios con el *Corpus humanum*, aunque—por supuesto—la unión no es hipostática más que en el hom-

bre Jesucristo. Sobre esta unión descansa toda la salvación, en la que la obra cumplida sólo por la cabeza es comunicada a todo el cuerpo. Esta comunicación no es sólo una concesión externa y jurídica, sino que es un dejar participar a los miembros de la obra y vida de la Cabeza (Balthasar). La tesis de los Padres está muy lejos del panteísmo cristológico; se ve claramente en el hecho de que San Agustín distingue a Cristo en cuanto Cabeza de su cuerpo, es decir, de la Iglesia (*Explicación del Salmo 29, 2; Explicación del Salmo 49, 5; Explicación del Salmo 37, 6*). Así se supera el colectivismo que ahoga la persona individual (cfr. H. de Lubac, *Katholizismus*, 23; de distinta manera piensa D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 1940).

En la época patristica se formula muchas veces la idea de que María—madre de Cristo—es a la vez madre de la Iglesia, por ser madre de la Cabeza (cfr. M. Schmaus, *Mariología*, § 8). Según Santo Tomás de Aquino Cristo llevó en sí todo el orden de la nueva vida, toda la humanidad renacida que debía volver a Dios, toda la Iglesia (cfr. la doctrina de Santo Tomás sobre Cristo, Cabeza en el § 154).

II. Muerte y Resurrección en cuanto fundamento de la Iglesia

1. En la encarnación del Logos fué fundada la nueva humanidad; pero el fundamento definitivo fué echado a lo largo de su vida y sobre todo en la muerte de cruz, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo. El resucitado posee por vez primera el modo de vida y forma de existencia en que se hace visible la protofigura del hombre nuevo. La resurrección de Cristo de entre los muertos, su estar sentado a la derecha del Padre y la misión del Espíritu Santo son presupuestos de la Iglesia. La sola teología de la encarnación sería una escasa base para explicar el nacimiento de la Iglesia; debe unirse a la teología de la Cruz, a la de la Resurrección y a la del Espíritu Santo, para poder hacer comprensible el nacimiento de la Iglesia. Navidad, Viernes Santo, Pascua y Pentecostés son en conjunto el fundamento de la Iglesia.

Antes de que la Iglesia pudiera nacer, tuvo que ser cumplida la obra de Cristo, ya que en la Iglesia y por ella es hecho continuamente presente lo que Cristo hizo y habló durante su vida terrena. Los Padres de la Iglesia formulan a menudo esta relación diciendo

que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo. Citemos a San Agustín; dice en un sermón sobre el Evangelio de San Juan (120, 2): «Uno de los soldados abrió su corazón con una lanza y al momentó manó sangre y agua» (*Jo.* 19, 45). El evangelista usó cuidadosamente las palabras y no dijo «traspasó» o «hirió su costado», sino «abrió»; para que al momento se abrieran las puertas de la vida, por las que se derramaran los sacramentos de la Iglesia, sin las que no se puede entrar en la verdadera vida. Fué derramada la sangre para perdón de los pecados, el agua suavizó el cáliz salvador; es a la vez baño y bebida. Prefiguración de esto fué la puerta que Noé hizo en el arca, por la que entraron los animales liberados del diluvio, símbolos de la Iglesia. Por la Iglesia fué formada la primera mujer del costado del dormido Adán y llamada vida y madre de vivientes. Pues significa gran bien antes del pecado. Aquí dormía el segundo Adán con la cabeza inclinada sobre la cruz, para que le fuera formada una esposa de lo que fluyó de su costado. ¡Oh muerte por la que viven los muertos! ¿Qué cosa hay más pura que la sangre y qué más saludable que la herida?» Véanse los textos en S. Tromp, SJ, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, en: «Gregorianum» 13 (1932) 489-527.

Toda la eclesiología está cristológicamente caracterizada y toda la cristología debe ser explicada en torno a la Iglesia. Podemos también decir que sólo el conjunto de cristología y soteriología hace comprensible la Iglesia. Uno sólo de estos aspectos daría de por sí una imagen incompleta y torcida. La eclesiología no puede ser fundamentada ni sólo sobre la teología del Espíritu, ni sobre la exclusiva teología de la cruz. Quien tal hiciera separaría una parte del conjunto y caería en «herejía». El peligro es grande porque siempre es difícil para el entendimiento humano ver en unidad la muerte y la vida, el Viernes Santo y la Pascua, la encarnación y la venida del Espíritu Santo, el principio y el fin, los comienzos y la plenitud. Si pensamos que el fundamento de la Iglesia es toda la vida de Jesús—desde su concepción hasta su misión del Espíritu Santo—, veremos que es mejor hablar de fundamento ontológico-dinámico que de fundamento ontológico solamente.

2. Podemos continuar y desarrollar esta reflexión de la manera siguiente: durante su vida terrena Cristo se dirigió en general sólo a su pueblo (§ 163). Aquí se ve todavía cierta solidaridad de sangre, superada sin duda por la vocación divina y por la elección del

pueblo. Al resucitar Cristo se hace Señor y Mesías para todos. En la Resurrección se reveló el final de la existencia de Cristo en la carne; la vida de resurrección no es ya vida en forma fisiológica, sino vida en el espíritu de Dios (*II Cor.* 3, 18). En la resurrección y ascensión es superada la ley. Esto significaba una liberación de las ataduras de la comunidad natural de la sangre. La vida resucitada de Cristo trasciende lo puramente biológico. La resurrección era, pues, presupuesto de que podía nacer una comunidad formada y asegurada en el Espíritu Santo, más allá de todas las comunidades naturales. (Cfr. *Act.* 2, 33. 36; 3, 19. 26; *Mt.* 28, 19; *Phil.* 2, 9; *Eph.* 1, 20; 2, 14; *I Tim.* 6, 15; *Apoc.* 1, 5; 5, 9; 12, 5; 19, 5. 16.) La situación creada por la resurrección puso a Cristo en estado de dar el encargo de que sus discípulos llevaran el Evangelio más allá de las fronteras de su pueblo, hasta los límites del mundo y le predicaran a todos, es decir, le puso en estado de fundar la nueva comunidad en el espíritu, formada por la reunión de todos los pueblos (*Mt.* 28, 18-20).

3. La Iglesia tiene, por tanto, como base la encarnación, muerte de cruz, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo. Y viceversa: por medio de la Iglesia del neotestamentario pueblo de Dios, Cristo se integra en la plenitud que debía lograr según la eterna economía del Padre celestial. Aquí se muestra la estrecha y hasta insoluble solidaridad de ambos. Sería, sin embargo, una interpretación errónea decir que la Iglesia no es más que el desarrollo orgánico de Cristo. Sería también un error teológico entender y hacer la eclesiología como un puro desarrollo de la cristología. En esto hay que dar la razón a Koster (*Die Ekklesiologie im Werden*, 1940). Cristo y la Iglesia son más que Cristo solo. La fórmula *solus Christus* no es evangélica, como tampoco lo es la fórmula *sola gratia*. Quien entendiera así la Iglesia caería en una especie de panteísmo cristológico. Más tarde estudiaremos qué es lo que se entiende más en concreto por la fórmula «Cristo y la Iglesia». Entonces veremos que, aunque no se trata de dos términos independientes, el pancristismo ontológico o dinámico en el sentido del *solus Christus* de los protestantes debe ser condenado.

4. Todavía debemos salir al paso de un eventual malentendido. Cuando decimos que la encarnación, muerte, resurrección, ascensión y venida del Espíritu Santo son el fundamento de la Iglesia, cuando

suponemos una fundamentación metafísica e histórico-salvadora de la Iglesia no pretendemos hacer creer que la Iglesia surge por sí misma conforme a las leyes del crecimiento histórico y sin intervención de la voluntad de Cristo. Contradice el testimonio de la Sagrada Escritura la afirmación hecha a veces por la teología protestante de que Cristo no constituyó a los apóstoles en Iglesia, pero que la idea de Iglesia estaba profundamente fundamentada en la obra de Cristo. El hecho de que se constituyera la Iglesia no se debería a una disposición de Cristo, sino al hecho de su resurrección y misión del Espíritu Santo que habría unido a los discípulos. Así piensa, por ejemplo, Nils Alstrup Dahl (*Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kircehenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, 166).

En las páginas 276-278 resume su teoría sobre el nacimiento de la Iglesia. Como el texto es típico para muchos autores protestantes, vamos a transcribirlo: «De todo esto resulta que el nacimiento de la Iglesia y de su idea no puede imaginarse sin Cristo. No cambia la situación el hecho de que en Cristo apenas tenga ningún papel la idea de Iglesia, de que Cristo no «fundara» ni apenas previera la Iglesia. Por Cristo fué fundamentada la Iglesia, porque ella cree que Dios obró en la misión, vida, muerte y resurrección de Cristo. La Iglesia sólo pudo nacer y saberse nuevo pueblo de Dios por un suceso histórico que fué la acción de Dios. En la vida terrena de Jesús estaba dado el presupuesto del nacimiento de la nueva Israel, porque Jesús se sabía la decisiva revelación de Dios a Israel, era consciente de ser aquel por quien existía y podía seguir existiendo Israel, el pueblo de Dios; en cuanto «Hijo del hombre» era la encarnación del futuro y escatológico pueblo de Dios. Sus discípulos eran los verdaderos defensores de Israel, quienes de veras esperaban la venida del futuro reino de Dios, los compañeros en la humillación y en la gloria del Hijo del hombre. La fe en la resurrección de Jesús, la misión de los discípulos y la venida del Espíritu Santo implican para la comunidad nacida en Pascua y Pentecostés la conciencia de ser el pueblo mesiánico, la nueva Israel, aunque no dedujeran todas las consecuencias de ese hecho.

»Como Jesús no predicó al pueblo judío ninguna idea intemporal sino un mensaje escatológico no tenemos ningún camino viable desde la Iglesia hacia el «Jesús histórico». Sólo podemos llegar a Jesús a través de la Iglesia. Pero tiene decisiva importancia el hecho de que el Señor de la Iglesia no es otro que Jesús de Nazaret. Su mensaje a la antigua Israel es también un mensaje a la «nueva Israel»; su predicación del amor de Dios y del reino futuro, su incondicional exigencia de obediencia, su crítica a la «Iglesia» satisfecha de sí misma y sus palabras sobre la libertad de Dios dichas incluso al pueblo elegido deben ser aceptadas como palabras de Jesús a su propia Iglesia, si queremos conservar la fidelidad a Jesús. En cuanto Iglesia de Jesús la cristiandad no puede apropiarse las palabras de elección al pueblo de Dios sin aplicarse a la vez las palabras de justicia predicadas por los profetas y renovadas por Jesús. La Iglesia fué, por tanto, fundada por

Jesús, pero a la vez puso límites a la «eclesicidad» (Kirchlichkeit). Lo mismo que los miembros del antiguo pueblo de Dios, los miembros de la Iglesia tienen la terrible posibilidad de la condenación (cfr. *Rom.* 11, 17-24); pero también el nuevo pueblo de Dios puede vivir de la libre y fiel gracia de Dios.

»Por tanto, no se puede determinar objetivamente la relación entre la antigua y nueva Israel, por el camino de la «historia de las ideas» o de la «investigación de motivos». La Iglesia se distingue de Israel no por ideas o motivos nuevos, sino por un nuevo acontecer. El concepto de Iglesia es en lo esencial el antiguo, pero es nueva la conciencia de que Jesús ha cumplido las promesas y de que ha aparecido el pueblo de Dios del fin de los tiempos. Aunque el nuevo suceso implica nuevas ideas y motivos, no se entendería lo esencial de la diferencia, si tales ideas y motivos pasaran a primer término. No se destaca lo esencial, por ejemplo, al decir que Israel estaba constituida por el «nomos» y la Iglesia está constituida por el «agape» o que en Israel los hombres eran siervos cuyo rey era Dios y en la Iglesia los hombres son hijos de Dios. Por verdaderas que sean tales afirmaciones (cfr. *Gal.* 4, 1) en sentido dogmático, siguen siendo dudosas en sentido histórico y desde el punto de vista de la fenomenología de la religión; y hay que tener en cuenta que también tienen este sentido último. Los israelitas también creían que Israel era pueblo de Dios por el amor de Yavé; ellos eran hijos de Yavé y Yavé era su padre.

»En el citado intento de solución es correcto el ver que lo nuevo que distingue a la Iglesia de Israel debe ser buscado en la imagen de Dios. Pero las diferencias de la idea de Dios pueden ser inquiridas de otra manera. Para el Antiguo Testamento—y en general también para el judaísmo tardío—existe una fe estrictamente monoteísta en Yavé; lo característico del Nuevo Testamento es la fe en Dios trinitario, pero el momento trinitario no es entendido como una doctrina especulativa sobre la esencia de Dios—en el Nuevo Testamento no existe una doctrina de la Trinidad—, sino como expresión del nuevo acontecer. La Iglesia del Antiguo Testamento es el pueblo de Dios uno, el pueblo que desciende de Abraham, que fué salvado de Egipto, que fué obligado a la ley; como pueblo de Dios está santificado en toda su vida popular y es una comunidad visible con sus órdenes teocráticos. La Iglesia del Nuevo Testamento no «existe» del mismo modo; no porque sea «invisible», sino porque es una magnitud escatológica; su momento escatológico se relaciona con su carácter trinitario. La Iglesia del Nuevo Testamento fué creada: 1) por el hecho de que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos y de que hasta la parusía, la vida de la Iglesia está escondida en Dios junto con Cristo; 2) por el hecho de que Cristo resucitado se apareció a sus discípulos y les hizo apóstoles; la Iglesia es la congregación en que se predica el evangelio de los apóstoles y se administran los sacramentos; 3) por el hecho de que el Espíritu Santo fué derramado sobre quienes creyeron la predicación de los apóstoles; la Iglesia se hace continuamente visible en los hombres que son impulsados por el Espíritu Santo. Análogamente cada uno de los miembros de la Iglesia es creado: 1. Por la elección de Dios; 2. Por la vocación de la palabra de Cristo y por el bautismo en que se hace propiedad de Cristo; 3. Por el carácter que le imprime el Espíritu Santo y por la vida «en el espíritu». El hecho de que a pesar de esta «trinidad» en el concepto de Iglesia, el Nuevo Testamento sólo reconozca una Iglesia, se debe a la fe en la unidad de

Dios, Cristo y Espíritu Santo (cfr. *Eph.* 4, 4-6). La diferencia consiste en que el concepto de Iglesia del Antiguo Testamento está descrito totalmente en la fórmula «pueblo de Yavé», mientras que la Iglesia del Nuevo Testamento es «pueblo de Dios» por ser a la vez «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu Santo». Este texto indica que la explicación protestante de la fundación de la Iglesia se acerca a la doctrina católica, pero pasa por alto lo esencial y decisivo: la voluntad fundadora de Cristo. La teología protestante se queda, pues, en el primer grado.

Más lejos va W. Kümmel; según él Jesús contó con que sus discípulos se reunirían después de su muerte y resurrección y participarían del banquete común y con que se enfrentarían como perseguidos a la gran masa de israelitas descreídos, sin embargo, afirma que la institución del nuevo pueblo de Dios dentro del viejo no se funda en las palabras o indicaciones de Jesús. La Iglesia se funda sin duda en la actuación de Dios al resucitar al crucificado y enviar al Espíritu Santo pero no tiene ninguna relación directa con la obra del Jesús histórico y terreno (*Verheissung und Erfüllung*, Zürich 1953). (Del mismo autor, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde*, Zürich-Uppsala, 1943.) Tampoco Kümmel logra el segundo grado de la voluntad fundadora de Cristo, aunque se acerca más que Dahl.

Frente a esto vamos a demostrar que Cristo quiso en realidad fundar una Iglesia. En la demostración desempeña un papel muy importante la idea que tenemos del Jesús terreno. Para entender lo que importa o no importa en el nacimiento de la Iglesia tiene significación fundamental la cuestión de si Cristo es considerado como puro hombre o como el Dios-hombre aparecido en la historia. Si es a la vez Dios y hombre hay que concederle una visión y eficacia sobre el futuro distintas de las que tendría si sólo fuera hombre. Vamos a estudiar, pues, si Cristo quiso consciente y expresamente fundar una Iglesia o si nació contra su voluntad o al menos sin ella según las leyes de la evolución histórica que se cumplen al margen de la intención de los agentes humanos. El estudio de esta problemática nos lleva al segundo grado de la actividad de Cristo en orden a la fundación de una Iglesia.

APARTADO 3.º

VOLUNTAD DE JESUCRISTO DE FUNDAR UNA IGLESIA

I. Sentido del problema

Existe una Iglesia porque Cristo así lo quiso expresamente. Esta tesis no implica que la Iglesia según su estructura actual fuera formada inmediatamente por Cristo, pero implica que la actual estructura de la Iglesia se funda en la voluntad de Cristo. De El descende la realidad viva de la que se ha formado la Iglesia actual. Al pretender explicar esta relación se tropieza con enormes dificultades. La estructura actual de la Iglesia no se ha desarrollado a partir de la obra fundada por Cristo en crecimiento orgánico, como el árbol crece de la semilla, ni tampoco ha sido deducida como una conclusión de las premisas. Pero estos procesos de la vida orgánica y espiritual pueden ser metáforas para entender la relación entre el fundamento instituido por Cristo y la estructura actual de la Iglesia. La diferencia entre los ejemplos puestos como comparación y la realidad que nos interesa está en que en el crecimiento de la Iglesia intervienen la libertad y responsabilidad de los hombres; a menudo entra en función incluso lo demasiado humano. Más tarde hablaremos de este tema. Aunque las manifestaciones de la Iglesia actual son distintas de las manifestaciones de la Iglesia en tiempo de los Apóstoles, en el fondo se trata de la misma realidad, lo mismo que se trata de la misma persona en el niño y el adulto. Lo añadido a la obra de Cristo por la libertad humana no enajena el sentido y esencia de la Iglesia, sino que clarifica su estructura. Los encubrimientos y excrecencias fueron siempre temporeros y transitorios y fueron superados en seguida por la fuerza interna de la fundación de Cristo. Cuando hablamos de que Cristo fundó la Iglesia decimos que Cristo echó el germen de la realidad que hoy vemos en la Iglesia desarrollada hasta su estructura actual.

II. Objeciones a la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia

1. Tenemos que empezar distinguiendo la tesis católica de la doctrina nacida en la teología protestante hacia 1880, que afirma que la Iglesia nació contra la voluntad de Cristo o al menos sin su vo-

luntad. Ya hemos dicho cómo explican el nacimiento de la Iglesia los defensores actuales de esta teoría protestante.

2. Resumamos de nuevo y digamos que según su opinión la idea de la Iglesia universal se fué formando poco a poco. Al principio sólo hubo cristianos en particular que se reunieron en comunidades locales, que, a su vez, se reunieron en comunidad universal. La razón de las sucesivas asociaciones fueron determinados fines o necesidades de la comunidad. Tanto las comunidades locales como la Iglesia universal nacida de ellas, necesitaron una determinada organización. Los apóstoles fueron considerados como consejeros de las comunidades locales independientes; en cuanto testigos oculares de la Resurrección tuvieron autoridad personal, pero no de oficio; pero el oficio eclesiástico se desarrolló necesariamente. Su modelo fué la constitución de las sinagogas judías y su impulso fueron las dificultades internas y externas. La evolución se aceleró al pasar a segundo término los carismas y los dones. Así explican el nacimiento de la Iglesia—aunque con distintos matices—sobre todo, E. Hatch (*The Organisation of the Early Christian Churches*, London 1881) y A. Harnack, que tradujo la obra de Hatch y la publicó con anotaciones en 1883 (véase también Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1884).

3. De manera completamente distinta explicó el nacimiento de la Iglesia Rudolf Sohm (*Kirchenrecht I*, Leipzig 1892). Según él la Iglesia no se formó por una sucesiva congregación de abajo hacia arriba; no existe ninguna comunidad local independiente que se formara al estilo de las corporaciones romanas, sino que en el centro está siempre la idea de la Iglesia universal, cuya ley más íntima es el Espíritu y la Palabra de Dios. La Iglesia se formó por el entusiasmo despertado por Dios. Aunque Sohm entiende la Iglesia como un efecto de la revelación divina, le niega por otra parte toda estructura jurídica. Derecho e Iglesia están en irreconciliable oposición; la Iglesia es, por tanto, esencialmente invisible. La fe religiosa no soporta ninguna vinculación a verdades prescritas ni a preceptos jurídicos. Al mantener esta tesis Sohm, en vez de atenerse a los datos históricos, se apoya en reflexiones apriorísticas.

Contra la tesis de Sohm demostró K. Holl (*Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zur Urgemeinde*) que la idea exacta

del nacimiento de la Iglesia sólo puede lograrse analizando exactamente las fuentes y no haciendo deducciones apriorísticas. Holl distinguió las comunidades paulinas y la de Jerusalén; ésta fué instituída jurídicamente, mientras que las comunidades paulinas tuvieron carácter carismático; pero San Pablo fué obligado, según Holl, a ajustarse a la constitución de la comunidad de Jerusalén. Las tesis de Holl fueron recogidas y desarrolladas por H. von Campenhausen (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953). Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*, Uppsala 1952. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*, 1945. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (1954) 104-108.

4. La teología liberal protestante de fines del siglo pasado opinó en general que la Iglesia no fué obra de Cristo sino de sus discípulos; aducen tres razones: la predicación de Cristo sobre el reino de Dios, la postura fundamentalmente escatológica de Cristo y el hecho de que la palabra «iglesia» no es pronunciada jamás por Jesús. Estas tres razones están íntimamente relacionadas, sobre todo las dos primeras. A continuación examinaremos estas objeciones; a la vez habrá ocasión de estudiar la significación positiva de la idea del reino de Dios en el origen y nacimiento de la Iglesia.

5. La primera objeción está determinada, por tanto, por la predicación sobre el reino de Dios. Cristo instituyó el reino de Dios, pero no la Iglesia. A. Loisy ha dicho que: «Cristo anunció el reino de Dios y llegó la Iglesia» (*L'Évangile et l'Église*, París 1902, 111). El mismo autor dice que los discípulos fueron educados y formados por Jesús para que tuvieran parte en su obra; pero eso no se refiere a la Iglesia, ya que los apóstoles deberían haber predicado sólo el reino de Dios, pero no deberían haber fundado la Iglesia.

6. Con la tesis de la teología liberal de que Cristo sólo quiso fundar el reino de Dios en el corazón de los hombres, pero no la Iglesia visible, se emparenta la tesis de la escuela escatológica de que Cristo contó siempre con la inminente irrupción del reino de Dios y de que, por tanto, no tuvo ni tiempo ni interés de fundar una Iglesia. La tesis escatológica tiene distintos matices en los distintos autores (cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche*.

Die protestantische Kirchengdogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, 1946, 103-132. Folke Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1936). Fué J. Weiss (1863-1914) quien fundamentó en 1892 la doctrina del carácter puramente escatológico del reino de Dios; Cristo le esperó siempre como futuro; no podía llegar todavía por culpa de la obstinada enemistad de los hombres contra Dios; por eso exige Dios la muerte de Cristo como penitencia y rescate por el pueblo de Israel. Pero después de su muerte vendrá el Mesías en gloria y esplendor y vendrá antes de que muera la generación a la que Cristo predicaba el reino de Dios. Según eso Cristo no predicó normas éticas para este mundo, sino sólo la penitencia que se exigirá para entrar en el futuro reino de Dios. A. Schweitzer radicalizó estas teorías (Escatologismo consecuente); según él, Cristo intentó instaurar el reino de Dios. Cuando se dió cuenta de que las tribulaciones que tenía que preceder a la llegada del reino de Dios sólo podían ser forzadas por su muerte, fué a Jerusalén para provocar su condenación. A consecuencia de su concepción totalmente escatológica Jesús no predicó más que una ética provisional (*Interim-Ethik*), orientada total y exclusivamente a entrar en el reino de Dios y consistente sobre todo en penitencia y servicio, humillación, dolor y cruz. Al comprobarse que no ocurría la instauración del reino de Dios prometida en *Mt. 10, 23*, el cristianismo se estructuró—contra la esperanza y voluntad de Jesús—en la forma que hoy tiene todavía. Con algunas variantes es defendido actualmente el escatologismo consecuente por M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941 (2.^a ed. 1955) y en forma atenuada por W. G. Kümmel, C. Guignebert (1867-1939) y M. Goguel.

III. Jesús y el reino de Dios

Para valorar la tesis de que Cristo quiso el reino de Dios y no la Iglesia y la teoría escatologista, hay que examinar, en primer lugar, qué es lo que Cristo entendió por reino de Dios y si contó con su inminente llegada.

1. Respecto a la problemática del reino de Dios hay que decir que su proclamación es en realidad el último sentido del mensaje de Jesús. Según los evangelios sinópticos Cristo vino a instaurar el

reino de Dios. La teología protestante tiene razón al decir que la instauración del reino de Dios fué la meta de todo lo que Cristo predicó e hizo; pero de ese hecho saca falsas conclusiones. Vamos a ver que la Sagrada Escritura no permite plantear la alternativa reino de Dios o Iglesia, sino que da testimonio de ambos en viva relación; inmediatamente vamos a ver de qué especie es esa relación.

2. La expresión «reino de Dios» no significa primariamente un ámbito de señorío, sino una acción dominadora o un estado en que Dios es Señor de los hombres. En el evangelio de San Mateo encontramos la expresión «reino de los cielos» en lugar de «reino de Dios». La razón es que en el Antiguo Testamento nadie se atrevía a pronunciar el nombre de Dios. Al principio de su historia los hombres rechazaron el reino de Dios y provocaron una existencia desventurada; Cristo debe reinstaurar con sus palabras y obras el reino de Dios. En el reino de Dios reinstaurado los hombres alcanzarán su salvación. Sólo sometiéndose a Dios y entregándose a El puede el hombre lograr su verdadera y auténtica existencia que consiste en la seguridad y plenitud de la vida. Al rebelarse orgullosamente contra Dios el hombre es condenado a sí mismo y tiene que carecer de la protección y riqueza sólo accesibles dentro de la comunidad con Dios. Lo que los evangelios sinópticos llaman reino (malkuth) de Dios, es llamado en San Juan casi siempre «vida eterna» (J. M. Mussner, *Ζωή, Die Anschauung vom «Leben» im viertem Evangelium* (1952). Münchener Theol. Studien, edit. J. Pascher, Fr. Seppelt, Kl. Mörsdorf, I, 5).

3. La proclamación del reino de Dios por Jesús sólo puede ser entendida desde el fondo de la doctrina viejotestamentaria y judía sobre el reino. Cuando los discípulos oyeron a Jesús hablar del reino de Dios, no se vieron sorprendidos por un mensaje completamente nuevo, ya que el Antiguo Testamento resumía las esperanzas de Israel en el concepto «reino de Dios» (W. Bousset). Según el testimonio del Antiguo Testamento Dios es rey de todo el mundo y de todos los hombres y pueblos, porque es su creador (*Gen.* 1, 7-10; especialmente cap. 11; *Ex.* 15, 18; *Jer.* 10, 10-16; *Ps.* 93; 95; 96; 103; 145; 147). Desde el reinado de Dios fundado en la Creación hasta la figura del reino de Dios tal como aparece en Cristo hay una línea recta de evolución que atraviesa la historia. La evolución puede compararse a una recta ascendente. El concepto del

«reino de Dios» está íntimamente relacionado con el de «pueblo de Dios». El reino de Dios, que abarca toda la creación, se concentra en el pueblo formado por la vocación de Abraham, de Moisés y de David. Dios es, por tanto, especialmente rey de Israel por ser el pueblo elegido (*Ex.* 15, 18; 19, 8; *Dent.* 30, 5; *Ju.* 8, 23; *I Sam.* 8, 7; 12, 12; *Is.* 33, 22; 41, 21; 43, 15; *Sof.* 3, 15; *Ps.* 24, 7; 47, 6; 95; 96; 97; 98; 99; 101; 110; 132). El reinado erigido sobre Sión es la figura visible del reino de Dios. El rey terreno es el vicario de Yavé. El reinado de Dios sobre su pueblo tiende al reinado sobre todos los pueblos; algún día se extenderá por toda la tierra y abarcará a todos los pueblos (*Is.* 4, 2-6; 11, 1; 24, 23; 65, 17-26; *Miq.* 4, 7; *Abd.* 21; *Zac.* 14, 9; *Jer.* 15, 20; *Ez.* 36, 25-27; *Joel.* 2, 26; *Ps.* 2; 29, 4; 47; 93; 95, 3; 96, 4).

Los creyentes del Antiguo Testamento esperan para el futuro ese reinado universal de Dios; aunque el reino de Dios actúa ya en el presente, no logrará su plenitud hasta el «día de Yavé» (*Dan.* 11, 32-35), que sobrevendrá en el futuro. La fe en el reino de Dios es, pues, a pesar de su referencia al presente estrictamente escatológica. Cuando se manifiesta la plenitud del reino de Dios, Israel recuperará la antigua gloria de su reino (cfr. por ejemplo, *Sof.* 3, 15; *Is.* 52, 7; 33, 22; *Ps.* 44, 5; 68, 25). El camino hacia esa manifestación pasa por terribles catástrofes. Los pueblos extranjeros que no reconozcan el reinado de Yavé serán vencidos y sometidos en sangrientas batallas (*Is.* 24, 21; 41, 14; 59, 15; 63, 1; *Joel.* 4, 9; *Ps.* 46, 6; 48, 4; 96, 8; 97, 1; 99, 1). Después dominarán para siempre la paz y la justicia (*Is.* 11, 1; 61, 1; *Jer.* 31, 31). Yavé mismo dirigirá la batalla contra los enemigos de Israel, que son sus propios enemigos y los aplastará sin misericordia. Los sobrevivientes le reconocerán como único Dios y Rey (*Zac.* 14, 9. 16; *Is.* 24, 23; *Malaq.* 1, 11; *Joel.* 4, 15; *Ez.* 38, 22). Nacerá un mundo nuevo (*Is.* 65, 17; 66, 22). El reinado de Dios erigido por El mismo se realizará sobre la tierra renovada y transformada. Según Daniel (12, 2) los sucesos escatológicos ocurrirán en el cielo; los muertos resucitarán, unos para la vida eterna y otros para eterna condena- ción (cfr. *Sab.* 3, 7; 5, 16; 6, 20). En el Antiguo Testamento encontramos, pues, una idea inmanente y otra trascendente del reino de Dios. A las dos es común el carácter escatológico. El anhelado reino de Dios sólo puede llegar cuando el actual estado del mundo sea completamente transmutado y sea creado un orden nuevo.

4. En el judaísmo tardío siguieron configurándose estas esperanzas en las más diversas formas. Pueden, sin embargo, ser divididas en dos grupos: lo mismo que en el Antiguo Testamento, en el judaísmo tardío encontramos concepciones inmanentes y trascendentes del reino de Dios. Muchas veces se entremezclan. Ambas formas destacan decididamente el carácter escatológico, pero eso no impide suponer ya presente el reino de Dios. La existencia misma del judaísmo puede ser considerada como un argumento a favor del reino de Dios, ya que el cumplimiento de la Ley y la oración (cfr. *Deut.* 6, 4, que es el principio de la oración judía que debían rezar todos los judíos adultos diariamente por la mañana y por la tarde) significaban según la doctrina de los rabinos tomar sobre sí el yugo del reinado de Dios. Pero como esa aceptación del reinado de Dios se hacía en el interior del hombre, el reinado de Dios estaba todavía oculto. Su ocultamiento era aún mayor por el hecho de que la mayoría de los hombres no reconocía el reinado de Dios. Los judíos esperaban con impaciencia el día en que el poder regio de Dios se revelara gloriosamente. Todo judío rezaba tres veces por la pronta llegada del reinado de Dios. En una oración (undécima bendición) se dice: «apresúrate a ser rey sobre nosotros»; y en los oficios de la sinagoga se reza: «Y Dios haga dominar su reinado en vuestras vidas y en vuestros días, en la vida de toda la casa de Israel y en el tiempo próximo» (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (1922) 418).

Lo esperado del futuro reino de Dios, pedido todos los días en las oraciones, estaba condicionado en el judaísmo tardío a la opresión a que estaba sometido el pueblo. La esperanza en la plenitud del reino de Dios tomó así aspecto político y económico. Liberación del yugo romano, riqueza material y seguridad terrena son los bienes que se esperan del futuro. Se contó con la restauración del reino davídico y con su conversión en reinado universal. Este estadio será producido mediante la justicia implacable que Dios hará sobre los pueblos enemigos de Israel. Con especial claridad están expresadas estas ideas escatológicas en el apócrifo Salmo 17.

Junto a esta escatología nacionalista del judaísmo tardío se desarrolló en determinados círculos pietistas, desesperados de la desolada actualidad, otra escatología trascendental. Se ve que en este mundo reina el diablo, padre del mal y de los malos. El futuro juicio de Dios traerá la victoria sobre Satanás y los demonios, será

el principio de un estado de cosas en que los justos dominarán como familiares de Dios.

5. Desde este fondo se hace comprensible la proclamación del reino de Dios por Cristo. La doctrina de Cristo sobre el reino de Dios debe ser entendida escatológicamente lo mismo que las concepciones del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío. Llegará un eón caracterizado por el hecho de que Dios será todo en todas las cosas (*1 Cor.* 15, 28); será el cumplimiento de todo lo que Dios obra en los hombres y de todo lo que los hombres pueden esperar. La anunciación de esta época futura del mundo es el mensaje de la salud y salvación (Evangelio). Entrar en el reino de Dios (*Mc.* 9, 49) significa entrar en la vida (*Mc.* 9, 43, 45) o ser salvado (*Mc.* 10, 26) o entrar en la alegría del Señor (*Mt.* 25, 21, 23). Es lo opuesto del proceso en que el hombre fué arrojado a las tinieblas (*Mt.* 25, 30). Quien no entra en el reino de Dios, va al infierno (*Mt.* 8, 43, 45, 47). Aquí aparece patente que el reino de Dios predicado por Cristo no es inmanente sino trascendente a la historia.

La plenitud del reino de Dios ocurrirá cuando la historia se acabe; como esa plenitud es el sentido de la historia, se puede decir que la historia llega a ser ella misma al ser superada. La historia logra la figura predeterminada para ella fuera de sí misma (M. Schmaus, *Tratado de los Novísimos*). La plenitud del reino de Dios es descrita también en el Nuevo Testamento con imágenes terrenas como la del banquete (*Mc.* 24, 25; *Mt.* 8, 11; 22, 1). Pero representa un orden de vida completamente distinto del terreno (*Mt.* 22, 30). Cristo rechaza las esperanzas materiales y políticas del judaísmo (*Mc.* 10, 24; 12, 17); disuelve la idea de «un reino de Dios» nacional y particular; el reino de Dios predicado por El será universalista y totalitario por ser trascendente (*Mt.* 8, 11; 3, 7), aunque los israelitas tienen derecho, antes que los demás, a ser hijos del reino (*Mt.* 8, 12). Del carácter universal e individual del reino de Dios no se deduce que no se realice en lo social y terreno. Es cierto que no logrará su plenitud hasta el futuro, pero está ya presente ocultamente dentro de la historia.

El concepto del «reino de Dios» alude, por tanto, a una totalidad en tensión, en que se unen momentos distintos y hasta opuestos.

H. Clavier (*L'accés au Royaume de Dieu*, 1944, 108) describe el reino de Dios de la manera siguiente: «¿El reino de Dios es inmanente o trascendente, interior o exterior, individual o social, presente o futuro? Es todas

estas cosas a la vez y la tensión de cada pareja de opuestos se une en una bóveda cuya clave es la encarnación. El reino germina como la semilla en la profundidad de la tierra, en la misteriosa intimidad del alma; el reino se desarrolla hacia fuera, como el ramaje de los grandes árboles en que los pájaros hacen su nido. El reino está en nosotros como una actitud de sometimiento a Dios como la proclamación interior de la autoridad soberana y espiritual de Dios; el reino es trascendente, en majestad inaccesible y soberana, en una lejanía incalculable, más allá de todos los esfuerzos humanos; el reino es individual y cada uno participa de él y le conserva como un valioso tesoro; el reino es social y no nace de la suma de los individuos, sino orgánicamente y determinado por la organización de la totalidad, como el cuerpo cuya Cabeza es Cristo, hasta que Dios sea todo en todas las cosas. El reino es presente como la semilla, como preciosa posesión del corazón, como la fuerza más íntima de un poder que se realiza; el reino es futuro como la consecuencia de una insignificante semilla hasta que se desarrolla en flores y en la plenitud de los frutos, como una herencia de arriba, como un punto culminante de gloria y vida.»

6. La actualidad del reino de Dios está garantizada por la venida de Cristo; El mismo es la actualidad del reino de Dios, ya que está a disposición del Padre en total obediencia (cfr. §§ 155 y 157). Sólo predica lo que Dios le ha dicho y sólo hace lo que Dios le ha encargado. En su figura, en sus acciones y en sus palabras Dios se hace visible y sensible como Señor y Rey (*Lc.* 11, 2; 13, 16; 17, 20). La irrupción del reino de Dios se revela sobre todo en el perdón de pecados, en la victoria sobre Satanás (*Lc.* 10, 18; *Mt.* 12, 28), y en los milagros, en las curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos, en la multiplicación del pan, en el caminar sobre las aguas, en el apaciguamiento de la tormenta. En estos milagros se demuestra que el reino de Dios significa salvación para los hombres; es gracia; significa vida eterna. Sólo Dios puede instaurar su reinado y le instaura por medio de su Hijo encarnado, que es su representante. Como Cristo es el enviado del Padre, del rey celestial, le compete también el poder de los reyes. El reino de Dios se representa y realiza en el reino del Hijo. El es quien perdona los pecados por encargo del Padre; El es quien quebranta el poderío de Satanás y hace milagros salvadores en la naturaleza. Dice Cristo una vez: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» (*Mc.* 1, 15; cfr. *Mt.* 4, 17). Y así cuando invita a los hombres a entrar en el reino de Dios, puede exigirles la conversión y obligarles a creer en su propia persona, en sus palabras y en sus obras (*Mt.* 32; 12, 30; *Mc.* 8, 38; *Mt.* 21, 9; *Mc.* 11, 10; 8, 38; *Lc.* 22, 30; *Jo.* 18, 36; *Lc.* 23, 42; *Mt.* 13, 41).

7. Hay una estrecha relación entre el actual y el futuro reino de Dios. El reino de Dios aparecido en Cristo tiene carácter de comienzo y principio; Cristo lo expresa al compararle a la semilla arrojada sobre el campo de la historia (*Mt.* 13, 4). La semilla echa raíces y se convierte en árbol (*Mc.* 4, 26). El reino de Dios crece como la semilla de mostaza desde sus pequeños comienzos hasta hacerse árbol, en el que anidan las aves del cielo (*Mc.* 4, 30). Como la levadura, fermenta despacio, pero incontenible, toda la masa de la historia humana (*Mt.* 13, 33). La esperanza de quien es admitido en el reino de Dios y participa del reinado divino aparecido en Cristo se dirige, pues, hacia el futuro.

La esperanza del futuro se distingue, sin embargo, de la del creyente viejotestamentario, que esperaba el reino de Dios del futuro. La escatología del Antiguo Testamento puede dividirse en tres partes (O. Cullmann). La línea temporal bíblica se divide en tres secciones: época de la creación, época desde la creación hasta la parusía, es decir, hasta la aparición del Mesías, y época posterior a la parusía. La sección capital es la parusía, la venida del Mesías al fin de los tiempos; es, pues, futura. El eón que significa salvación para los hombres es futuro. En la concepción cristiana, en cambio, esa sección capital ocurre dentro de la segunda época, es decir, en la época que va desde la creación a la parusía; coincide con la muerte y resurrección de Cristo. La decisión ha ocurrido ya. Según la concepción viejotestamentaria sobre la triple división del tiempo se tiende una bisección de forma que la primera y segunda parte forman una unidad opuesta a la época que empieza con la parusía que es el nuevo eón. La idea neotestamentaria del tiempo es completamente distinta; también hay una bisección sobre la división tripartita, pero es de otra especie, ya que la división ocurre en mitad de la época que va de la creación al fin del mundo y ocurre justamente en la muerte y resurrección de Cristo. Estos dos acontecimientos son considerados con razón por Cullmann como el centro del acontecer. La resurrección sobre todo crea una situación completamente nueva. Este acontecimiento tiene, por consecuencia, el hecho de que la mirada de los creyentes no se dirige ya exclusivamente hacia el futuro, sino que se orienta también hacia el pasado. El primitivo cristianismo, según esto, no está escatológicamente determinado en el mismo sentido que el judaísmo. Es también escatológico, pero su esperanza en el futuro tiene su fundamento en un suceso ya ocurrido, en el que el futuro está en cierto modo antici-

pado. La resurrección es el relampagueo del futuro definitivo. Toda la vida de Jesús es un relámpago del futuro. El reino de Dios ha venido; la prueba es que los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan y el Evangelio es predicado a los pobres (*Mt.* 11, 5). La esperanza de los cristianos en el reino de Dios está bajo una ley que puede formularse con las siguientes palabras: ya cumplido y todavía no cumplido. La esperanza en el futuro se alimenta del previo cumplimiento en el pasado; gracias a él logra más intensidad la esperanza en el futuro, ya que está traspasada por la convicción de que se ha dado ya una batalla decisiva para la victoria final. La esperanza en la plenitud del reino de Dios, que vive del hecho de la resurrección de Cristo sabido por la fe se expresa en la oración: venga a nosotros tu reino (*Mt.* 6, 10).

8. a) ¿En qué sentido hay que entender escatológicamente el reino de Dios? Dado que la resurrección de Cristo anticipa el futuro se puede decir que el futuro eón del reino de Dios está ya presente en el eón presente. En la resurrección de Cristo empezó ya el futuro; su plenitud ocurrirá cuando Cristo venga por segunda vez. Su primera venida, su muerte y resurrección son la garantía de su vuelta. Frente al hecho de que el futuro definitivo empezó ya en la resurrección de Cristo la cuestión de cuándo volverá Cristo pierde importancia. Es lo mismo que cuando se ha ganado la batalla decisiva y la guerra sigue a pesar de todo. En la muerte y resurrección de Cristo ocurrió lo decisivo; eso es lo que importa. Desde la resurrección de Cristo vivimos en otra época, en otro tiempo. Por eso presentimos ya el fin de los tiempos, aunque cronológicamente visto tengamos que esperar mucho tiempo. La tardanza de la vuelta de Cristo no puede cambiar el hecho decisivo. Cuando el escatologismo consecuente afirma que Cristo creyó que el reino de Dios estaba a las puertas de su propia generación, concede a la cuestión de cuándo volverá Cristo una importancia que no tiene. Es un craso error el deducir del supuesto error de Cristo la interpretación de todo el Nuevo Testamento.

b) Pero incluso prescindiendo de ese error de perspectiva no se puede demostrar convincentemente que Cristo tuviera tal esperanza en la inminente llegada del reino de Dios. Es cierto que hay textos que parecen hablar a favor de esa opinión; según *Mt.* 10, 23, cuando Cristo envía sus discípulos a predicar les dice: «Cuando os

persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera; en verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (Cfr. *Mc.* 13, 9-13; *Lc.* 21, 12-19; *Mt.* 24, 11; *Mt.* 24, 40). En otra ocasión dice: «En verdad os digo que algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» (*Mc.* 9, 1). Y otra vez: «En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino» (*Mt.* 16, 28). Al profetizar el juicio final dice: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. Cuando a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (*Mc.* 13, 30-32). Y en la última cena dice Jesús a sus discípulos: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (*Mc.* 14, 25; *Mt.* 26, 29; *Lc.* 22, 18). Estos textos han sido interpretados por la escuela escatologista en el sentido de que Cristo esperaba la inminente irrupción del reino de Dios.

Pero frente a ellos hay otros igualmente importantes en los que se cuenta con que transcurrirá largo tiempo antes de que vuelva el Señor; la escuela escatologista los olvida y desprecia sin razón. Antes del texto citado—*Mc.* 13, 30-32—que es una de las pruebas aducidas por los escatologistas Jesús dice que la hora del fin es desconocida (cfr. *Mt.* 24, 36). Cuando después de la resurrección los apóstoles quisieron saber el momento del reino de Dios Jesús les dijo: «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» (*Act.* 1, 7). Estas palabras no pueden ser interpretadas en el sentido de que es imposible determinar exactamente la hora del reino de Dios, pero en todo caso suponen la proximidad de su llegada en general, ya que en una serie de textos Jesús afirma que transcurrirá largo tiempo antes de que el reino de Dios logre su figura definitiva y plena; antes debe ser predicado el Evangelio a todos los pueblos (*Mt.* 24, 14; *Mt.* 23, 10). Su vuelta será precedida de un movimiento de apostasía en el que el amor de muchos cristianos se enfriará (*Mt.* 24, 12) y los paganos y gentiles odiarán a Cristo (*Mt.* 24, 9). Varias parábolas aluden también a un largo período entre la resurrección y la vuelta de Cristo, en especial la de la anhelante espera del esposo y la del señor de la casa (*Mt.* 25, 6; *Mt.* 25, 19; cfr. *Mt.* 24, 48).

Por lo que respecta a la profecía de Cristo sobre el juicio final hay que contar con su imprecisión terminológica y con su carácter sorprendente. «El día del Señor llegará inesperadamente como el ladrón por la noche» (*Mc.* 13, 32. 35; *Lc.* 12, 39; *Mt.* 24, 37); por eso los discípulos deben estar siempre preparados (*Mc.* 13, 33; *Mt.* 24, 44; *Lc.* 21, 36).

Si se considera la Sagrada Escritura como unidad, no se puede suponer ninguna contradicción entre ambas series de textos. La tensión se explica teniendo en cuenta la conciencia mesiánica de Jesús; se sabía el destinado a instaurar y cumplir el reino, portador de la majestad de Dios dentro de la historia y futuro juez del mundo. En su conciencia se unían el presente y el futuro; las metas próximas y las lejanas se mezclaban entre sí. A Cristo no le importa profetizar cuándo ocurrirán el fin del mundo y la plenitud del reino de Dios, sino anunciar que llegará algún día el futuro que todo lo cumple y que en todas las catástrofes intrahistóricas se dibuja la última catástrofe total que precederá al reino de Dios. En su persona veía simultáneamente realizados el principio y la plenitud del reino de Dios. Esta explicación supone—claro está—que Cristo tenía conciencia de su misión de Mesías; quien lo niegue, no puede aceptar esta interpretación.

A pesar de esta compenetración de la conciencia del presente y de la conciencia del futuro en su conciencia mesiánica, Jesús siempre contó con un intervalo entre su resurrección y su vuelta (cfr. *Mc.* 14, 62; 13, 10). De sus palabras no puede deducirse si calculaba ese intervalo por siglos o por milenios. Cfr. § 295.

c) Muchas veces ocurrió que los cristianos contaron con la inminente vuelta de Cristo, pero nunca creyeron que fuera un hecho asegurado por la Revelación. Sabían que Cristo había sido elevado a *Kyrios* y le veneraban como tal (*Rom.* 10, 9; *Phil.* 2, 6; *I Pet.* 3, 22). Aparece patente la concepción dominante en la primitiva Iglesia sobre todo en la epístola a los Gálatas (3, 6-4. 7); se ve en el texto un doble movimiento: el uno lleva desde la creación a Abraham y su descendencia a cuyo término está Cristo; en Cristo empieza otro movimiento, que se continúa en la orientación hacia muchos, es decir, hacia todos los llamados a participar en la vida de Cristo. Cullmann habla de un principio de representación y de reducción; dice en su obra *Christus und die Zeit*, 2.^a ed. 1948, 100-101: «Incluso en la posición del hombre dentro de la creación aparece el hombre por así decirlo como representante de la crea-

ción. Aparece esto primeramente en su dominio sobre la creación, pero sobre todo en el hecho... de que toda la creación fué incorporada a la maldición. Este principio de representación determina claramente la restante evolución de la salvación. Del mismo modo que la suerte de toda la creación dependió de la conducta de un hombre, la historia de un pueblo fue determinante y decisiva para la salvación de todos los hombres. De entre la humanidad pecadora Dios escogió la comunidad del pueblo de Israel para la salvación del mundo. La historia sagrada de la salvación sigue desarrollándose según el mismo principio de la elección y representación de forma que ocurre una progresiva reducción. Como el pueblo de Israel no cumple en cuanto totalidad la misión que se le confió, aparece un resto de él como representante del pueblo; es el resto de que hablan los profetas. Este resto va disminuyendo y se reduce a un solo hombre que es el único que puede tomar sobre sí el papel de Israel: es el siervo de Dios que sufre por todos, o según Daniel, el Hijo del hombre, que representa el pueblo de los santos. Ese hombre único entra en la historia en Jesús de Nazaret que cumple a la vez la misión del doliente siervo de Dios y del Hijo del hombre, y que, mediante su muerte en representación de todos y por todos, cumple la misión a la que había sido destinado el pueblo de Israel. La historia sagrada sufre, pues, hasta Jesús una reducción progresiva en el sentido dicho: humanidad-pueblo de Israel, resto de Israel, el Unico, es decir, Cristo. Hasta ahora la pluralidad tiende hacia la unidad, a Jesucristo, que como Cristo de Israel se convierte en salvador de toda la humanidad, de toda la creación. La historia sagrada tiene aquí su centro. Ya sabemos que no se acaba aquí, sino que se continúa. Pero desde ahora ocurre una variación en el principio motor de esa historia; sigue siendo el principio de la elección y representación, pero no en el sentido de la reducción, sino que el desarrollo posterior ocurre de forma que el centro alcanzado en la resurrección de Cristo ya no sigue el camino que va de la pluralidad a la unidad, sino a la inversa: el camino que va progresivamente desde la unidad a la pluralidad, pero de forma que esta pluralidad puede ser representada por el Unico. El camino parte de Cristo y va a quienes creen en El, a quienes se saben, por la fe, salvados por la muerte representativa de Cristo. Conduce a los apóstoles a la Iglesia, que es el Cuerpo del Unico y tiene que cumplir en representación de la humanidad la misión del resto, del pueblo de los santos; y continúa desde aquí hasta la humanidad salvada en el

reino de Dios y hasta la salvación de la creación en el cielo nuevo y en la tierra nueva.»

La imagen elaborada por Cullmann simboliza que el movimiento pasa por la muerte y resurrección de Cristo y llega hasta la hora desconocida en la que Dios lo cumple todo. Este tiempo es la época entre la glorificación del Señor y su vuelta, en la que el Señor está sentado a la derecha del Padre y ejercita su poder y señorío de rey (*Rom.* 8, 34; *I Cor.* 15, 25; *Col.* 3, 1; *Eph.* 1, 20; *Hebr.* 1, 3; 8, 1; 10, 13; *I Pet.* 3, 12; *Apoc.* 3, 21; véase también *Act.* 2, 34; 5, 31; 7, 55; *Mt.* 22, 44; 26, 69). Desde el cielo ejercita Cristo su señorío en la Iglesia y por la Iglesia, pero no sólo en la Iglesia. La Iglesia en cierto modo es el centro terreno en que se hace visible el señorío de Cristo.

d) Resumiendo podemos decir que el carácter escatológico propio del Nuevo Testamento no habla en contra de la fundación de la Iglesia por Cristo. Cuando preguntamos si el concepto del reino de Dios que domina toda la obra y vida de Cristo, no excluye su voluntad e intención de fundar una Iglesia, hay que contestar que la Iglesia es la manifestación y el instrumento del reino de Dios instaurado por Cristo. La tesis de que Cristo tuvo la intención de fundar la Iglesia no mengua de ninguna manera la importancia de su proclamación del reino de Dios. El reino de Dios y la Iglesia no se excluyen, sino que el reino de Dios predicado por Cristo tiene una figura concreta y a la vez su garantía en la Iglesia. La Iglesia no sustituye, pues, el reino de Dios, sino que es el lugar y sede de su realización. En la tercera sección de esta obra estudiaremos este tema.

IV. La palabra «Iglesia» en boca de Jesús

Otra objeción contra la tesis de que Cristo tuvo intención y quiso fundar la Iglesia es la de que la palabra Iglesia no pudo ser pronunciada por Jesús y sólo raras veces aparece en el Evangelio. La expresión «mi Iglesia» de *Mt.* 16, 18 es explicada como interpolación posterior. (Cfr. Ch. Guignebert, *Jesus. L'évolution de l'humanité* (París 1933) 387.) Jesús no pudo haber usado la palabra Iglesia, porque no pensó jamás en fundarla debido a su postura fundamentalmente escatológica. Esta tercera objeción se une así con la primera y se refuerza con la sospecha de que en todo el Nuevo Testamento no aparece una correspondencia de esa expresión. O. Lin-

ton (*Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932, 175) indica la extraordinaria importancia que dan a esa sospecha los teólogos que niegan la intención de Jesús de fundar una Iglesia. Dice en la obra y página citadas: «Respecto al argumento estadístico es innegable que la palabra Iglesia no aparece en toda la tradición evangélica más que en *Mt. 16, 18* y *Mt. 18, 17*. Pero surge la cuestión de si no está de todas formas la cosa misma, de si no aparece en el Evangelio el concepto de Iglesia. No es imposible; tampoco en la primera epístola de San Pedro, por ejemplo, aparece la palabra Iglesia y, sin embargo, trata de su realidad como ha demostrado Spörris en su obra *Der Gemeindegedanke in ersten Petrusbrief*, Gütersloh 1925.» De hecho, en la tradición evangélica hay una serie de sinónimos de la palabra Iglesia. P. Batiffol ha hecho observar que Jesús llama a los suyos «rebaño» y El mismo se tiene por pastor. ¡Cuán pequeño es ese rebaño! Cristo tiene que decirle: «No temas, pequeño rebaño, porque ha querido vuestro Padre daros el reino» (*Mt. 26, 31*; *Jo. 10, 16*). En *I Cor. 9, 7* la expresión «rebaño» es claramente equiparada a la expresión «Iglesia». (Cfr. *Act. 20, 28*; *I Pet. 5, 2*; *Jo. 10, 1*; *21, 15*.) En *Jo. 21, 16* es usada incluso la expresión «mi rebaño» análoga a la expresión «mi Iglesia» que aparece en *Mt. 16, 18*. La palabra «rebaño» significa evidentemente un grupo de hombres que pertenecen a Cristo. El buen pastor—Cristo se caracterizó como tal—es lo mismo que el Señor, el *Kyrios*; y también el rebaño es lo mismo que la Iglesia. De entre el pueblo judío Jesús eligió un pequeño grupo, un pequeño rebaño, que en contraste con la gran masa cree en El y representa el verdadero pueblo de Israel, la Iglesia. Al explicar el texto del primado—*Mt. 16, 16-18*—estudiaremos más detenidamente esta cuestión. Al rebaño pertenecen especialmente los discípulos y entre ellos sobre todo los doce. El problema de la actividad de Cristo para fundar la Iglesia se convierte así en el problema de la vocación de los discípulos. Ahora no nos importa más que subrayar que el escaso uso de la palabra Iglesia no es una objeción seria contra la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia. Al explicar el texto que nos habla del primado—*Mt. 16, 16-18*—indicaremos, qué equivalente arameo o hebreo del griego *Ekklesia* pudo haber usado Jesús.

V. Actos de Cristo en orden a la fundación de la Iglesia

El examen de las objeciones contra la doctrina de que Cristo fundó la Iglesia demuestra que del Nuevo Testamento pueden sacarse argumentos concluyentes en contra. Pero es importante observar dos cosas: en la vida de Jesús no existe un proceso o acto único al que deba adscribirse exclusivamente la fundación de la Iglesia; cuando se habla de la fundación de la Iglesia no hay que pensar en un acto solemne mediante el cual la Iglesia hubiera sido proclamada; no existe tal acto solemne. Tampoco existe documento alguno de fundación en que tal acto se reseñe protocolariamente (L. Köster, *Die Kirche unseres Glaubens*, 1935, 100). La Iglesia creció a lo largo de la vida de Jesús conforme a su voluntad creadora. Todo lo que hizo, fué como una piedra puesta en la casa de Dios, que es la Iglesia, y como tal fué querido e intentado por El. Pero ciertas acciones particulares de Jesús tienen especial significación, ya que revelan de modo especial su voluntad de fundar la Iglesia; son, por ejemplo, la vocación al discipulado, vocación y misión de los doce, la especial promesa y misión concedida a Pedro y la institución del banquete eucarístico. Vamos a describir brevemente estos actos.

Artículo primero

VOCACION DE LOS DISCIPULOS

1. San Marcos nos cuenta la vocación de los discípulos de la manera siguiente: «Caminando a lo largo del mar de Galilea vió a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes en el mar, pues eran pescadores. Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. Al instante, dejando las redes, le siguieron. Y continuando un poco más allá vió a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca, y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El» (*Mc.* 1, 16-20; cfr. *Mt.* 4, 18-22; *Lc.* 5, 1-11; 10, 1-12).

2. En el proceso de la narración hay algunas palabras que merecen especial atención. Cuando se dice que Jesús «pasaba», parece que se alude a un proceso casual, pero eso no es más que el lado

exterior y visible del proceso. De hecho se cumplía un decreto de la eterna economía de Dios. La palabra recuerda los textos de *Ex. 33, 19* y *III Reg. 19, 3*; el primer texto cuenta que Dios pasaba junto a Moisés y el segundo dice que Yavé pasaba junto a Elías en el monte Horeb. En ambos casos ocurren sucesos de gran importancia para la historia de la salvación. También la palabra «vió» debe ser tomada en cuenta. Según la Escritura la mirada de Dios tiene fuerza creadora (cfr. *Gen. 1, 3*). La expresión significa una acción creadora de Cristo. Cuando Cristo llama a los discípulos obra simultáneamente en ellos lo que quiere obrar. Las palabras de su llamada no son ninguna petición o invitación, no son una pregunta de si están dispuestos, sino un mandato de ineludible intensidad. Quienes son sorprendidos por el regio poder de su palabra no tiene tiempo de reflexionar o calcular lo que pierden o lo que ganan; le siguen como hombres heridos por el poder de Dios mismo, que saben y presienten que están frente a quien puede disponer de ellos y dominarlos con plena autoridad. Así llamó Dios en el Antiguo Testamento a quienes quería confiar una misión especial (a Abraham, a Moisés, a los profetas). Cuando Dios llamó a los hombres en el Antiguo Testamento, les encargó la misión determinada para ellos en su plan de salvación.

3. No era raro que Cristo tuviera discípulos. No había en Israel maestro, por insignificante que fuera, que no tuviera fieles a su alrededor. Si Cristo hubiera estado solo en sus viajes y predicación, la tradición habría contado ese rasgo extraño y desusado. Pero es extraño que, a diferencia de los demás maestros, escogiera a sus discípulos El mismo; lo normal era que los discípulos se buscaran un maestro. Además Jesús no unió a sus discípulos a una determinada tradición o escuela—como solían hacer los rabinos—, sino a su propia persona. Mientras que en las escuelas rabínicas los discípulos piensan compartir la vida de sus maestros y aprender de ellos hasta pasar a otro maestro o convertirse en maestros ellos mismos, la vocación al apostolado de Cristo es vocación a la irrevocable adhesión a la persona de Cristo. Cristo exige, por tanto, a los que llama una decisión radical que suspende y supera todas las demás condiciones de vida. La palabra griega «matnetal» no significa sólo alumnos, sino que debe traducirse por discípulos. K. Hermann Schelkle, *Jüngerschaft und Apostolat. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg 1957.

4. Hay una escena de la Escritura en la que podemos ver cómo los llamados por Cristo forman una comunidad nueva en torno a El. Jesús estaba sentado en una casa en medio de una multitud. Su madre y parientes le buscan. Cuando llegan a la casa le llaman. Cuando supo que sus parientes le buscaban para hablarle miró a los que le rodeaban y dijo: «Ved mis discípulos y mis hermanos. Quien cumple la voluntad de Dios es para mí hermano, hermana y madre.» Jesús habla aquí de una comunidad nueva que se está formando en torno a El y que está más allá de los lazos familiares, de una comunidad que se funda en la obediencia al Padre celestial. La casual reunión espacial, se convierte en símbolo de una unión duradera en la obediencia a Dios. Esta comunidad nueva es tan importante para El, que ante ella pierden importancia y desaparecen los lazos de la sangre; crea esa comunidad con su palabra, y al ser formada por su palabra y en la obediencia a Dios se destaca como un grupo propio dentro de la comunidad con Dios existente hasta entonces (*Mc.* 3, 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21). En la Mariología se estudia en qué medida pertenece María a esa comunidad.

Artículo segundo

VOCACION DE LOS DOCE

1. Uno de los sucesos más importantes y trascendentes de la vida pública de Jesús es la elección de los «doce»; en el Evangelio de San Marcos nos es contada de la manera siguiente: «Subió a un monte y llamando a los que quiso, vinieron a El, y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios. Designó, pues, a los doce; a Simón, a quien puso por nombre Pedro; a Santiago el de Zebedeo, y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dió el nombre de Boanerges, esto es, hijos del trueno; a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y Simón, el Celador, y a Judas Iscariote, el que le traicionó» (*Mc.* 3, 13-19). San Mateo cuenta así: «Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dió poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia. Los nombres de los doce apóstoles son estos: el primero, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago, el de Zebedeo, y Juan, su hermano; Felipe y Bartolomé, Tomás y

Mateo, el publicano; Santiago, el de Alfeo, y Tadeo; Simón, el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó» (*Mt.* 10, 1-4); y San Lucas dice: «Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dió el nombre de apóstoles: Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés, su hermano» (*Lc.* 6, 12-16).

2. En la vocación de los doce Jesús continúa lo empezado en la vocación de los discípulos. Los doce fueron elegidos en el círculo de los discípulos. No todos los discípulos pertenecieron al círculo de los doce, pero los doce eran ya discípulos. En la elección de los doce se concentra en un pequeño número lo que dijimos antes de la elección de los discípulos; la elección de los doce surgió exclusivamente de la iniciativa de Jesús. El sólo determinó quién debía pertenecer al círculo de los doce; los llamados a ese círculo no estaban preparados. Con dominadora majestad llama Cristo y escoge a quienes desde entonces deben acompañarle a todas partes. La importancia de la elección es subrayada cuando se nos dice que Jesús se preparó orando en un monte. La vocación se hace de acuerdo con el Padre y por encargo suyo; era el cumplimiento del decreto de la eterna economía de Dios. El hecho de que los discípulos que iban a ser elegidos para el círculo de los doce estuvieran entonces alrededor de Jesús no era una casualidad, sino disposición de Dios. A cada uno de ellos se había dirigido la mirada divina según un decreto eterno e incomprensible. El lugar de la elección y vocación es un monte. En la Sagrada Escritura el monte es siempre escenario de los misterios y revelaciones especiales de Dios; es símbolo de la presencia de Dios porque se eleva sobre la vida diaria de los hombres y de la historia humana y porque así puede simbolizar la excelsitud de Dios. La mención del monte expresa una vez más que se trata de una acción de lo alto, de arriba.

3. Lo ocurrido en la vocación de los discípulos es el comienzo de una obra incalculable. «Este pequeño círculo de discípulos fielmente entregados, que acompañan a Jesús continuamente, será iniciado en los misterios del reino de Dios (*Mc.* 4, 10) y educado en la escuela de Jesús para el apostolado, después que los jefes espirituales de Israel rechacen a Jesús, y la masa del pueblo no crea su mensaje. Son los verdaderos parientes de Jesús (*Mc.* 3, 34). Junto

con un pequeño número de creyentes forman el resto santo de Israel, que encuentra la salvación, y por ser ese resto son también el núcleo de la Iglesia posterior y los portadores de la misión» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, 1954, 3.ª ed., 76).

Los doce fueron sacados del círculo de los demás discípulos; formaron un grupo que se destacaba no sólo del pueblo, sino del pequeño rebaño de los discípulos de Jesús. Fueron los familiares y confidentes de Jesús. Además de la instrucción del pueblo recibieron una especial revelación del reino de Dios en forma de parábolas y comparaciones (*Mc.* 4, 10; 7, 17-23; 10, 10-12). A ellos solos les descubrió Jesús su misterio de Mesías. Las profecías de la pasión y las enseñanzas sobre el verdadero concepto del discipulado estuvieron reservadas a ellos (*Mc.* 8, 31; 9, 30; 10, 32; *Mt.* 10, 5-33). Sólo ellos pudieron celebrar con el Señor la última Cena (*Mc.* 14, 17 y textos paralelos). También ellos fueron tardos para entender (*Mc.* 7, 18; *Lc.* 14, 25) durante todo el tiempo de su convivencia con Cristo e incluso después que Cristo murió; su corazón era obstinado (*Mc.* 6, 52; 8, 17). Sobre todo les pareció incomprensible el misterio de la pasión de Cristo (*Mc.* 8, 32; 9, 9. 32). Su pensamiento estaba orientado a lo terreno (*Mc.* 4, 40; 6, 50-52; 9, 5-7; 9, 34; 10, 24. 38-41; 14, 38-50). También estaba cerrado para ellos el sentido del reino de Dios que Cristo predicaba. Incluso después de la resurrección lo confundían con un reino terreno en el que hay puestos de ministros (*Mc.* 10, 35-37; *Lc.* 24, 21; *Act.* 1, 6). Fué el Espíritu Santo quien les abrió los ojos para ver la obra de Cristo y entender sus palabras. Entonces la semilla, que Cristo había sembrado durante su vida en ellos, da por fin frutos del ciento por uno.

4. Ya la elección de los doce para formar un grupo destacado de los demás discípulos indica que aquí se trata de la formación de una comunidad nueva; pero ese hecho es aclarado todavía más por el número doce que forman los elegidos. Cristo eligió doce y no fué por capricho o por casualidad. El número doce tenía entre los semitas un simbolismo especial, como ya hemos dicho. Para los israelitas era especialmente santo por los doce patriarcas y las doce tribus descendientes de ellos (*Mt.* 19, 28; *Act.* 26, 7). Israel era el pueblo de las doce tribus. La elección de los doce recuerda el número de los patriarcas; era, por tanto, como signo de plenitud. Del tiempo mesiánico se esperaba justamente la restauración de las doce tribus de Israel. Cuando Cristo elige a los doce, implícitamente está dicién-

do que ha llegado el tiempo de nacer un nuevo pueblo de doce tribus, un nuevo Israel, el Israel del espíritu que sustituirá al Israel de la carne, el pueblo de doce tribus del Nuevo Testamento que, como hemos visto, fué profetizado por Isaías y Jeremías. Los patriarcas aparecen como tipos de los doce y éstos como contratipos de lo que representaban los patriarcas. Los doce simbolizan el nuevo pueblo de Dios; a la vez son su comienzo y principio: sobre ellos descansa como sobre sus cimientos. Nace un nuevo pueblo de Dios y son instituidos nuevos patriarcas (cfr. la expresión *epoíesen*); son instituidos por Cristo, con lo que El desempeña un papel semejante al de Jacob. La comparación con Jacob, descendiente de Abraham, se aclara también en el hecho de que el cielo se abre sobre Cristo y los ángeles suben y bajan (*Jo.* 1, 51); Jacob vió en sueños ángeles que subían y bajaban como por una escalera (*Gen.* 28, 10-11); San Juan cuenta además que en Samaría y junto al pozo de Jacob Jesús es comparado con Jacob (*Jo.* 4, 1-42). En la elección de los doce se expresa, por tanto, la relación con el antiguo pueblo de las doce tribus y la diferencia de él. El nuevo pueblo nace del antiguo y crece sobre él y lo trasciende; y así resulta que en el reino de Dios los doce se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (*Mt.* 19, 28).

La importancia del número doce se destaca después de la traición de Judas; como el número no estaba completo por culpa del suicidio de Judas (*Jo.* 20, 24; *I Cor.* 15, 5) se trató de completarlo. Fué elegido a suertes; se debía encontrar así al elegido por Dios (*Act.* 1, 21-26). La suerte eligió a Matías. Después no se llenaron ya más los huecos hechos por la muerte de los apóstoles (*Act.* 12, 2). El círculo de los doce fué evidentemente entendido como principio y fundamento del nuevo Israel; cuando cumplió su misión y el nuevo pueblo de Dios empezó a vivir, ya no necesitó existir. La expresión —frecuentemente repetida— «uno de los doce» indica hasta qué punto se tuvo conciencia de que el círculo de los doce formaba un grupo fijo y concreto (*Mt.* 26, 14; *Mc.* 14, 10. 20. 43; *Lc.* 22, 3. 47; *Jo.* 6, 71; 20, 24).

Artículo tercero

MISION DE LOS DOCE

La elección de los discípulos y la institución del grupo de los doce son dos grados en la creación del nuevo pueblo de Dios. Un grado más es la misión de los doce por Jesús para que proclamasen

el reino de los cielos, curaran enfermos, resucitaran muertos, limpiaran leprosos y expulsaran demonios (*Mt.* 10, 5-8). San Marcos cuenta esta misión de la manera siguiente: «Llamando a sí a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomaren para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas. Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban» (*Mc.* 6, 7-13). En el texto paralelo de San Lucas se dice: «Habiendo convocado a los doce, les dió poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y los envió a predicar el reino de Dios y a hacer curaciones. Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni llevéis dos túnicas. En cualquier casa que entréis quedaos allí, sin dejarla hasta partir. Cuanto a los que no quieran recibirnos, saliendo de aquella ciudad, sacudíos el polvo de los pies en testimonio contra ellos. Partieron y recorrieron las aldeas, anunciando el Evangelio y curando en todas partes» (*Lc.* 9, 1-6).

Artículo cuarto

LOS DOCE APOSTOLES

1. Según el texto de San Lucas Cristo dió a los doce el nombre de apóstoles, enviados (*Lc.* 6, 13). Se discute si San Lucas reproduce fielmente los hechos—la denominación de apóstoles procedería entonces del mismo Cristo—o si la denominación procede del evangelista. En todo caso, Cristo reunió a los doce para enviarlos (*apostellein*). Por eso es perfectamente posible que el nombre de apóstoles proceda de Jesús mismo. Es extraño que sólo San Lucas se lo atribuya a Jesús y que sólo él lo use como denominación habitual de determinados hombres (9, 10; 12, 5; 22, 14; 24, 10). (También San Lucas usa la denominación «los doce», por ejemplo, en 8, 12; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3; *Act.* 6, 2.) Pero eso no es una objeción decisiva. Por lo demás la cuestión no tiene demasiada importancia.

La palabra «apóstol»—proceda o no de Cristo—necesita una explicación. En todo caso la realidad mentada por la palabra fué creada por Cristo. La expresión aparece en el Nuevo Testamento setenta y nueve veces en total; en Mateo, Marcos y Juan aparece una vez en cada uno, en San Pablo veintinueve, en los *Hechos de los Apóstoles* veintiocho, y seis en el Evangelio de San Lucas. En *Hebr.*, en *I Pet.* y en *Jo.* aparecen una vez en cada una; en *II Pet.* aparece dos veces y tres en el Apocalipsis de San Juan. Esta estadística demuestra que la expresión aparece con más frecuencia que en nadie en San Pablo y en San Lucas, que está en estrecha relación con él. Este hecho podría indicar que San Pablo y San Lucas dan al concepto de apóstol más importancia que los demás escritores del Nuevo Testamento.

2. El significado de la palabra en el Nuevo Testamento es completamente ajeno al que tiene en el ámbito extrabíblico. Fuera de la Biblia significa el envío de una flota, es decir, un acto militar o también la flota misma y la expedición de la flota; más tarde significó un grupo de colonizadores y su colonización y también el jefe de una expedición. El término tiene, por tanto, una significación política y militar plurivalente. Pero lo que no está incluido en el uso profano del término es la autorización; por eso, no es usada como denominación de un enviado en sentido estricto. El enviado es llamado *angelos* o *keryx*.

El uso que los cristianos hicieron de la palabra era algo completamente insólito para los griegos, ya que a la expresión unen la idea de autorización, extraña a la significación profana; en el uso que de la palabra hacen los cristianos la idea de autorización es decisiva y no sólo accidental. Dado su carácter de término técnico no fué traducida por los latinos, sino que la Teología posterior la aceptó como palabra extraña. El uso de la palabra en los papiros demuestra hasta qué punto estaba lejos el uso profano del religioso-cristiano: en los papiros significa carta de presentación, recibo de envío, pasaporte de viaje; no significa más que cosas concretas.

En el ámbito helenístico existe un cierto paralelo de la institución del apostolado: los predicadores ambulantes cínicos y estoicos; se creían enviados de Zeus y tenían conciencia de ser responsables ante él. Pero no eran llamados apóstoles, sino *kataskopoi*.

3. Esto demuestra que la institución del apostolado no pudo ser deducida de la cultura extrabíblica, sino que tiene su cuna en

el ámbito bíblico. La institución del apostolado tiene en cierto sentido un precedente en la institución jurídica del judaísmo tardío, llamada *schaliach*.

La institución del *schaliach* era vieja en el Antiguo Testamento (cfr. *II Cor.* 17, 7-9), pero recibió su configuración de Cristo. Entonces era un concepto fijo de la vida jurídica judía. El *schaliach* es el mandatario de una o varias personas. Lo más importante es la autorización, ya que su misión varía según los casos. El concepto tiene al principio una significación puramente formal; al *schaliach* se le puede encargar cualquier misión. La institución no es, por tanto, específicamente religiosa, sino jurídica.

El *schaliach* es siempre representante del mandante y defiende su persona y derecho. Un principio jurídico judío decía: «el enviado (*schaliach*) de un hombre es como él mismo» (cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 2). Por lo demás, el *schaliach* está obligado a cumplir exactamente su misión. Sólo puede justificar su responsabilidad cuando se subordina a la voluntad del mandante. En la institución del *schaliach* no se trata, pues, en definitiva, del cumplimiento mecánico de un mandato, sino de una decisión consciente a favor del encargo de otro. De donde resulta que el *schaliach* es responsable ante Dios mismo del honorable y cuidadoso cumplimiento de su mandato, aunque su institución pertenezca al ámbito jurídico. Dios se complace en el *schaliach* que se interesa por sus asuntos y hasta expone la vida por ellos.

El nombramiento de un *schaliach* ocurre cuando uno confía una determinada misión a otro. Al volver el mandatario después de cumplir su mandato cesan sus poderes.

Nada tiene que ver la institución del *schaliach* con las actividades misioneras. Los misioneros judíos, abundantes en tiempos de Cristo, nunca son llamados *scheluchim*. San Pablo, por ejemplo, antes de su conversión era un *schaliach* en el sentido de que llevaba a los cristianos ante el Consejo Supremo o Sanedrín por encargo del sumo sacerdote, pero no en el sentido de que hiciera una especie de misión judía. Cuando siendo *schaliach* del sumo sacerdote vió a Cristo resucitado en el camino de Jerusalén a Damasco y fué llamado a convertirse en *schaliach* de Cristo, su vocación tuvo un sentido completamente distinto del que tenía la autorización de los jefes judíos.

En el Antiguo Testamento, los autorizados enviados por Dios

son llamados también *scheluchim*. Los sacerdotes eran *scheluchim* de Dios. Algunas personalidades individuales—Moisés, Elías, Eliseo, Ezequiel—son llamados también *scheluchim*, porque hicieron cosas reservadas a Dios.

4. Cristo usó a favor de su obra la institución judía de los *scheluchim*, pero la transformó conforme a sus fines. La institución del *schaliach* no le podía ofrecer más que una forma de la vida jurídica y judía. Cristo llena esa forma de contenido religioso. La institución pasa así de la esfera jurídica al ámbito de la Revelación. El contenido de la institución fué reducido, pero la reducción implicó a la vez concentración y profundidad. Los *scheluchim* llamados por Cristo no tenían más misión que representarle, y El era el portador de la Revelación y el plenipotenciario del Padre celestial. Los apóstoles debían continuar su misión. Por ser el Enviado del Padre, tiene poder para confiar a los apóstoles una misión independiente y responsable, sin que por eso dejen de estar unidos a El. Según el principio citado de que el enviado de un hombre es como él mismo, Cristo envía a sus discípulos asegurándoles: «El que a vosotros os recibe, a Mí me recibe, y el que me recibe a Mí, recibe al que me envió» (*Mt.* 10, 40). San Lucas dice en el texto paralelo: «El que a vosotros oye, a Mí me oye, y el que a vosotros desecha, a Mí me desecha, y el que me desecha a Mí, desecha al que me envió» (*Lc.* 10, 16; cfr. *Mc.* 9, 41, 37). En el texto de San Lucas aparecen claras dos autorizaciones que pertenecen a distintos planos. La primera es la eterna economía divina; la segunda es su cumplimiento por Jesucristo. La representación concedida a los apóstoles está puesta en estrecha relación con la representación de Dios concedida a Cristo mismo. A los apóstoles les es dada por las palabras de Cristo una autorización extraordinaria que viene del cielo y se orienta hacia el cielo. Sobre su propia autoridad son los encargados y autorizados del Padre celestial. Por eso rechazar a un apóstol significa rechazar a Dios mismo. Es una disposición de incalculable importancia el hecho de que en el sí o no a un hombre se represente el sí o no a Dios mismo y que nadie pueda sustraerse a esa relación, la reconozca o no. Las palabras de Cristo implican, pues, una amenaza.

La relación entre mandante y mandatario aparece clara, cuando Cristo dice: «No es el siervo mayor que su Señor, ni el enviado mayor que quien le envía» (*Jo.* 13, 16; *Mt.* 10, 24; *Jo.* 15, 20).

Cristo transmitió a sus enviados, a sus *scheluchim*, a sus apóstoles, el poder único y pleno que El mismo tenía en cuanto enviado del Padre. Implicaba la autorización y obligación de proclamar el reino de Dios y de vencer a sus enemigos (demonio, enfermedades, muerte). Los apóstoles obran por autorización de Cristo. Quien no está autorizado por El no puede pretender representarle. Aunque haya sido testigo ocular y auricular de todos los sucesos de la vida de Cristo, no puede ser apóstol si Cristo, no le constituye expresamente en apóstol. Así se entiende que San Juan se queje de un exorcista que arroja los demonios en nombre de Jesús, sin haber sido enviado para ello. Es evidente la opinión de San Juan de que sólo puede obrar en nombre de Cristo, quien ha sido autorizado para ello por El mismo (*Mc.* 9, 38-41; *Lc.* 9, 49; Cfr. *Mt.* 17, 14-21; *Mc.* 9, 14-29; *Lc.* 9, 37-43).

Al principio Jesús limitó el poder y la misión de los apóstoles a la casa y pueblo de Israel. Cuando cumplieron su misión y volvieron, le contaron lo que habían hecho y habían enseñado. Su nombramiento de apóstoles tenía carácter duradero y concedía en cierto modo carácter «indeleble», pero su mandato y misión eran transitorios. Esa transitoriedad se expresa en el hecho de que todavía no son llamados apóstoles, sino discípulos, o los doce (cfr. *Mc.* 6, 30; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 17; *Lc.* 5, 30; 6, 1. 17. 20; 7, 11; 8, 1; 9, 12; 18, 31; *Mt.* 20, 17). A pesar de la limitación espacial y temporal de la primera misión los doce lograron un puesto especial dentro de los discípulos; debido a su especial elección representan un círculo definido y cerrado, una institución.

5. El Resucitado renueva y confirma la elección y misión de los apóstoles. Ahora es cuando por fin se convierten los discípulos en apóstoles. La convivencia de los doce con el Resucitado es el cumplimiento de lo que Cristo les encargó al llamarlos: que estuvieran siempre con El. Lo vieron resucitado como antes lo habían visto en su vida terrena. De aquí en adelante pueden ser testigos de la resurrección; y lo iban a ser no sólo en su pueblo, sino en todo el mundo; el campo de acción se amplía desde el pueblo de Israel a todos los pueblos del mundo.

6. Aquí se destacan ya los momentos constitutivos del apostolado. Primariamente son dos: el encuentro con el Resucitado y el ser enviados por El (*Lc.* 24, 48; *Act.* 13, 31; 2, 32; 3, 15; 4, 20;

5, 32; 10, 39. 31). Pero estos dos momentos suponen un tercero: el constituido en apóstol tiene que haber convivido con el Señor incluso durante su vida terrena. Cuando debía ser admitido uno en el colegio de los doce en lugar de Judas, Pedro puso las condiciones siguientes: «Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús... uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (*Act.* 1, 21). Sólo puede, por tanto, ser apóstol quien ha acompañado a Jesús desde el principio de su actuación hasta su ascensión. Debe poder testificar como sucesos históricos inmediatamente sabidas, la vida y la resurrección del Señor. Esto no quiere decir sólo que haya visto esos sucesos, sino que los haya visto y entendido como acciones salutíferas, pues su misión es testificar sucesos salvadores y no hechos puramente históricos. Por tanto, debe haber participado inmediatamente en los sucesos y debe haber entendido espiritualmente los hechos en que ha participado. San Juan alude a la experiencia histórica y a la comprensión espiritual de lo sabido como hecho salvador cuando dice: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo» (*I Jo.* 1, 1-4). La participación inmediata en la vida terrena de Jesús no basta para ser constituido en apóstol; es necesaria además la autorización expresa. Pero tampoco basta por sí sólo el encuentro con Cristo resucitado; es ineludible el ser llamado y autorizado por Cristo. Sin la misión de parte de Cristo tampoco la plenitud del Espíritu crea apóstoles; tal plenitud no le legitima para dar testimonio de Cristo autoritariamente; para esto se necesita haber sido visiblemente enviado por Cristo y en definitiva por Cristo resucitado. El apóstol debe, pues, ser entendido cristológicamente y no sólo pneumatológicamente; en él obra la voluntad del Señor. También los testigos de la resurrección no constituidos en apóstoles por Cristo pueden y deben dar testimonio de ella; pero su testimonio no es autoritario como el de los apóstoles; aunque es testimonio de un testigo ocular y puede ser testimonio del Espíritu de Dios; para que sea válido debe ser

comparado y debe coincidir con la doctrina de los apóstoles (*Act.* 2, 42). Cfr. J. L. Leuba, *L'institution et l'évènement* (1950) 58-60; Rud. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders theol. Kommentar zum NT, edit. Alfred Wikenhauser XIII, 3), 1953, 42-57.

E. Brunner—en su obra *Das Missverständnis der Kirche* (1951) 26-35—ha subestimado el momento de la expresa constitución en apóstol por Cristo, y, en consecuencia, ha explicado insuficientemente la significación del apóstol en la constitución de la Iglesia.

7. La vocación de los apóstoles durante la vida terrena de Cristo y el ser confirmado en su autorización por el Resucitado significan dos grados que revelan una más clara comprensión de la relación entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios; las raíces del nuevo pueblo de Dios están en el antiguo, ya que los patriarcas del nuevo Israel descienden del antiguo. Pero a la vez la comunidad fundada por ellos trasciende el antiguo pueblo de Dios. La razón más profunda de esa trascendencia es que fué el Resucitado mismo quien confirmó la institución del apostolado en razón de su previa elección durante su vida terrena. La resurrección del Señor crea una nueva situación en la historia sagrada y en el pueblo de Dios; la resurrección rompe todas las formas hasta entonces válidas; su incisión es tan profunda que no puede ser conocida ni entendida por el entendimiento natural. Pero no por eso se pierde la relación, ya que el Cristo resucitado es idéntico al crucificado. Sin embargo, el Cristo terreno sufrió tal cambio en la resurrección, que San Pablo dice que se convirtió en espíritu, en ser espiritual y configurado por el Espíritu Santo (*II Cor.* 3, 17). Todas las comparaciones tomadas de las transformaciones naturales son inválidas. La transformación ocurrida en Cristo es el modelo de la continuidad y discontinuidad entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios. Los apóstoles elegidos antes y confirmados después de la resurrección son, por tanto, garantes de la relación y diferencia simultáneamente obradas por la Resurrección. No son únicamente los padres de un nuevo grupo dentro del antiguo pueblo de Dios, sino de una nueva comunidad que está constituida tanto por los pertenecientes a la antigua Alianza como por los gentiles recién llamados. Los llamados ahora no tienen que pasar por el antiguo pueblo de Dios para llegar al nuevo; sino que pasan inmediatamente desde su anterior existencia a la nueva vida que reciben por ser miembros del pueblo de

Dios. Al estudiar la unidad de la Iglesia volveremos sobre el tema. O. Hophan, *Die Apostel*, Luzern 1955, 3.^a ed.; Rengstorf, artículo *apostoles*, en: Kittels ThW NT I (1933) 406-448.

Artículo quinto

SAN PABLO, APOSTOL

1. Aunque las tres condiciones que constituyen al apóstol sólo se realizan en los doce, existe otro concepto de apóstol que realiza San Pablo. San Pablo insiste en que es apóstol a pesar de no haber convivido con Jesús durante su vida terrena. La epístola a los Gálatas empieza así: «Pablo, apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que conmigo están a la iglesia de Galacia...» (*Gal.* 1, 1-2). San Pablo defiende con insistencia y pasión su poder apostólico contra las intrigas judaístas que pretenden socavar su obra y que parecen amenazar la existencia de las comunidades. También el comienzo de la epístola a los Romanos (1, 1) acentúa con parecida decisión que ha sido inmediatamente llamado por Jesucristo; por El ha sido elegido para el Evangelio de Dios, que fué prometido por boca de los profetas, para el Evangelio del Hijo de Dios, que descendió de David según la carne, pero que en cuanto Hijo de Dios ha sido constituido en poder según el espíritu de la santidad desde su resurrección de entre los muertos. En la epístola a los Gálatas San Pablo explica con singular énfasis que su autoridad no procede de los hombres, que no ha habido ninguna mediación humana entre él y Cristo que lo ha llamado; su autoridad procede de Cristo y, por tanto, de Dios mismo. San Pablo ha sido constituido en apóstol directamente por Dios mismo. Cristo, a quien Dios resucitó de entre los muertos le salió al encuentro junto a Damasco; como los antiguos apóstoles él ha visto a Cristo resucitado y da testimonio de El. Sólo si es apóstol de Cristo está autorizado a dar testimonio de Cristo autoritaria y obligatoriamente: su testimonio tiene autoridad y obliga. San Pablo tiene de común con los demás apóstoles el haber sido nombrado por Cristo y el haber visto al Resucitado. Destaquemos especialmente la llamada expresa de parte de Jesús; San Pablo se convirtió en apóstol porque Cristo le regaló el espíritu ante las puertas de Damasco. Pero no es como los demás

impulsado por el espíritu que manda libremente, su apostolado se funda también en la voluntad de Cristo; por tanto, su apostolado está también determinado por el hecho de estar unido a Cristo resucitado y a su voluntad. Cristo es movido por el Espíritu dentro de esa unión; y dentro de la unión a Cristo fueron impulsados los antiguos apóstoles por el Espíritu al cumplimiento de su misión. Es, pues, erróneo afirmar que los doce apóstoles representan la institución jurídica del apostolado, mientras que a San Pablo le compete un apostolado carismático. En la segunda sección trataremos ampliamente este tema.

2. A pesar de los caracteres comunes, el apostolado de San Pablo se distingue del de los doce en algo muy concreto: también San Pablo fué llamado por Cristo, pero no fué llamado durante la vida terrena de Jesús, sino que fué Cristo resucitado quien le puso a su servicio para predicar el Evangelio. A San Pablo le falta la cualidad que San Pedro creyó ineludible al elegir a Matías: el trato con Jesús durante su vida terrena. Para los demás apóstoles el encuentro con el Resucitado fué la confirmación de lo ya ocurrido, la terminación de lo ya fundamentado; para San Pablo, en cambio, el encuentro con el Resucitado fué su única y definitiva vocación. Su constitución en apóstol se concentra en un solo acto. Pero aunque le falta un elemento que para los demás apóstoles es ineludible, San Pablo es apóstol en el verdadero sentido de la palabra, porque fué autorizado por Cristo para llevar su nombre a los gentiles y a los reyes y para dar testimonio de El en el dolor (*Act. 9, 15*). Mientras que los demás apóstoles se ejercitaron en su misión en un largo trabajo educativo, Pablo, que era perseguidor de Cristo, se convirtió de repente en testigo gracias a su experiencia ante las puertas de Damasco. Cuando fué llamado ya existía la Iglesia. Los doce con Pedro a la cabeza ocupaban en ella un lugar central; tenían poder de gobierno. San Pablo fué llamado a este nuevo pueblo de Dios dirigido por los doce en una profunda crisis y ruptura con su fe anterior. Por eso fué también bautizado (*Act. 9, 18; 22, 16*), mientras que de los demás apóstoles no se nos dice que fueran bautizados.

3. Dentro de las diferencias de vocación entre los doce y San Pablo hay unidad y unanimidad. Por mucho que acentúe San Pablo la independencia e inmediatez de su apostolado está lejos de no

preocuparse de los demás apóstoles o de considerarse superior a ellos. Aunque después de su vocación marcha al desierto, tres años más tarde va a Jerusalén para reunirse con los demás apóstoles y, sobre todo, para ver a Pedro. En Jerusalén está catorce días (*Gal.* 1, 13-20; *Act.* 9, 26-30) y se marcha de nuevo. Quiere lograr el reconocimiento del Evangelio que él predica entre los gentiles (*Gal.* 2, 2). Aunque no tiene la mínima duda de la verdad del Evangelio recibido directamente de Cristo, le importa la unidad entre el apostolado de los doce y el suyo. No quiere predicar un Evangelio distinto del de los doce. Está convencido de que eso sería la destrucción del Evangelio; eso significaría que corría o había corrido en vano. No debe olvidarse que San Pablo compara su evangelio con el de los doce; no son los doce quienes recurren a Pablo para comparar su evangelio con el de él y exigir de él el reconocimiento de su predicación, sino que San Pablo se llega a los doce para presentarles su Evangelio y pedir su reconocimiento, aunque lo hace con inflexible decisión.

Por mucho que San Pablo alardee de su Evangelio, el texto de la epístola a los Gálatas que nos narra todo el proceso obliga a mantener la tesis de que San Pablo ve en el Evangelio de los doce la norma con la que debe estar de acuerdo el suyo, so pena de caer en una desventurada disensión que haría vanos todos sus esfuerzos (*Gál.* 2, 1-10). Cfr. Leuba, *o. c.*, 47-82.

4. El problema que motivó el viaje de San Pablo a Jerusalén fué el de la necesidad de la ley ritual judía para la salvación. Es comprensible que los judíos convertidos al Cristianismo no pudieron separarse radicalmente de su fe anterior y que siguieron observando la ley judía que les era familiar. San Pablo vió en esto un peligro del Evangelio, que predicaba la liberación de la ley. Si la ley viejotestamentaria sigue siendo necesaria para salvarse, el Evangelio es ilusorio. San Pablo no es antinomista al predicar la libertad de la ley; lo que condena y rechaza es que la ley antigua sea necesaria para salvarse. Para que un gentil se haga cristiano no debe pasar por ser un creyente viejotestamentario; por tanto, no necesita ser circuncidado, sino que puede y debe ser directamente admitido en el nuevo pueblo de Dios. San Pablo lucha decidida y perseverantemente por ese su Evangelio (*Gal.* 2). Como veremos en Jerusalén se reconoce «su» Evangelio; *a priori* no podía esperarse otra cosa ya que los círculos directores de Jerusalén o, más en concreto,

Pedro tenía en el fondo su misma convicción. Pedro fué incluso el primero en admitir gentiles en la Iglesia sin imponerles la ley ritual judía: el fué quien hizo bautizar al centurión Cornelio por directo mandato de Dios (*Act.* 10).

5. Cuando San Pablo—en *Gal.* 2, 2. 6. 9—habla de los «que son algo» en Jerusalén no lo dice por ironía sino completamente en serio. Frente a los enemigos que querían desacreditar su Evangelio San Pablo tuvo que destacar agudamente su autonomía e independencia subrayando a la vez su concordancia con los primeros apóstoles, con los doce. Así se explica las violentas formulaciones de la epístola a los Gálatas.

Su convencimiento del carácter normativo del Evangelio de los doce se expresa también en el hecho de que admita su apostolado en su propio evangelio. A favor de su mensaje de la resurrección de Cristo invoca en *I Cor.* 15 la aparición del Señor a Pedro y a los doce (*I Cor.* 15, 5). En este texto distingue su apostolado del de los doce con la fórmula de que al último de todos a quien se apareció el Señor fué a él, que es una especie de aborto; es el menor de los apóstoles y no es digno de llamarse apóstol, porque persiguió a la Iglesia (*I Cor.* 15, 8). San Pablo pospone en cierto sentido su apostolado al de los doce (cfr. también *II Cor.* 11, 5, 22; 12, 11). En otro sentido sabe que es superior a todos los demás testigos; hasta puede decir que con las gracias que le han sido concedidas ha trabajado más que ellos (*I Cor.* 15, 10). Pero él y ellos predicán el mismo Evangelio: el mensaje de Cristo crucificado y resucitado (*I Cor.* 15, 11).

6. San Pablo no fué, por tanto, un apóstol del Espíritu libre que se situara sobre la predicación de los apóstoles tradicionales, sino un varón de la tradición eclesiástica; predica lo que le ha sido transmitido (*I Cor.* 11, 23-29; 15, 1-3; 11, 23). Cuando al hablar de la última cena dice a los Corintios que les transmite lo que ha recibido del Señor, no quiere decir que todos los contenidos de su Evangelio les ha recibido del Señor por Revelación directa. Sólo se hará justicia a la afirmación del apóstol suponiendo que recibió la *totalidad* del Evangelio de Cristo mismo ante las puertas de Damasco, pero supo los *detalles* gracias a los primeros creyentes. Su dependencia de la tradición de la Iglesia aparece especialmente

clara en la primera epístola a los Corintios en cuyo capítulo 15 invoca expresa y fundamentalmente la tradición a favor de su testimonio sobre la resurrección de Cristo.

7. Por un lado, San Pablo da gran importancia al reconocimiento de su apostolado por parte de los doce y éstos, a su vez, aceptan como apóstol en pleno sentido y confirman la verdad y rectitud de su Evangelio, aunque no pueden admitirle en el cerrado círculo de los doce. El reconocimiento de su apostolado aparece patente en el hecho de que en el llamado Concilio de los Apóstoles en Jerusalén San Pablo es destinado a misionar gentiles, mientras que Pedro y los demás apóstoles deberán misionar entre los judíos. Esta distinción no se llevó a cabo estrictamente pero la decisión tiene fundamental importancia. Los doce están evidentemente convencidos de que al enviar a San Pablo para predicar el Evangelio a los gentiles (*Gal. 2, 7; Act. 15*) cumplen el mandato de Cristo de llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra (*Mt. 28, 19; Act. 1, 8*). Ocurre aquí algo extraordinario; aunque Pablo no cumple todas las condiciones determinadas por Pedro para ser constituido en apóstol, aunque había perseguido mortalmente a la Iglesia, aunque los doce sabían que les había sido especialmente confiado por Cristo el servicio del Evangelio, estuvieron de acuerdo con el apostolado y evangelio de Pablo. La comunidad fué confirmada en Jerusalén con un apretón de manos (*Gal. 2, 9*). San Pablo expresa especialmente su unión con Jerusalén haciendo con gran celo una colecta a favor de los pobres de la primera comunidad (*Rom. 15, 26-28; I Cor. 16, 1-3; 2 Cor. 8, 9; Act. 24, 17; Gal. 2, 10*).

8. El lazo de unión entre Pablo y los doce era Cristo, en cuya voluntad se fundaban ambos apostolados. San Pablo explica también que fué a Jerusalén, para que su evangelio fuera reconocido, en virtud de una revelación, es decir, en virtud de una directa intervención divina (*Gal. 2, 2*). Pero ambos evangelios tenían distintas matizaciones: San Pablo interpretaba bajo el poder del Espíritu lo que los doce predicaban; el Evangelio de San Pablo era, pues, una explicación de lo implicado en el de los doce; también los doce estaban convencidos de la liberación de la ley ritual judía, pero fué San Pablo quien la fundamentó amplia y profundamente en la común fe en Cristo, en su muerte y resurrección; en su Evangelio se estructura claramente lo incluido en el Evangelio de San Pedro (cfr. *Rom. 2, 16; 16, 25; II Cor. 4, 3; I Thess. 1, 5; II Thess. 2, 14; II Tim. 2, 8*).

9. La tesis de M. Goguel de que San Pablo fué el primer llamado al apostolado es completamente antihistórica. Según Goguel, el apostolado de los doce nació más tarde. La razón de esa infundada afirmación es que Goguel prefiere el apostolado «carismático» de San Pablo al apostolado «jurídico» de los doce. La tesis de Goguel no puede explicar cómo se llega al apostolado institucional desde el carismático; y sobre todo no puede explicar por qué San Pablo da tanta importancia a la concordancia de su predicación con la de los doce (cfr. M. Goguel, *L'Église primitive*, 90-109; J. L. Leuba, *L'institution et l'évènement*, 1950, 48-50).

El apostolado de los doce manifiesta simultáneamente la relación y diferencia entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios; el apostolado de San Pablo expresa sobre todo la diferencia entre ellos, ya que su vocación se decidió sólo en el encuentro con el Resucitado y fué enviado a los gentiles.

10. Se ha defendido muchas veces la opinión de que la palabra «apóstol» es usada por el Nuevo Testamento en sentido amplio y se aplica también a algunos misioneros del primitivo cristianismo: a Bernabé (*I Cor.* 9, 5), a Junia, a Andrónico (*Rom.* 16, 7), a Santiago, hermano del Señor (*Gal.* 1, 19), a Apolo (*I Cor.* 4, 6. 9), a Silas y Timoteo (*I Thess.* 2, 7). Pero ninguno de estos textos es claro. Aunque es cierto que son llamados apóstoles, la expresión debe ser entendida en sentido general, indefinido y en cierto modo no técnico. En *Hebr.* 3, 1 Cristo mismo es llamado apóstol, ya que es el Enviado, el Mandatario y Plenipotenciario de Dios que debe cumplir la revelación de Dios.

Artículo sexto

EL PODER DE ATAR Y DESATAR

1. Cristo explicó los poderes concedidos a los apóstoles en parte antes de la Pasión y en parte después de la Resurrección. El capítulo 18 del Evangelio de San Mateo cuenta cómo Cristo confió a sus discípulos el cuidado de los pequeños y extraviados. El texto dice: «En verdad os digo, cuanto atáreis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatáreis en la tierra será desatado en el cielo» (*Mt.* 18, 18). El texto es patrimonio único del Evangelio de San

Mateo, pero este hecho no es motivo para dudar de su autenticidad. Se discute a quien están dirigidas las palabras del Señor. Inmediatamente precedentes son las palabras del Señor sobre la corrección del hermano que falta delante de dos testigos y delante de la comunidad; está así expresado en el versículo 17: «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti gentil o publicano.» Ese «hermano» obstinado debe ser definitivamente arrojado de la comunidad. El versículo 18 añade que este juicio—que excomulga a un miembro de la comunidad—es reconocido también en el cielo, es decir, por Dios. Si se entiende el versículo 18 en relación con el 17 parece que el texto dice que todos los miembros de la comunidad participan del poder de atar y desatar. De hecho ésta es la interpretación que da la teología protestante. Pero para decidir lo que Cristo dijo no se puede olvidar que el versículo 18 está en el contexto de un discurso dirigido, según el versículo 1, a los discípulos, al grupo de los llamados, y no a las turbas. Así se explica el paso del singular al plural, del «tú» al «vosotros» en el estilo. La relación entre los versículos 17 y 18 es, por tanto, literaria, pero no originalmente histórica; no es, pues, la comunidad la destinataria de estas palabras; se dicen a los representantes de la comunidad y no a todos los miembros de ella. Tampoco se trata de la totalidad de esos representantes, sino del círculo de los doce, ya que sólo a los doce confió Cristo su misión. En caso de duda hay que limitar, por tanto, también al círculo de los doce la atribución de un elemento del poder total.

2. El sentido del poder de atar y desatar concedido por Cristo a los apóstoles implica conforme al estilo semítico tres cosas: declarar algo prohibido o permitido, imponer una obligación o eximir de ella, excluir de la comunidad y readmitir en ella. Estos tres elementos del poder pleno concedido a los apóstoles se condicionan recíprocamente. Si los doce pueden ejercer el poder disciplinar en la casa de Dios, tienen que estar en situación de poder decidir qué es lo que está permitido y prohibido. El poder disciplinar tiene como ineludible presupuesto el poder de enseñar. Las decisiones autoritarias pueden ser impuestas por medio de castigos. Por tanto, fué concedido a los apóstoles el poder de dar definiciones doctrinales obligatorias, de promulgar leyes jurídicas y de obligar a cumplirlas.

Como hemos visto, Jesús concede a los apóstoles el poder de sentarse en doce tronos y juzgar a las doce tribus de Israel, cuando

llegue el fin del mundo y Cristo mismo se sienta en su trono de gloria (*Mt.* 19, 28); este poder está también en el ámbito del pleno poder que les es concedido en *Mt.* 18, 18.

3. El hecho de que el evangelista introduzca el versículo *Mt.* 18, 18 en el capítulo de advertencias a los discípulos sobre su conducta para con los pequeños y extraviados, significa evidentemente que los mandatarios deben cumplir su poder sobre los demás miembros de la Iglesia con amor y cuidado fraternales y no con presuntuosa petulancia (cfr. *Mt.* 18, 1-35).

Artículo séptimo

EL PODER DE PERDONAR PECADOS

1. La capacidad de perdonar pecados que Cristo resucitado concede a los apóstoles es una profunda explicitación del pleno poder que les fué conferido. Según San Juan ocurrió lo siguiente: «La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos» (*Jo.* 20, 19-23).

2. Este texto explica el pleno poder, concedido a los apóstoles según *Mt.* 18, 18, como poder de perdonar pecados; está incluido en el poder de atar y desatar. Al serle perdonados los pecados, el pecador es de nuevo admitido en la comunidad de los creyentes, de la Iglesia, y, por tanto, en la comunidad de Dios. Los apóstoles deben decidir autoritariamente si puede ser readmitido en la comunidad un individuo excluido de ella por sus pecados. Si deciden positivamente, Dios mismo confirma su decisión; Dios no le volverá a considerar como pecador; le quitará los pecados. El poder de perdonar pecados es, pues, un poder judicial: al perdonar los pecados los apóstoles realizan una acción judicial (cfr. § 265).

3. Es significativo que Cristo concediera este poder a los apóstoles después de la Resurrección. Su cumplimiento presupone lo ocurrido en el Gólgota y la mañana de Pascua. Lo relatado en *Mt.* 18, 18 es la promesa del poder, explicado y transmitido en *Jo.* 20, 19-23. La autorización para perdonar pecados presupone una estrecha relación con el Resucitado, que mediante su muerte ha creado en el mundo una nueva situación: la paz entre Dios y los hombres. La autorización concedida a los apóstoles es continuación y realización de la propia misión de Cristo, cumplida en el Gólgota (cfr. *Jo.* 17, 18; 13, 20; 18, 37). Los apóstoles deberán aplicar a los hombres lo que fué hecho accesible por la muerte y resurrección de Cristo; son capacitados para ello mediante la comunicación del Espíritu Celestial. El gesto de insuflar recuerda el proceso narrado en *Gen.* 2, 7 (*Sab.* 15, 11); el Génesis nos cuenta cómo Dios insufló el aliento vital al primer hombre. Entonces se trataba de comunicar la vida natural y aquí se trata de comunicar un aliento sobrenatural de vida, del Espíritu de Dios; gracias a ello los apóstoles serán capacitados para el servicio de perdonar pecados. En cierto modo deben recibir la vitalidad divina necesaria para vencer el pecado. Cuando Cristo transfiere este poder transmite en un ámbito importante el poder que El mismo ejercitó alguna vez durante su vida terrena (*Mc.* 2, 5; *Lc.* 7, 47) para hacerlo efectivo para todos mediante su muerte.

4. En la expresión «recibid espíritu santo» falta el artículo*; es, pues, dudoso si se alude al Espíritu Santo tercera persona de la Trinidad o si se refiere al espíritu celestial en general. Más bien parece lo segundo, ya que el Espíritu Santo no fué enviado hasta el día de Pentecostés, según *Act.* 2. Lo que se les da a los apóstoles por Pascua es la preparación de oficio para el cumplimiento de las actividades que deberán ejercitar después de la bajada del Espíritu Santo; era en cierto modo la «cualificación» interna. Pero fué el envío del Espíritu Santo lo que movió a los apóstoles a ejercitar las fuerzas de acción y vida infundidas en ellos.

* La traducción española usada emplea el artículo. (*N. de los T.*)

Artículo octavo

EL GRAN MANDATO MISIONAL

1. La plenitud de poder prometida a los discípulos por Cristo durante su vida terrena y concedida después de su resurrección está representada en grado máximo en el gran mandato misional que nos cuenta San Mateo: «Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, y, viéndole, se postraron; algunos vacilaron, y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (*Mt.* 28, 16-20). El texto de San Marcos dice: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará. A los que creyeren les acompañarán estas señales; en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en las manos las serpientes y si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y éstos recobrarán la salud» (*Mc.* 16, 15-18; cfr. *Act.* 1, 8).

El reconocer o no la historicidad del texto de San Mateo depende de si se admite que Cristo resucitado se apareció a los suyos y que podía imponer una misión. De nuevo estamos, por tanto, en un punto en que se demuestra que la eclesiología está condicionada por la cristología. Quien es prisionero de un *a priori* racionalista o naturalista tiene que negar la autenticidad del texto; pero debe darse cuenta de que su negación no se apoya en razones históricas o filológicas sino en la estrechez irracional de su concepción del mundo.

2. Este mandato de misión no revela a los discípulos ningún poder completamente nuevo, sino que representa en sumo grado el único poder de misionar que les ha sido concedido. Según el texto de San Mateo implica varias cosas; los discípulos son autorizados y obligados a convertir a los hombres en discípulos de Cristo mediante la administración del bautismo. Según San Marcos la predicación y la fe preceden a la administración del bautismo. El Evangelio debe ser predicado a todos los pueblos, por tanto, también a

los gentiles. Aquí se hace patente la nueva situación creada por la resurrección. Durante su vida terrena Cristo se limitó a predicar el Evangelio entre los miembros de su pueblo; en la resurrección se rompen con plena realidad las ataduras de la carne y de la sangre. Esta liberación fué ya preparada durante toda la vida terrena de Cristo: Cristo condenó—como Juan Bautista—(*Mt.* 3, 7-10) la certeza de salvarse por el solo hecho de descender de Abraham. Lo preparado durante su vida terrena se cumplió después de su resurrección como obra propia suya: envió a los apóstoles a misionar los gentiles. Véase § 163.

Cristo podía transferir plenos poderes a sus apóstoles, porque El mismo poseía el pleno poder; es el que transfirió a los suyos. Implica la doctrina, el bautismo y el gobierno. Ni en el cielo ni en la tierra hay poder alguno que supere al de Cristo. El poder de los apóstoles es también total. No hay posible acceso al Padre celestial por gracia de otros poderes; en la formulación de San Marcos aparece este hecho especialmente claro.

3. Para que los apóstoles no tuvieran por qué dudar ni vacilar a la vista de la misión que tendría que cumplir en presencia del cielo y de la tierra y que era tan importante para los hombres, Cristo añadió la promesa de que estaría con ellos hasta la consumación de los tiempos; no estarán solos jamás. Aunque desaparezca el Señor del ámbito de la visible familiaridad, seguirá estando y actuando en medio de ellos. De nuevo aparece claramente que los apóstoles son los representantes (*scheluchim*) de Cristo. Esto implica que hacen lo que les ha mandado y nada más, pero a la vez que lo hacen como mandatarios del Señor y plenamente responsables ante El. No son, por tanto, señores, sino servidores del Evangelio y de los sacramentos; pero deben prestar su obediencia y servicio por propia decisión responsable, ya que Cristo les dirige un mandato que les obliga a obrar incluso esforzándose y sacrificándose. No son instrumentos automáticos del Señor invisible, sino hombres libres, obligados a obedecer y autorizados para servir. En los escritos neotestamentarios se expresan claramente estos dos aspectos del oficio del apóstol: por una parte su poder jurídico y por otra su obligación de servicio. E. Brunner ha visto muy bien que la autorización del apóstol es una autorización para especiales servicios.

Pero critica sin razón a la teología católica de haber entendido de otra manera el poder apostólico. En virtud de los plenos poderes

que el Padre le otorgó, Cristo fué servidor de todos, y los apóstoles, sus enviados y mandatarios, fueron llamados también al servicio de la salvación de todos. No todos pueden prestar este servicio, sino sólo los autorizados a él. En el oficio apostólico se unen así en una sola cosa la autoridad y la obligación de servicio (véase el artículo *diakonein* en: Kittels ThW NT II 81-93 (Beyer) y § 284 de esta Dogmática).

En los Sinópticos la responsabilidad del apóstol se destaca más que en los textos de San Juan, en cuyo Evangelio se destaca en primer plano la participación de Jesús, en la actividad del apóstol; pero también San Juan conoce y atestigua la autoridad de los mandatarios de Cristo: por mucho que destaque la unión personal y comunidad de vida entre Cristo y sus creyentes (*Jo.* 10, 1-16. 27-29; 13, 34; 15; 17, 6-26), también da testimonio del pleno poder jurídico concedido a los apóstoles y en especial a San Pedro (*Jo.* 20, 19-23; 15-18). A pesar de todo es cierto que en él la idea de la responsabilidad no es tan dominante como en los Sinópticos.

J. Schmid da la siguiente interpretación del texto de San Mateo; vamos a citarla a pesar de su extensión (*Das Evangelium nach Matthäus*, 1956, 390-392): «Las palabras que Jesús les dice son de las más grandiosas y en varios aspectos de las más importantes del Evangelio. Su contenido tiene tres partes: las palabras de autorización (ver. 18b) son el principio y fundamento de lo siguiente; de ellas se deduce el mandato de misión y bautismo (V. 19-20a); termina con la promesa (V. 20b). El Padre le ha dado a El, Jesús, todo poder en el cielo y en la tierra; ahora no es el anonadado Hijo del hombre, cuyo poder está en cierto sentido todavía oculto a pesar de los milagros, de la proclamación «con poder» (7, 29) de la voluntad absoluta de Dios y del poder para perdonar pecados en la tierra (9, 6); aquí habla el Glorificado, el Señor (*Phil.* 2, 11), el «Hijo de Dios en poder» (*Rom.* 1, 4). Este texto se distingue de 11, 27 (= *Lc.* 20, 22) por la nueva situación—creada por la Resurrección—, en que es pronunciado y por su más amplio contenido; ya que aquí no se habla sólo del conocimiento y revelación de los misterios divinos. Pero aquí como allí habla el Dios-hombre. La misión que ahora confía a los once se funda en la perfección de su poder sobre el cielo y la tierra, es decir, sobre todo el mundo, y expresa el carácter transformador de su obra salvadora. Aunque en su actividad terrena sólo había sido enviado por encargo del Padre al pueblo de Israel (cfr. 10, 5; 15, 24, y *Mc.* 1, 38), su misión vale para toda la humanidad y en virtud de ella envía ahora a los discípulos y los convierte en apóstoles (cfr. *Lc.* 6, 13 y 24, 48; *Jo.* 20, 21); pues la verdad única del Evangelio y la única salvación obrada por su muerte están destinadas a todos los hombres (cfr. 20, 28=*Mc.* 10, 45; 24, 14=*Mc.* 13, 10). Por eso los discípulos deben ir a misionar y convertir a «todos los pueblos», es decir, a toda la humanidad en discípulos creyentes. Entre la limitada misión del «Jesús terreno» y la misión universalista del mandato misionero de Jesús resucitado sólo puede encontrar contradicciones quien no reconozca

el progreso creado por la muerte y resurrección de Jesús dentro de la situación salvadora y sobre todo quien niegue el valor salvífico universal de la muerte de Jesús predicado ya por el «Jesús terreno» (*Mc.* 10, 45). La expresión «todos los pueblos» no significa tampoco los pueblos paganos en oposición a Israel, como que el Evangelio les tuviera que ser predicado, porque Israel lo rechazó (cfr. 21, 41 = *Mc.* 12, 8; *Rom.* 11), sino que incluye a Israel. El mandato de misión implica el mandato de bautizar; así se expresa el por qué uno se hace cristiano: por la aceptación creyente de la recepción del bautismo (cfr. *Act.* 2, 38-41; 8, 12. 36; 19, 30-33; *Eph.* 4, 5). El «hacer discípulos» no consiste sólo en predicar el Evangelio, en ofrecer la verdad cristiana; ni es cierto que uno se haga «discípulo» él mismo creyendo, sino que es hecho cristiano por Dios mediante el bautismo administrado por los apóstoles. El bautismo es mucho más que un rito de iniciación en la comunidad de los discípulos, es mucho más que una acción simbólica; por ser parte esencial de la misión le es reconocida su necesidad para la salvación lo mismo que a la fe. Pero su administración debe hacerse «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»; es decir, bajo la invocación de las tres personas divinas. La fórmula no expresa sólo la fe de quien bautiza en Dios trinitario, sino el hecho de que el bautizado se convierte en propiedad de Dios. El bautismo pone en una relación con Dios que el hombre no puede crear por la sola aceptación creyente del Evangelio. Mediante el bautismo el neófito se convierte en «discípulo», en verdadero cristiano. Debe seguirle el continuo adoctrinamiento práctico del bautizado en los preceptos morales predicados por Jesús; porque el verdadero discípulo de Jesús no es el que no hace más que confesarlo o invocarlo, sino el que cumple la voluntad de Dios predicada por Jesús (cfr. 7, 21-23). El breve discurso de Jesús termina con una palabra consoladora; con ella termina el primer evangelio. Asegura a los predicadores del Evangelio—o con otras palabras, a la Iglesia—la continua presencia del Señor glorificado a la diestra del Padre y su gracia protectora y orientadora.»

Artículo noveno

LA SUCESION APOSTOLICA

1. La vocación, especial importancia e incluso el poder jurídico de los doce son en gran medida reconocidos por la mayoría de los teólogos protestantes de la actualidad. Pero lo que niegan es que los apóstoles hayan tenido sucesores. Sin embargo, el problema de la sucesión apostólica es sumamente importante para comprender la cuestión de si Cristo fundó una Iglesia. La Iglesia católica con toda razón ha dado gran importancia a esta cuestión en todas sus definiciones doctrinales tanto en el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia propuesto al Concilio Vaticano como en las definiciones decisivas. Véanse los textos en § 167 c, cap. 1.

La teología protestante niega la sucesión diciendo que los apóstoles tuvieron una posición única y especial.

Aunque las ideas de E. Brunner (*Das Missverständnis der Kirche*, 1951, 27-30) no responden exactamente a la teología protestante actual en muchas cosas, en esta cuestión expresa lo que la mayoría supone; vamos, pues, a copiar su tesis: «Esta autoridad (la apostólica) es esencialmente intrasmisible. Todo puede transmitirse menos una cosa: el haber estado con Jesús, el ser testigos oculares, el ser el primer eslabón de la cadena histórica. Y esto es justamente lo que hace apóstoles a los apóstoles. Frente al hecho de la Revelación no puede haber más que esta desigualdad: unos la tienen de primera mano, como testigos oculares, pero todos los demás necesitan haberla recibido de ellos para tenerla. Esta suposición especial está fundada exclusivamente en la contingencia del hecho histórico. Está por eso absolutamente limitada por la contingencia histórica misma. Es contingente y ocurrida una sola vez (*einmalig*), como la Revelación misma; por eso es intrasmisible en el estricto sentido de la palabra. Con otras palabras: es transitoria; desaparece con la existencia física de los testigos oculares. Este su carácter transitorio le viene dado también con el hecho mismo de la Revelación como tal... Pero la autoridad de los apóstoles es transitoria todavía en otro sentido: no sólo en el sentido de que perece y se acaba sino en el sentido de que pasa. Los apóstoles tienen autoridad sólo y únicamente por lo que han recibido; por el hecho de que ellos son los únicos que lo tienen, los demás dependen de ellos. La autoridad, por tanto, está totalmente en el don, en el contenido del que ellos son recipientes. Por eso es inevitable que al transmitir lo recibido a los nuevos destinatarios, éstos tengan exclusivamente lo que antes tenían sólo los primeros. La autoridad pasa a la comunidad receptora en la medida en que los apóstoles hayan dado realmente lo que tenían que dar... Sólo en un sentido queda una relación de dependencia de la palabra de los apóstoles: continuamente queda la figura de la primitiva y originaria palabra apostólica con la que cada comunidad tiene que medir la palabra en ella existente, para cerciorarse de que es la misma... Esta es la esencia de la autoridad apostólica, tal como realmente resulta de la Revelación.» Es significativo que Brunner continúe diciendo: «Después de haber entendido así el sentido y los límites de la autoridad apostólica partiendo deductivamente de la esencia de la Revelación y de la historia sagrada, nos sentimos obligados a contrastar esta idea con los testimonios del Nuevo Testamento. Y vemos que esta idea no está tan clara y unívocamente de acuerdo con los testimonios del Nuevo Testamento como hubiéramos deseado. Al contrario, en el Nuevo Testamento hay vestigios considerables de una concepción totalmente distinta del apostolado y esta es la razón de tan frecuentes malentendidos. Además de la concepción expuesta hay otras distintas y contradictorias que aparecen yuxtapuestas: una, por ejemplo, en la dirección de una Iglesia autoritaria y jerárquica y otra, que atribuye al apostolado menos autoridad que la idea que nosotros hemos expuesto. Nos tenemos que resignar al hecho de que en el Nuevo Testamento no existe la unidad que siempre postuló y supuso la ortodoxia.»

Si se compara la doctrina de los reformadores sobre la función de la Escritura con la opinión de E. Brunner que acabamos de citar, parece imposible conciliarlas. Evidentemente Brunner ha abandonado el principio reformista de la Sagrada Escritura a favor de

determinados prejuicios teológicos. El método apriorístico que usa el autor le obliga a confesar que no encuentra en la Escritura lo que desearía encontrar.

2. Si consideramos imparcialmente el Nuevo Testamento veremos que al unicidad y continuación del apostolado lejos de excluirse se exigen recíprocamente. Hay que conceder en primer lugar que de hecho el apostolado es en cierto sentido único (*einmalig*) e intransmisible; la característica de los apóstoles fué el haber tratado a Jesús durante su vida terrena, el haber sido testigos oculares y auriculares de su vida, el haber sido testigos de la Resurrección y venida del Espíritu Santo, es decir, el haber acompañado inmediatamente a Cristo y el haber sido directamente llamados por El. Han sido los portadores de la Revelación y en cuanto tales han llevado la revelación de Jesucristo al término que nos manifiesta todo (G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung*, en: «Die Einheit der Theologie» (1952, 305-323).

La unicidad (*Einmaligkeit*) del apostolado se manifiesta también en el uso del número doce; los doce fueron llamados para continuar la herencia de la antigua Israel. Pero cuando nació el nuevo pueblo de Dios el día de Pentecostés, el número doce perdió su sentido; antes de la venida del Espíritu, el número fué completado al morir Judas, pero después de Pentecostés no volvió a ser completado cuando murió alguno de los doce. Fué, pues, superada la limitación al número doce, pero fué mantenida hasta la llegada del Espíritu Santo. Fué, pues, una institución de una sola vez y no duradera.

3. Pero el hecho de que existiera una sola vez (*die Einmaligkeit*) no excluye toda continuación; sólo una torpe interpretación simplificadora que no distingue lo que es necesario distinguir sería capaz de suponer tal cosa. Hay que distinguir entre la misión confiada a los apóstoles y el presupuesto histórico de su misión. La situación histórica era única e irrepetible, pero la misión no necesitaba ser también única e irrepetible. La Sagrada Escritura indica al contrario que la misión confiada por Cristo a los apóstoles debía sobrevivir y pasar a los sucesores según voluntad del mismo Cristo. Los sucesores no debían ni podían convertirse en apóstoles, al menos no en el sentido que la palabra tiene en el Nuevo Testamento. Tampoco los apóstoles eran obispos entendida la palabra en su preciso sentido. Al hablar de «sucesión apostólica» se alude a la pervi-

vencia del poder de predicar y de administrar los sacramentos y del poder disciplinar dentro de la Iglesia, pero no a la pervivencia de los apóstoles en cuanto tales.

4. Aunque no constara formalmente en la Escritura era natural que la tarea confiada a los apóstoles debiera sobrevivir y ser continuada por los sucesores. La tesis de E. Brunner y de otros teólogos protestantes afirmando que la autoridad de los apóstoles pasó a las comunidades es un grave malentendido; también lo es la razón que aducen, de que la autoridad radica en el don, en el contenido, del que son recipientes los apóstoles. Pasan por alto un elemento decisivo; pasan por alto que los apóstoles habían sido constituidos representantes y plenipotenciarios de Dios y tenían, por tanto, una autoridad que les competía por sí mismos y no por el don que les había sido hecho. Es cierto que tienen su autoridad por el don, pero el portador de la autoridad no es el don sino el apóstol que transmite y transfiere autoritariamente el don. Los apóstoles tienen esa autoridad por un acto de la voluntad de Cristo. Es Cristo quien les constituye en apóstoles; sin su expresa constitución no son sus plenipotenciarios. La palabra que dirigen a las comunidades es obligatoria porque la predicán ellos, que son los plenipotenciarios de Cristo. El don que transmiten es conferido por autorizados portadores. Por tanto, para que la palabra pueda seguir siendo predicada autoritariamente y pueda ser «puestos» los signos eficaces, se necesita un plenipotenciario, un autorizado para predicar autoritariamente. Es evidente que los apóstoles estuvieron dominados por ese convencimiento, ya que por su parte constituyen de nuevo mensajeros, para que continúen lo que los apóstoles tenían que hacer.

5. La teología protestante ha planteado la cuestión de que en momentos y problemas decisivos como el de la discusión sobre la validez o no-validez de la ley ritual viejotestamentaria y sobre su necesidad para salvarse, los apóstoles no impusieron su autoridad jurídica sino que se inclinaron ante la fuerza del Espíritu que hablaba por boca de Pablo. Vamos a ver detenidamente esta cuestión: el problema fué tratado entre Pablo y los apóstoles de Jerusalén en el llamado Concilio apostólico de Jerusalén (cfr. este mismo párrafo, art. 5, núms. 3-7). Las opiniones entrechocaron violentamente. Los cristianos de Jerusalén se inclinaban a imponer como obligatoria a los gentiles convertidos la antigua ley ritual, como que fue-

ra necesaria para salvarse. San Pablo defendió decididamente la opinión contraria. Vió que su trabajo misional era puesto en peligro e incluso destruído (*Gal. 2*), si se exigía que los gentiles se sometieran a la ley de la circuncisión. La polémica había irrumpido violentamente en Antioquía. Pablo y Bernabé se fueron a Jerusalén para tratar el asunto con los antiguos apóstoles. Los *Hechos de los Apóstoles* (15) no cuentan las discusiones en que se aclararon los pros y los contras. Sólo narran la postura de las dos primeras figuras de la Iglesia de Jerusalén—Pedro y Santiago—y el texto de la decisión. La reunión es dirigida por Santiago. Pero Pedro aparece como primero y se sitúa decididamente a favor de la libertad de los gentiles convertidos. Apoya su posición en el caso del centurión Cornelio (*Act. 10, 1-11, 1-18*), a quien él mismo admitió en la Iglesia sin previa circuncisión y por expreso mandato de Dios. Dios mismo instruyó a Pedro en sueños y le hizo ver que no debía hacer distinciones entre circuncisos e incircuncisos. Pedro, que era miembro de la Iglesia-madre de Jerusalén, había sido precisamente elegido por Dios para recibir en la Iglesia a los gentiles sin imponerles la carga de la ley ritual judía. En su discurso Pedro se dirige clara y decididamente contra los fanáticos de la circuncisión y les dice que era tentar a Dios querer obligar a los gentiles convertidos a circuncidarse contra la expresa voluntad de Dios mismo. La autoridad de Pedro y las razones que hace valer obligan al asentimiento de todos. Bernabé y Pablo contaron entonces los milagros mediante los que Dios había sancionado su actuación entre los paganos. Después toma Santiago la palabra; también para él el bautismo del pagano Cornelio ordenado por Dios mismo es un argumento de que Dios llama también a los gentiles al nuevo pueblo de Dios. Dios mismo ha ordenado la misión entre los gentiles. Santiago termina su alocución haciendo una propuesta en parte positiva y en parte negativa. La parte negativa es la tesis misma de Pedro de que no se debe molestar a los gentiles convertidos con más cargas, es decir, no se les debe obligar a circuncidarse ni se les debe imponer la ley ritual judía. En la parte positiva expresa el deseo de que los gentiles convertidos tengan algunas limitaciones en sus costumbres por consideración a su hermanos judío-cristianos. La propuesta de Santiago es elevada a resolución por los apóstoles y los ancianos bajo el acuerdo de la comunidad. El enviará a los antioquenos, entre quienes nació la polémica, esta resolución por escrito y en manos de dos varones que tienen puestos directivos en la comunidad de Jerusalén; en esta

carta son reprendidos duramente los judaístas que intranquilizaron a los gentiles convertidos de Antioquía, Bernabé y Pablo, en cambio, son alabados. La proposición más importante dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias: Que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien» (*Act.* 15, 28-29).

Si se observa imparcialmente todo el proceso tal como es contado en los *Hechos de los Apóstoles*, se verá que la autoridad de Jerusalén no se sometió a la fuerza espiritual del apóstol Pablo, sino que se intentó en discursos y réplicas investigar la verdadera intención de Dios. Pedro y Santiago no pertenecían a los judaístas sino que desde el principio defendieron la misma opinión que Pablo y Bernabé; especialmente Pedro opinaba casi exactamente lo mismo que Pablo; incluso había preparado el camino a la misión de los gentiles. Para el tratamiento de la cuestión en lo sucesivo fué norma la decisión de los apóstoles y presbíteros. Esto es lo que importa. Sería inexacta la idea de la autoridad apostólica entendida como institución sin contenido y puramente formal; evidentemente y por esencia se refiere a determinados contenidos; por ellos existe y no por sí misma. Dios mismo y Cristo determinaron los contenidos para que era establecida. Se trata, por tanto, de reconocer la revelación hecha por Cristo. En las deliberaciones del concilio apostólico de Jerusalén se trabajó para lograr ese reconocimiento. Pablo y Bernabé contribuyeron esencialmente a ese logro, pero no contribuyeron menos Pedro y Santiago. Autoridad divina no significa lo mismo que iluminación divina. Pero el hecho de la obligatoriedad de las decisiones no depende de la decisión de Pablo, sino de la decisión jurídico-formal del concilio apostólico. Lo normativo fué, en definitiva, la autoridad de los apóstoles: era una autoridad jerárquica y canónica. Sólo por malicia puede negarse ese hecho.

La noticia que San Pablo da del proceso en *Gal.* 2 coincide en lo esencial con *Act.* 15. En la epístola a los Gálatas (2, 1-10) se dice que en Galacia como en Antioquía (*Act.* 15) habían empezado a aparecer tendencias judaizantes; tenían muchos adictos en Jerusalén; eran «falsos hermanos» que se habían introducido furtivamente. Para defender la libertad de los cristianos que son liberados de la esclavitud por la fe y el bautismo en virtud de la redención de Cristo, fué San Pablo a Jerusalén como cuenta en la epístola. De acuerdo

con los doce hizo frente contra el peligro de judaización del Evangelio. Se trata de una decisión sumamente importante: judaísmo o cristianismo. San Pablo dice con pasión que no cedió ni un momento; la verdad del Evangelio debía mantenerse; sólo eso le había sido impuesto «por los que eran algo»; los Gálatas mismos habían visto que a él le había sido confiado el Evangelio entre los gentiles, como a Pedro le había sido encargado predicarlo entre los judíos.

No es posible dudar de que San Pablo reconoció de hecho la autoridad de los doce en su viaje a Jerusalén y en las deliberaciones habidas en el concilio. Le importaba que los apóstoles, destacados durante la vida terrena de Jesús y después de su resurrección—sobre todo Pedro—estuvieran de acuerdo con él. Por otra parte quería evitar en todo caso la impresión de que él hubiera recibido su misión de manos de los doce: su misión le había sido directamente confiado por Cristo. En la epístola a los Gálatas aparece evidente también que San Pablo no necesitó convencer a los «que eran algo». Cuando dice que Pedro fué destinado para misionar a los judíos habla en general, pues Pedro fué precisamente el primero que administró el bautismo a un gentil sin obligarle a circuncidarse. Pero en la epístola se ve claro también que en opinión de San Pablo la decisión de las autoridades de Jerusalén tuvo gran importancia para la tranquila continuación de la misión de los gentiles. Por eso se preocupó de ella. La epístola a los Gálatas lejos de negar la autoridad jurídica de los doce, da testimonio de ella (véase este mismo párrafo, art. 5, núms. 5-10).

Muchas veces se ha contrapuesto la noticia del concilio apostólico que San Pablo da en la epístola a los Gálatas a la narración de los *Hechos de los Apóstoles*. Algunos investigadores hasta vieron en las diferencias una razón para suponer que se trataba de acontecimientos distintos. Pero esta tesis no ha podido imponerse. «Cuando se sabe que la noticia de los *Hechos de los Apóstoles* no es una reproducción protocolaria y completa de lo que ocurrió en Jerusalén y que *Gal. 2, 1-10* es una apasionada autodefensa del Apóstol que no hace más que destacar y acentuar determinados hechos, ambos textos pueden ser conciliados sin forzarlos, ya que coinciden en los puntos capitales y las diferencias no fuerzan ni a sospechar de la fidelidad histórica de los *Hechos de los Apóstoles*, ni a suponer la prioridad de *Gal.*» (A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938, 109). Durante mucho tiempo la crítica liberal puso en duda la autenticidad histórica de los *Hechos de los Apóstoles*, pero actualmente el libro es tenido por fidedigno en la mayoría de la exégesis crítica (Wikenhauser, 13-18).

La diferencia fundamental está en que según la narración de la epístola a los Gálatas al evangelio paulino predicado entre los gentiles le son reconocidos los mismos derechos solemne y formalmente y sin condiciones;

según los *Hechos de los Apóstoles* es cierto que es reconocido, pero se imponen a los gentiles algunas limitaciones—«cláusula de Santiago»—de las que no habla la epístola a los Gálatas. Se dice que San Pablo tuvo por imposible el dar su consentimiento a esta cláusula. Sobre esta cuestión hay que tener en cuenta que el punto de gravedad del decreto de Jerusalén no está en la cláusula, sino en la liberación del deber de la circuncisión; esto era un acontecimiento de mayor importancia y ahí está el carácter fundamental de la decisión. La cláusula por su parte tiene carácter disciplinar; cumple una finalidad determinada—servir a la paz y concordia dentro de las comunidades—y no acentúa de ninguna manera la necesidad de la ley ritual para salvarse. Es evidente que el decreto de Jerusalén fué entendido así por San Pablo y por los antioquenos. San Pablo aceptó la cláusula de Santiago en el sentido de que había de tener consideración con los judíos convertidos al cristianismo y él mismo dice frecuentemente a pesar de su actitud fundamental que quiere tener consideración con los sentimientos y costumbres de los judío-cristianos. Así dice, por ejemplo, que quiere ser gentil para los gentiles y judío para los judíos (*1 Cor.* 9, 19). Permitió que Timoteo se circuncidara (*Act.* 16, 3); se portó consideradamente con los judíos. Sólo cuando la circuncisión es exigida necesariamente como medio imprescindible para salvarse, se rebela y lo rechaza; por eso no permitió que Tito se circuncidara (*Gal.* 2, 3).

El decreto de Jerusalén no fué proclamado en todas partes, sino sólo en la iglesia antioquena y comunidades hermanas, aunque según *Act.* 16, 4 fué también proclamado en Derbe, Listra e Iconio. El decreto, al admitir la cláusula de Santiago, quiso evidentemente regular las relaciones entre judíos y gentiles convertidos al cristianismo en los dominios de Siria y Cilicia en que había muchos judíos. San Pablo no proclamó el decreto en sus demás terrenos de misión porque la situación era completamente distinta (A. Wikenhauser, 109-111).

6. Hemos, pues, mantenido la tesis de que para la autoridad propia de los apóstoles es determinante su constitución por Cristo en representantes y autorizados o plenipotenciarios suyos. La autoridad sólo se logra por un acto de nombramiento. La cuestión no es, por tanto, si los apóstoles transmitieron el Evangelio a las comunidades y en consecuencia las confirieron su autoridad—planteado así es una pseudocuestión—, sino que consiste en si los apóstoles por su parte nombraron varones para que les continuaran en lo que ellos—apóstoles—habían hecho: predicar el Evangelio con autoridad. Sobre este tema hay que decir que la ley del comienzo es la continuidad. Si a los comienzos había una serie de varones «separados» y elegidos de entre el pueblo, que debían predicar el Evangelio y misionar los pueblos, no se entiende por qué este modo establecido por Cristo tenía que ser temporalmente limitado. Y, además, si la nueva comunidad fundada por Cristo necesitaba en la época de su fundación un guía y jefe, un portador de la autoridad, en su

desarrollo posterior seguirá necesitando de pastores. Por tanto, la voluntad de Cristo es que los apóstoles tengan sucesores, incluidas la institución del apostolado y la misión confiada a los apóstoles. El nombramiento de sucesores no es, pues, más que la explicación histórica del apostolado. Sería absurdo limitar a la época apostólica la dirección de la nueva comunidad confiada a los apóstoles. Es comprensible que al principio apenas apareciera la dirección jurídica y que la palabra viva y el espíritu de Cristo obraran y garantizaran en la época del primer amor la unidad de los cristianos; pero cuanto más se desarrollaba la comunidad, cuanto más numerosos eran sus miembros y cuanto más palidecía el espíritu animado del principio, tanto más necesario era el orden, imposible sin una mano ordenadora. La limitación de la autoridad apostólica a los tiempos primitivos sólo sería comprensible suponiendo que Cristo contó con su inminente venida y no se preocupó de los tiempos postapostólicos, por que la Iglesia iba a dejar de existir; pero este supuesto—como hemos visto—es contrario a la Escritura y, por tanto, no es evangélico. O. Cullmann reconoce ya (en contraste con el escatologismo de A. Schweitzer y otros) que Cristo quiso que la Iglesia existiera un tiempo indefinidamente largo.

7. La idea de la transmisión de los poderes de oficio estaba por decirlo así en el ambiente ya que desempeña un gran papel en el antiguo mundo bíblico (E. Stauffer, *Theologie des NT*, 1948, 4.^a ed., 17, 215). Moisés recibió de Dios su oficio de mediador; por tanto, era único; pero designó a Josué para sucesor suyo (*Num.* 27, 18). Los maestros de Israel se sientan en la cátedra de Moisés. Jesús no se distanció de este principio, sino que lo reconoció (*Mt.* 23, 6). Los apóstoles procedían de este mundo del antiguo pueblo de Dios y traspasaron sus estructuras a la Iglesia, cuyo principio y núcleo eran ellos mismos. Véase J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (1931) 152.

Ni el Nuevo Testamento ni la situación postapostólica justifican la opinión, defendida por O. H. Turner y E. Caspar, de que en los primeros siglos de sucesión no significaba directamente la serie de personas sino la unidad interna de la doctrina y su transmisión, o mejor, su recepción de mano en mano. Por muy importante que sea la unidad doctrinal la unidad con Cristo aparece también patente en la celebración de la liturgia sacramental y en la disciplina comunitaria. Esta triple unidad es garantizada por la serie de varones auto-

rizados que siguen a los apóstoles. Tanto las epístolas pastorales de San Pablo como los testimonios de la época postapostólica (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Justino, mártir) nos confirman que el oficio eclesiástico es la garantía de la tradición apostólica. Parece justamente una seguridad contra los peligros de la fe provenientes sobre todo del gnosticismo. El hecho de que se confeccionen listas de obispos (Ireneo, Hegesipo) para documentar su relación con los apóstoles prueba la importancia del oficio eclesiástico; este hecho corresponde también a la tradición judía (y menos al ejemplo de los círculos filosóficos helenísticognósticos) que conservaba las listas de sumos sacerdotes de Jerusalén; los judíos solían argumentar con pruebas deducidas de la ley y de la sucesión de los sumos sacerdotes. No es, pues, la doctrina lo que garantiza la relación con los apóstoles sino viceversa: la relación con los apóstoles garantiza la rectitud de la doctrina. La rectitud de la doctrina es garantizada por la rectitud de la persona. El problema de la sucesión no puede ser resuelto desde el punto de vista objetivo, sino sólo desde el punto de vista personalista.

Desde el principio fué viva la idea de la sucesión personal apoyada en la reflexión de que lo que es necesario al principio es más tarde inevitable: dice S. Clemente de Roma por los años 96-97 en su Carta a los Corintios: «Los apóstoles nos han predicado lo que recibieron de Jesucristo, el Señor; pero Jesucristo fué enviado por Dios. Ellos predicaron en los campos y ciudades y nombraron a sus primogénitos después de probar su espíritu (cfr. *I Tim.* 5, 22) para obispos y diáconos de los futuros creyentes... Nuestros apóstoles supieron por nuestro Señor Jesucristo que surgiría la polémica en torno al nombre de obispo (en torno al oficio episcopal). Por eso les nombraron con clara previsión y les dieron el correspondiente poder, para que cuando ellos murieran, otros probados varones se hicieran cargo de su servicio.» Clemente dice en este texto lo que ya San Lucas había subrayado (*Act.* 20, 19) y había sido penetrantemente destacado en *II Tim.* 3, 1; *I Pet.* 3, 3, y *Jo.* 17 (H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt in den ersten drei Jahrhunderten*, 1954, 168). Cfr. O. Karrer, *Um die Einheit der Christen*, 1954, 147-153.

La continuación de la misión y del poder fué, pues, evidente para los varones designados por Cristo; no podían tener otra idea debido a su tradición viejotestamentaria; no era, por tanto, necesario que Cristo les instruyera expresa y especialmente a ese respecto, o,

por lo menos, a los narradores del Nuevo Testamento no les pareció necesario hablar de ese adoctrinamiento, ya que lo evidente no necesita ser dicho ni explicado.

8. Además de esta reflexión general hablan a favor de la pervivencia del poder conferido a los apóstoles las tres razones siguientes: Cristo resucitado renovó y confirmó el llamamiento de los doce al apostolado, lo que indica que el nombramiento de los apóstoles para representantes de Cristo no se limitaba a la época de la vida histórica sino que debía prolongarse hasta el eón comenzado y calificado por la Resurrección; durará hasta la vuelta del Señor. Aunque esto ya estaba incluido en el hecho de que era el Resucitado quien confirmaba el llamamiento de los apóstoles, Cristo dice expresamente que estará con los apóstoles hasta la consumación de los tiempos; hasta entonces tendrán que convertir a los hombres en discípulos suyos predicándoles el Evangelio y administrándoles el bautismo. Aunque Cristo se sirve de la institución del *schaliach*, la transforma; en la institución del *schaliach* el mandante envía al mandatario y espera su vuelta; cuando vuelve cesa su encargo o mandato. En la relación de Cristo resucitado y sus *scheleuchim* o apóstoles el movimiento es distinto; Cristo se separa de los apóstoles, sus representantes y ellos se quedan; en este proceso es Cristo, el mandante, quien vuelve; la hora de la vuelta es desconocida pero volverá. Hasta su vuelta los apóstoles tendrán que representarlo. Hasta que vuelva vale lo que valía del *schaliach*: el mandatario es tan bueno como el mandante. Cristo permanecerá entre sus apóstoles ocultamente como su Señor y Mandante, como su Pastor y Protector. Para que las palabras del Señor tengan algún sentido debe haber siempre mandatarios y plenipotenciarios que le representen; la generación de los apóstoles debe ser seguida por otra que continúe lo que Cristo encargó a los apóstoles. Los apóstoles no habrían hecho justicia a su responsabilidad, si no hubieran procurado que a su muerte ocuparan su lugar otros varones, es decir, si no hubieran nombrado sucesores suyos. Para ellos era una obligación hacer esto y el Resucitado se lo había mandado expresa y claramente.

La misión de los apóstoles por encima de su existencia terrena estaba incluida en la parábola según la que «uno al emprender un viaje llama a sus siervos y les entrega su hacienda, dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno...» (Mt. 25, 14-15). La pará-

bola testifica que el Señor nombra representantes suyos para el tiempo de su ausencia, desde su marcha hasta su vuelta. El mandato es válido según la parábola para todo el tiempo que esté lejos. Los apóstoles entendieron el sentido de la parábola y, por tanto, nombraron, para cuando partieran, varones que siguieran representando al Señor. Así nace una serie. Todos los mandatarios siguientes son eslabones de la misma cadena (K. Rengstorf, en: «Kittels Th Wb» I, 430).

9. La segunda razón a favor de la pervivencia del poder y misión de los apóstoles está en estrecha relación con la anterior: en el llamado gran mandato de misión Cristo dice a sus apóstoles que prediquen el Evangelio a todos los pueblos y antes de la Ascensión les manda ser sus testigos hasta los confines de la tierra (*Act. 1, 8*). Para que estas palabras tengan plenitud y no sean vacía charlatanería tienen que haber sido dirigidas a los apóstoles en cuanto portadores de una institución, de un oficio, y no en cuanto individuos. Por tanto, también aquí llegamos a la conclusión de que, cuando Cristo pronunció estas palabras no se refería sólo a los que estaban delante de El, sino a la serie invisible e incalculable que recogería y continuaría de generación en generación la institución de los mandatarios terrenos encabezada por los apóstoles.

10. La tercera razón a favor de la pervivencia del poder apostólico es el llamamiento del apóstol Pablo. El Señor glorificado, al elegir al apóstol Pablo, llama a un apóstol aparte de los doce. San Pablo pudo tener conciencia de ser un representante de Cristo de igual linaje que los primitivos apóstoles. Frente a las dudas respecto a su apostolado puede decir que ha visto al Señor y ha sido directamente enviado por El. «¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor?» (*1 Cor. 9, 1*; más detalladamente en este mismo parágrafo, art. 5). El llamamiento de San Pablo demuestra que la voluntad de Cristo no quiso limitar el poder apostólico al instituto de los doce, sino extenderla y continuarla más allá de ellos para asegurar y fomentar su obra. Es cierto que San Pablo fué el último llamado al apostolado, pero no fué el último llamado a las tareas apostólicas. El mismo eligió varones para que fueran su ayuda en la predicación del Evangelio y en la dirección de las comunidades. Cfr. § 170.

11. La estructura fundamental de la Iglesia encarnada en los doce debía durar hasta que la Iglesia misma fuera transfigurada a su figura de gloria. Cuando Cristo confiere a sus apóstoles tareas y poderes crea instituciones de oficio y autoridad en las que quiere cumplir para siempre la misión que el Padre le confió. Estas «misiones»—como El llamaba preferentemente el nombramiento oficial de los apóstoles—, tuvieron que ser sumamente importantes y queridas por El. «Por eso todas las decisivas palabras que pronunció en esta ocasión—en cuanto nos ha sido transmitido—tienen una resonancia especial. Es como si hubieran sido dichas desde una enorme lejanía; hay pathos profético en su voz. Sin querer se tiene la impresión de que tenía ante sus ojos no sólo a las personas individuales y perecederas de sus apóstoles, sino a todo el rebaño de los enviados en quienes habrían de apoyarse sus tareas a lo largo de todos los tiempos. En un momento y de una vez los había agrupado a todos y estaban allí ante su alma. A lo largo del tiempo crecerá mucho su número; ahora no son más que doce pero después serán muchos miles; también cambiará su carácter personal; a veces serán traidores, como el que todavía recuerda, y a veces serán santos, pero no tiene en cuenta esas diferencias de tiempo y de personas, sino que contempla el oficio santo y lleno de responsabilidad que todos llevan en sus manos; eso significa la maravillosa promesa tan segura del futuro: yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. No le importa si será pronto o tarde ese día del fin determinado por Dios en su eterno consejo; mil años son como un día; tampoco le importa cuántas serán las personas que llenarán el intervalo entre aquella hora del monte de Galilea y su vuelta. Sólo ve el rebaño de los portadores del oficio, de los enviados y autorizados que está ante El; a ellos se dirige y con ellos quiere estar para siempre. Así se entiende que en aquella hora de la «misión» dijera a los apóstoles cosas que ellos no iban a presenciar personalmente, sino sólo en cuanto colegio jurídico: la ruina de Jerusalén, las futuras catástrofes de los pueblos, la angustia del fin de los tiempos; los oficios que ha creado y el santo pueblo de Dios—la Iglesia—a cuyo servicio están esos oficios vivirán y lo sabrán todo; los oficios y la Iglesia es lo que Cristo ve ante El como una personalidad individual en todo el futuro. En el ámbito de la vida natural la especie vive en la corriente de los individuos, que llegan y pasan, pero que soportan y comportan la especie en su continua relación; y así vive la Iglesia de Cristo en el fluir de los individuos

que pertenecen a ella a través de los tiempos. Así pervive para siempre el colegio de los doce que adoctrina y consagra a los pueblos: así pervive Pedro como hombre-roca, sobre quien se edifica la Iglesia, mientras que el hombre individual en quien la roca se manifiesta puede tener cien nombres a lo largo de la historia del mundo. La organización, el sistema de poderes divinos y los organismos de su estructura social según la medida y grados de los poderes concedidos... esto es lo que llena los tiempos y vive todos los destinos y todas las tentaciones y tribulaciones de todos los tiempos» (P. Lippert, *Die Kirche Christi*, 104-107).

12. También el modo de transmisión de poderes dentro de la serie que sucede a los apóstoles está directa e indirectamente atestado en la Escritura. Cristo no constituyó a los apóstoles mediante un signo externo. Fué suficiente su palabra. En cambio los apóstoles se sirvieron de un signo externo para nombrar sucesores suyos: la imposición de manos. El testimonio indirecto consiste en que la transmisión de poderes espirituales se hacía en el Antiguo Testamento y según la costumbre judía imponiendo las manos. Encontramos testimonios directos en todos los textos que nos hablan de la transmisión de poderes mediante la imposición de manos y la oración (*Act.* 6, 6; 18, 2; 14, 15; *Tit.* 1, 5; *I Tim.* 5, 22; 4, 14; *II Tim.* 1, 6). El hecho de que la comunidad participara en el nombramiento tiene el sentido de designar y determinar el destinado al oficio. La transmisión de poderes era hecho por los apóstoles o por sus sucesores en el oficio.

Sobre la tesis defendida por Lutero de que la comunidad puede nombrar portadores de un oficio eclesiástico dice W. Stählin (*Von göttlichem Geheimnis*, 1936, 101): «Como en definitiva los portadores y jefes del oficio espiritual—los obispos—se negaron a renovar la Iglesia, Lutero no vió otro camino que constituir el oficio a partir de la comunidad y de la misión sacerdotal de cada cristiano. Contra la natural objeción que él mismo se hizo, por supuesto, de que la comunidad no era capaz de examinar la doctrina ni... de rechazar a los predicadores falsos, se consoló Lutero con una doctrina social de entonces, según la cual los derechos de una comunidad deben ser medidos según sus mejores miembros. Lutero mismo buscó cada vez con más ahinco la fundamentación del oficio en una autoridad independiente de la comunidad. Lo que tiene sentido en cuanto derecho de necesidad e incluso puede ser prácticamente viable en un caso extraordinario, expresado como principio teológico, destruye necesariamente el oficio y la comunidad misma.» De hecho la Sagrada Escritura no conoce ese modo de transmisión de poderes de que habla Lutero.

La teología protestante actual defiende la opinión de que los poderes pueden ser transmitidos también por medio de la palabra; esta tesis no tiene apoyo posible en la Sagrada Escritura. O. Kar-
rer, *o. c.*, 158-171.

Artículo décimo

LLAMAMIENTO DE PEDRO: FUNDAMENTACION DEL PRIMADO

Elección, misión y autorización afectan a todos los miembros del instituto apostólico de los doce. Pero sobre uno de ellos se agolpa la misión y el poder de un modo especial. Simón Pedro fué preferido por Jesús a los demás apóstoles en distintas ocasiones. Esto es tanto más extraño cuanto que humanamente era otro quien estaba más cercano a Jesús—Juan—, y Pedro por su parte no había demostrado ninguna cualidad de las que suele nacer la preferencia. Su impulsividad era el presupuesto de su animación y decisión, de su iniciativa y valentía, pero a esas cualidades se unía una inclinación a las palabras y obras precipitadas y sin reflexión. El hecho de que Pedro obtuviera una duradera preferencia dentro del círculo de los apóstoles es un impenetrable misterio fundado en el libre consejo de Dios, para el que no hay explicación posible.

En los evangelios Pedro aparece desde el principio como el que dirige la conversación, como el primero que habla (el que lleva la voz) (*Mc.* 8, 29; *Mt.* 18, 21; *Lc.* 12, 41; 9, 5; *Jo.* 6, 67) entre los demás. En las listas de apóstoles de los Sinópticos siempre es citado en primer lugar (*Mc.* 3, 16-19; *Mt.* 10, 1-4; *Lc.* 6, 12-16; *Act.* 1, 13). Su importancia especial se expresa también en la fórmula «Pedro y los suyos» (*Mc.* 1, 26; *Lc.* 9, 32; *Mc.* 16, 7). Es Pedro quien quiere retener a Jesús cuando se escapa a la soledad (*Lc.* 5, 1-11; *Mc.* 1, 36); él es quien plantea a Jesús el problema de la recompensa en la otra vida (*Mc.* 10, 28), quien quiere disuadir a Jesús cuando habla de su muerte, por lo que se gana una dura reprensión (*Mc.* 8, 32); él es quien camina sobre las olas hacia Jesús que viene andando por el agua (*Mt.* 14, 28-32). Junto con Santiago y Juan pertenece al círculo de los más íntimos (*Mc.* 5, 37; 9, 2; 14, 33; cfr. también *Jo.* 18, 10; *Mc.* 14, 47). Repetidamente se dice que Jesús se quedaba en casa de Simón (*Mc.* 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 33). Los recaudadores de los impuestos del templo se dirigen como la cosa más natural justamente a él (*Mt.* 17, 18-31). A él se le aparece por primera vez,

como resucitado, Cristo crucificado. Justamente este hecho tiene gran importancia.

Hay sobre todo tres textos de la Escritura en que se nos atestigua el llamamiento de Pedro a un puesto especial: *Mt.* 16, 13-19; *Lc.* 22, 31; *Jo.* 21, 15-17.

A. Testimonio de San Mateo

El texto de San Mateo es el argumento católico clásico a favor del primado. Citemos literalmente el texto: «Viniendo Jesús a los términos de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas. Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos. Entonces ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que El era el Mesías» (*Mt.* 16, 13-20).

La narración está añadida a la profecía de la pasión de Cristo. Marcos y Lucas relatan la escena de la pregunta de Jesús sobre quién creen los discípulos que es El y la respuesta de Pedro, pero no refieren la promesa de pleno poder hecha a Pedro según *Mt.* 16, 17-19 (*Mc.* 8, 27-30; *Lc.* 9, 18-21). Dada la importancia fundamental que tiene el texto en la comprensión católica de la Iglesia, es comprensible que se haya discutido y siga discutiéndose violentamente.

1. Sobre la historia de la interpretación del texto

Desde Esteban I la Iglesia antigua interpreta este texto refiriéndolo a Pedro y a la Iglesia: León I desarrolla con plena claridad su aplicación al primado del papa. En la polémica sobre el primado nacida en tiempos de la Reforma, el texto desempeñó un

papel importante. Los reformadores no dudaron de su autenticidad, sino de la interpretación católica. Lutero, Erasmo y Calvino refieren la palabra «piedra» a la Iglesia invisible que descansa sobre Cristo o sobre la fe en El. Según esta opinión Pedro es la roca, en cuanto que reconoció el mesianismo de Jesús. La Iglesia está, pues, fundada en la fe que Pedro realizó y confesó en aquel momento. El protestantismo se atuvo a esta interpretación hasta el siglo XIX, sin discutir la autenticidad del texto. Incluso David Fr. Strauss y Ferd. Christian Bauer opinan que el texto pertenece al núcleo original del evangelio de San Mateo.

Pero en los últimos decenios del siglo XIX ocurrió un gran cambio; se empezó a impugnar la autenticidad del texto, mientras que se empezó a tener por única posible la interpretación católica. Las teorías sobre el modo de infiltrarse el texto en el evangelio de San Mateo son distintas. La más radical habla de una interpolación posterior a fines del siglo II. Según esta tesis no fué el texto de San Mateo lo que creó el papado, sino que fué el papado lo que dió origen al texto de San Mateo. K. L. Schmid en el *Kittels Theologisches Wörterbuch* III, 523, dice que esta tesis es demasiado grosera para ser tomada en serio. Actualmente la mayoría de los teólogos protestantes admiten de hecho la autenticidad del texto e incluso que se trata de palabras de Jesús. Sin embargo, hay algunas significativas excepciones. H. von Campenhausen (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, 140) opina que se debe renunciar totalmente a tener a Jerusalén por patria de esta perikope y que la promesa debe ser explicada por la retrospectión de una comunidad no palestinense que veneraba a Pedro. Otros teólogos protestantes opinan que el texto pertenece al evangelio de San Mateo (autenticidad literaria) pero que no transcribe palabras de Cristo sino que las palabras fueron creadas por la comunidad y aplicadas a la posición real que San Pedro ocupaba. A este resultado creyeron tener que llegar algunos representantes del método histórico-formal.

2. Autenticidad del texto

a) Veamos la cuestión de la autenticidad. Las razones aducidas contra la autenticidad del texto son enumeradas por A. L. Schmid, *o. c.*, 524; son cuatro: Cristo no pudo decir las palabras que San Mateo le atribuye porque no quiso fundar ninguna comunidad

religiosa, porque es imposible que dijera la palabra «ekklesia», que de hecho puede decirse que no aparece en el Evangelio (argumento estadístico), porque creyó en la inminente parusía (argumento escatológico), porque no hubiera podido elegir al infiel e inconstante Pedro para fundamento rocoso de la Iglesia (argumento psicológico) y, finalmente, porque Pedro no tuvo en la primitiva Iglesia el puesto que debería haber tenido según el evangelio de San Mateo (argumento de la historia de la Iglesia). Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche* (Uppsala, 1932) 157-182.

b) A favor de la pertenencia del texto al evangelio de San Mateo, es decir, a favor de la autenticidad literaria hablan las siguientes razones: todos los antiguos manuscritos y todas las traducciones antiguas contienen el texto *Mt.* 16, 17-19; es además citado por Tertuliano, Cipriano y Orígenes, por decir sólo las fuentes más antiguas. Aunque Ireneo y Justino, mártir, citan el texto sin el versículo 18, el hecho no es ningún argumento en contra ya que ambos autores lo citan en un contexto cristológico y no eclesiológico; no tenían, pues, razón alguna para citar el versículo 18. Muchos investigadores protestantes reconocen esto.

Por razones internas hay que suponer que el texto pertenece al evangelio de San Mateo y que nació en Jerusalén, ya que el texto tiene en su totalidad colorido armenio. Según Harnack hay pocos textos del Evangelio que dejen traslucir tan claramente en su forma y contenido su fundamento arameo (semítico), como este trozo estrictamente cerrado (*Berliner Sitzungsberichte*, 1918, 63).

El texto contiene los siguientes semitismos: la expresión «carne y sangre» que es una descripción corriente del hombre. Cristo quiere, por tanto, decir que Pedro le ha reconocido como Mesías no por su natural capacidad humana, sino gracias a una revelación celestial.

La palabra *barjona* (hijo de Jonás, de Juan) apunta a la misma patria palestinese. El manojito de llaves es, en las costumbres viejotestamentarias y judías, símbolo del administrador que representa al señor de la casa. El juego de palabras roca y hombre de roca sólo es posible en hebreo o arameo, porque la palabra sólo tiene doble sentido en esos idiomas. La fórmula «puertas del infierno» y la expresión «atar y desatar» son también características del arameo.

c) Las objeciones contra la procedencia de las palabras de boca de Cristo no son concluyentes. Ya hemos demostrado que Cristo

quiso fundar una Iglesia. No hay, pues, ninguna razón objetiva que nos impida suponer que Cristo habla en este texto de la comunidad que va a fundar. Las palabras se ajustan perfectamente a la situación. Claro que Cristo no pudo usar la palabra *ekklesia*, pero correspondía a su intención total el usar la palabra aramea o hebrea correspondiente. Podía usar el término *kahal* y la palabra *kenishta*; esta última significa un grupo cerrado en sí, que se reúne en torno a una persona y se separa claramente de los demás. Antes hemos indicado que Cristo usa las expresiones «rebaño», «mi rebaño», «mis ovejas» y «mis corderos» para expresar su intención de fundar una Iglesia.

Las objeciones fundadas en el carácter de Pedro se apoyan en un radical malentendido. El llamamiento de Pedro no puede ser entendido ni psicológica ni antropológicamente: sólo puede ser explicado teológicamente. Todo lo demás sería racionalismo puro que impediría el acceso al Evangelio. El hecho de que Pedro fuera destinado a una posición especial es tan poco racional como el hecho de que Israel fuera elegido por Dios para pueblo suyo; es un misterio del incomprensible consejo divino. Por lo demás no estaría justificado acentuar excesivamente las debilidades de Pedro; tenía un carácter valiente, abierto, impulsivo, recto y fogoso.

Los teólogos protestantes que aseguran por una parte que el texto de San Mateo es una invención de la comunidad y afirman por otra que Pedro no tuvo en ella el rango que debería haber tenido según el texto de San Mateo, se contradicen a sí mismos. San Pablo atestigua claramente que Pedro tuvo una consideración especial, pero también los *Hechos de los Apóstoles* dan testimonio de la posición especial de Pedro. Más tarde hablaremos de este tema detenidamente; ahora sólo vamos a decir un par de cosas. Es evidente que Pablo reconoce a Pedro como *kepha*, como roca de la Iglesia (*Gal.* 1, 18). Por mucho que acentúe San Pablo la independencia y autonomía de su apostolado, entre líneas confiesa que la roca es Pedro y no él. Atribuye esta función a Simón y no por sus cualidades humanas; expresamente dice que no le interesa lo que hayan sido Simón y los otros antes de ser llamados por Jesús resucitado (*Gal.* 2, 6).

En los *Hechos de los Apóstoles* se refleja de muchas maneras la actividad directora de Pedro en Jerusalén; no es autócrata, pero se destaca claramente. Los *Hechos de los Apóstoles* dibujan su activi-

dad sobre el fondo de los doce (8, 4; 6, 2), pero es Pedro quien importa (8, 14).

No hay, pues, ninguna razón contra la autenticidad de *Mt.* 16, 17-19. No ha podido ser impugnada hasta ahora.

d) No es ninguna objeción contra la autenticidad el hecho de que el texto decisivo falte en Marcos y Lucas. Esta característica de uno de los sinópticos no puede ser puesta en duda por el hecho de ser una característica. Si Marcos y Lucas no transcribieron el proceso, debieron tener razones para ello. El hecho de que, en Marcos y Lucas, Jesús ni confirme ni rechace la confesión mesiánica de Pedro, sino que diga que no hablen con nadie de ello, es insatisfactorio. Jesús había provocado con su pregunta la respuesta de los discípulos y, por tanto, debía tomar posición ante ella. La confesión de Pedro a favor de la misión mesiánica de Jesús provocó una tensión a la que no se hace justicia en la regla de conducta frente al pueblo que se añade inmediatamente en Marcos y Lucas (P. Gaechter, *Die Welt des Mathias*, en: *ZkTh* 71 (1949) 330). En cuanto que Cristo mismo no da testimonio positivo de su mesianismo la noticia es un torso. No es el plus de San Mateo sino el silencio de San Marcos lo que necesita explicación (Lagrange). R. Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1931, 2.^a ed., 76) dice que no es San Mateo quien es sospechoso de haber añadido algo, sino que San Marcos es sospechoso de haber silenciado algo y de haber mutilado la *perikope* unitaria que forma una totalidad indivisible. Según esta explicación quien ofrece la narración exacta es San Mateo y no San Marcos o San Lucas.

Pero esta última argumentación no parece concluyente ni a los exegetas católicos ni a los protestantes. Muchos suponen que San Mateo agregó a San Marcos este texto que le había sido transmitido aisladamente y lo hizo porque no encontraba para él lugar más apreciado. La confesión de Pedro y la profecía de la pasión formarían una unidad rota por el texto del primado. La profecía de la pasión sería la verdadera respuesta a la confesión mesiánica de Pedro; en ella corregiría Jesús las ideas mesiánicas del apóstol, ya que tanto Pedro como los demás apóstoles se habían hecho una falsa idea del mesianismo de Cristo. Sería entonces imposible entender esta escena como una unidad lógica con la promesa del primado. En ningún caso hubiera podido Cristo llamar bienaventurado a Pedro por su confesión mesiánica e inmediatamente después reprenderle de una

forma tan dura. Por tanto, el texto de la promesa del primado no estuvo originariamente en el lugar en que San Mateo lo ofrece. El hecho de que San Marcos silenciara palabras tan importantes no sólo para Pedro sino para la primitiva Iglesia es comprensible, suponiendo que San Mateo introdujo el texto en San Marcos (J. Schmid). En esta explicación el texto sigue siendo tenido como original de Jesús y se conserva su historicidad. Sólo que no sabríamos en qué situación histórica fueron pronunciadas las palabras del texto. O. Culmann opina que Jesús pronunció esas palabras dirigidas a Pedro en la última cena. Otros cuentan con la posibilidad de que fué el Resucitado, el Cristo pascual, quien prometió por vez primera a Pedro el primado. Otros no excluyen la idea de que Cristo dió a Pedro el nombre de *kephas*, pero que fué la comunidad quien al constituirse creó la promesa del primado interpretando el sentido del nombre Pedro.

Frente a estos supuestos hay que decir que no hay ninguna razón evidente de que la promesa del primado no fuera hecha en la situación descrita por San Mateo. Más bien parece que se ajusta perfectamente al contexto. Pedro había reconocido la dignidad mesiánica de Jesús, pero no había penetrado hasta su más íntima y verdadera cualidad; su conocimiento era imperfecto, pero a pesar de su imperfección había dejado muy atrás la ceguera de los demás discípulos. Por eso mereció Pedro la felicitación. Pero para que no pudiera haber ningún malentendido respecto a la dignidad mesiánica de Jesús, la confesión de Pedro necesitaba ser interpretada por Cristo mismo; es lo que hizo en la profecía de la pasión y en la crítica a Pedro. Véase también G. Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, en: «Theologische Literaturzeitung» 81 (1956), 14.

3. Interpretación del texto de San Mateo

AA. El nombre

Ahora vamos a interpretar el texto. Lo primero que extraña es que Jesús dé a Pedro un nombre nuevo: el nombre de *kephas*. En el Antiguo Testamento se habla varias veces de cambios de nombre. Según la más primitiva representación el nombre no es una etiqueta vacía, sino expresión del ser o de la tarea. El dar nombre es, por tanto, algo serio. La aceptación de un nuevo nombre no ocurría

más que con ocasión de un acontecimiento importante, que debía representar el principio de algo nuevo (cfr. *Gen.* 2, 19; 3, 20; 4, 1; 5, 29; 16, 11; 17, 5; 32, 29; 41, 45; *I Sam.* 1, 20; *IV Reg.* 24, 17; *2 Paral.* 36, 4; *Num.* 13, 9. 17; *Is.* 17, 14; 8, 3; 62, 2; *Os.* 1, 4. 6. 9; *Dan.* 1, 7). También los rabinos daban frecuentemente nombres nuevos a sus discípulos. Sobre este fondo viejotestamentario el cambio de nombre ocurrido en Cesárea de Filipo fué entendido por Pedro y por los demás presentes como un proceso importante que iniciaba una nueva situación. Cuando Jesús da a Simón (Symeon; cfr. *Act.* 15, 4; *II Pet.* 1, 1) el nombre o mejor el sobrenombre de *kephas*, expresa que quiere darle una nueva misión, un nuevo puesto, un oficio nuevo. (No sería imposible que Jesús hubiera dado a Simón el nombre de Pedro al elegirle para apóstol (cfr. *Mc.* 3, 16), pero no es probable y además no tiene importancia). El nombre de Simón no fué sustituido por el de *kephas*, sino que se le añadió, ya que Cristo mismo llama Simón al apóstol hasta el final (*Mt.* 17, 25; *Mc.* 14, 37; *Lc.* 22, 31. 34; *Jo.* 21, 15. 16. 17). Los evangelistas le llaman ordinariamente Simón Pedro (*Lc.* 5, 8; *Jo.* 1, 41; 6, 8. 68) o sencillamente Pedro (San Mateo siempre excepto 16, 18; 4, 18; 10, 2). El nombre no era por entonces corriente ni como nombre propio ni como sobrenombre, por eso es más extraño. Expresa, pues, una misión o función. Es importante que un nombre tan raro se impusiera y que desplazara casi del todo el nombre propio original. La primitiva Iglesia le llama Pedro, primero en la forma aramea *kepha* y después en la forma helenizada *kephas*. Pablo le llama casi siempre (cfr. *Gal.* 2, 7. 8), *kephas* (*Gal.* 1, 18; 2, 9. 11. 14; *I Cor.* 1, 12; 3, 22; 9, 15; 15, 5); para él la palabra es ya nombre propio.

La esencia del nuevo oficio se expresa en el nombre mismo. El nombre significa roca. Pedro tiene, por tanto, la tarea o función de ser roca. El hecho de que la palabra fuera traducida al griego expresa hasta qué punto fué sentida en la primitiva comunidad la función aludida en el nombre *kepha*. Si hubiera sido sentido como un nombre originalmente propio, no habría sido traducido según la costumbre bíblica. También la palabra Pedro era desconocida como nombre propio hasta entonces; por tanto, fué primariamente entendida como designación de una función; de ella resultó el nombre propio. Cfr. Fascher, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, en: «Pauly» (Neue Bearbeitung). Vol. 19 (1938).

BB. Poder y misión de Pedro

Si preguntamos qué misión y función prometió Cristo a Pedro, vemos que en el texto de San Mateo es expresada con un triple símbolo. El primero es el símbolo del cimiento rocoso.

a) Pedro, fundamento rocoso

aa) Pedro debe ser el fundamento rocoso de la Iglesia para que la Iglesia no sea vencida ni violentada por las puertas del infierno. Cristo dice estas palabras a Pedro, porque le ha confesado como Mesías bajo la inspiración del Padre celestial. Como Pedro ha dicho algo de gran importancia, Cristo quiere decirle una palabra de incalculable importancia. El primer grado de lo que Cristo dice a Pedro consiste en atribuirle el papel de fundamento rocoso de la nueva comunidad querida por Cristo. Cristo usa el símbolo del edificar; quiere construir o edificar una Iglesia (cfr. *Jo.* 2, 19; *Mc.* 14, 58; 15, 29; *Act.* 6, 14). Para que la edificación hecha por Cristo tenga duración y consistencia, para que esté sustraída a la ley de la caducidad su fundamento debe ser cimiento de roca. Tal imagen era familiar a los oyentes, ya que en los salmos Dios mismo es llamado la roca que da refugio y abrigo (*Ps.* 31, 3; *Ps.* 18, 3. 5. 6; 71, 3; cfr. *Deut.* 32, 4. 15. 18). Midrasch Tanchuma, comentando *Num.* 23, 9, dice que Abraham es la roca sobre la que Dios ha edificado el mundo (cfr. *Is.* 51, 1). Citemos el texto: «Desde la cumbre de la roca le vi. Vi a los que precedieron la creación del mundo. Semejante a un rey que quiso hacer un edificio. Hizo cavar cada vez más profundo y quiso poner el fundamento (la piedra angular); pero encontró pantanos de agua; y lo mismo en muchos (otros) lugares. Entonces hizo cavar todavía en otro sitio y encontró en el fondo una roca. Entonces dijo: ¡aquí quiero edificar! Y puso el fundamento y edificó. Así intentó Dios crear el mundo y pensó en la generación de Enoch y en la generación de fuego. Y dijo: ¡cómo voy a crear el mundo si estos impíos resurgen y me ofenderán! Pero cuando Dios contempló a Abraham que iba a nacer, dijo: Ved, he encontrado una roca sobre la que puedo edificar y fundar el mundo. Por eso llamó a Abraham roca (*Is.* 51, 1): ved la roca de la que habeis sido tallados.» Cfr. Strack-Billerbeck, o. c., I, 733.

Tampoco el nombre de «casa» aplicado a la Iglesia era una sorpresa para los oyentes, ya que tales denominaciones les eran familiares por el Antiguo Testamento y por el judaísmo tardío; *Rut.* 4, 1; por ejemplo, habla de la casa de Israel. Cuando Cristo dice que quiere construir su Iglesia sobre este fundamento, expresa su intención de edificar una casa nueva y no una comunidad especial dentro del antiguo pueblo de Dios, de la antigua casa de Israel. También la antigua casa de Israel estaba construida sobre piedra, pues Dios había puesto una piedra angular sobre Sión, una roca probada, una preciosa piedra angular que está fundada y fija como la roca (*Is.* 28, 16; cfr. *Deut.* 32, 4; véase Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 239; H. Schmid, *Der heilige Fels. Eine archäologische und religionswissenschaftliche Studie*, 100). Si queremos determinar más en concreto el fundamento rocoso, sólo podemos llamar tal fundamento a Pedro y no a una determinada cualidad suya, como su firmeza de carácter o su fe; es lo que resulta de la interpretación sin prejuicios del texto. El teólogo protestante O. Cullmann, *Petrus*, 233, dice: «Todas las explicaciones protestantes que han querido negar la relación a Pedro son insatisfactorias.»

bb) Como el fundamento puesto a la Iglesia es una persona debemos intentar encontrar en el ámbito personal las funciones que dan a la nueva comunidad firmeza y seguridad, unidad y duración. Es la dirección de la Iglesia confiada a Pedro lo que él realiza en virtud de la autoridad que le ha sido concedida. Pedro está capacitado para dirigir la Iglesia en razón de la promesa de Cristo y no en virtud de sus virtudes naturales.

Como la Iglesia participa de tal dirección está protegida contra el peligro de las puertas del infierno. El infierno (*Scheol*) es el reino de los muertos y les retiene como una cárcel detrás de sus puertas (*Is.* 38, 10; *Job.* 38, 17; *Ps.* 9, 14; 107, 18; *Sab.* 16, 13; *Cant.* 8, 6). No se refiere al poder del mal, de la impiedad, de la inmundicia, del odio y del diablo, sino al poder de la caducidad y de la muerte. La Iglesia no está sometida a estos poderes, aunque todo lo creado esté sometido a ellos. La Iglesia está asegurada contra la caducidad a consecuencia de la dirección de Pedro.

cc) Contra la autenticidad de la promesa no puede aducirse el argumento de que San Pablo dice que Cristo mismo es el fundamento sobre el que se construye. En la primera epístola a los Corin-

tios Pablo se dirige contra los partidos y divisiones de Corinto; existe en Corinto un partido de Pablo, otro de Pedro, otro de Apolo y otro de Cristo (*1 Cor.* 1, 12) y el Apóstol explica frente a las divisiones y rencillas: «Cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre?» (*1 Cor.* 1, 12-13). Y continúa diciendo: «Si, pues, hay entre vosotros envidia y discordias, ¿no prueba esto que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando uno dice: Yo soy de Pablo, y otro: Yo de Apolo, ¿no procedéis a lo humano? Pues, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor, por cuyo ministerio habéis creído. Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios. Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son iguales, cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios. Según la gracia de Dios que me fué dada, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire cómo edifica, que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» (*1 Cor.* 3, 1-11). Frente a las divisiones y partidos de Corinto San Pablo subraya en este texto que ningún apóstol ni discípulo de Jesucristo es el fundamento último de la Iglesia; Cristo mismo es ese último fundamento. Esta argumentación no significa una polémica contra el carácter fundamental de Pedro, sino que expone la función de los enviados y discípulos de Cristo. Ninguno puede predicarse a sí mismo; todos tienen que predicar a Cristo y del modo que les ha sido mandado. Lo común de todos los apóstoles es ser representantes de Cristo. Si Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia, no lo es por sí mismo, sino en cuanto vicario de Cristo. En él está, pues, representado el fundamento de piedra, que es Cristo mismo; en Pedro se manifiesta y obra Cristo mismo. Pedro es, por tanto, el medio de la función de Cristo a que San Pablo se refiere cuando dice que Cristo es el fundamento rocoso de la Iglesia. San Buenaventura expresó felizmente la relación entre Cristo y Pedro al decir (*Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 4, art. 3) que Cristo es la piedra y Pedro, vicario de la piedra (*vicarius petrac*).

dd) Tampoco es objeción digna de ser tenida en cuenta el texto de la epístola a los Efesios: «Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor» (*Eph.* 2, 19-21). No sólo Pedro, también los demás apóstoles son el fundamento de la Iglesia apoyado en Cristo; pero lo son en relación con Pedro y en dependencia de él. Es difícil de entender mientras uno se atiene al ámbito de los símbolos, pero será comprensible al dejar de lado los símbolos y atenerse a la realidad que significan. Como hemos visto el símbolo del fundamento de piedra alude a la dirección y gobierno de la Iglesia. Los demás apóstoles cumplen su función directiva en dependencia de Pedro, ya que a él sólo le ha sido especialmente concedido el gobierno de la Iglesia, aunque también a los demás les fueron confiadas tareas directoras.

b) El poder de las llaves

Lo dicho bajo el símbolo de la roca es desarrollado en otras dos imágenes. El símbolo de las llaves del reino de los cielos no debe sugerirnos un contraste de las puertas del infierno. Pedro no es nombrado portero del cielo. Las llaves son símbolo de que Pedro representa en la tierra al señor y propietario de la casa, a Cristo. Mediante la entrega de las llaves Pedro es constituido en plenipotenciario de Cristo. El que tiene las llaves tiene poder para disponer, tiene autoridad para permitir o prohibir la entrada. Según *Apoc.* 1, 14 Cristo mismo lleva en sus manos las llaves de la muerte y del infierno. Según *Apoc.* 3, 7 Cristo tiene las llaves de David, ya que puede conceder o negar la entrada en el reino mesiánico. Pedro no es más que un representante; puede abrir o cerrar y así conceder o negar la entrada en el reino mesiánico. Tiene esas funciones porque en cuanto portador de las llaves dispone de la entrada en la Iglesia y de la exclusión de ella. En el gobierno de la casa de la comunidad le compete el máximo poder de orden por ser vicario del dueño de la casa; este poder implica el poder de dirección y el poder disciplinar. El administrador de la casa y el encargado de llaves debe decidir lo que está bien, lo que está permitido y lo que está prohibido

conforme al orden doméstico de Dios (cfr. *Lc.* 11, 5; *Mt.* 23, 13; *Js.* 22, 22; H. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash I: Das Evangelium nach Matthäus*, 1929, 736).

c) *El poder de atar y desatar*

El poder de las llaves sigue siendo explicado en la tercera imagen. Lo que Cristo dice a Pedro bajo la imagen de atar y desatar, lo dice también a todos los apóstoles, según *Mt.* 18, 18. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, según *Mt.* 16, 18, se lo dice sólo a Pedro. Evidentemente a todos los apóstoles les compete lo que compete a Pedro, pero a Pedro le compete de manera especial. En seguida indicaremos cómo hay que entender esta diferencia. Recordemos ahora una vez más que la imagen del atar y desatar implica tres cosas: excluir de la comunidad o readmitir en ella, imponer una obligación o eximir de ella y declarar una cosa prohibida o permitida. Cuando Pedro fué llamado como administrador de la casa de Dios, para ejercitar el poder disciplinar en la casa de Dios y mantener en ella el orden de vida, tenía que estar en situación de decidir lo conveniente y lo inconveniente al orden de la casa de Dios. El poder disciplinar tiene, por tanto, a su base el poder de enseñar (Strack-Billerbeck, I, 738-741).

Cristo usa las expresiones «Iglesia» y «reino de los cielos»; el poder de las llaves se refiere al reino de los cielos. Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia. La Iglesia y el reino de los cielos no son lo mismo, pero están en una relación, cuya naturaleza explicaremos más tarde. Aquí sólo podemos decir que la Iglesia es a la vez órgano y manifestación, instrumento y lugar del reino de los cielos, del reino de Dios. Pedro excluye del reino de los cielos, de la comunidad con Dios, al excluir de la comunidad de la Iglesia, y admite en el reino de Dios al admitir en la Iglesia.

B. *Texto de San Lucas*

1. En San Lucas encontramos un grado más en la promesa de poder. Poco antes de su Pasión, Cristo dijo de nuevo a Pedro unas palabras de gran importancia. Cuenta San Lucas: «Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido

por mayor. El les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve. Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas, y yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre trono como jueces de las doce tribus de Israel. Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (Lc. 22, 24-32).

2. Las palabras más importantes para nuestro tema están en los versículos 31 y 32. Cristo se dirige primero a los discípulos en general y después a Pedro solo. Predice a Pedro que Satán hará un grave ataque contra los discípulos; Dios se lo permitirá, como se lo permitió contra Job (*Job* 1, 6-12; 2, 1-6). Satanás intentará hacer caer a los discípulos. La pasión de Cristo le dará ocasión; abusará de ella para tentar a los discípulos, para tratar de escandalizarlos, para conmover su fe. Jesús intercederá ante el Padre por sus discípulos a la hora de la tentación; será su abogado ante Dios. Y lo hace rezando por Pedro. Es tan sorprendente como importante, que Cristo hable primero del ataque del infierno contra todos los discípulos y diga después que reza por Pedro; su oración es para que la fe de Pedro no se hunda. Evidentemente la perseverancia y caída de Pedro son importantísimas y decisivas para todos. Parece que la fe de Pedro está especialmente en peligro. Por más alto que esté y justamente por estarlo, está expuesto a graves ataques. En la negación que Cristo predice en los versículos 33 y 34 Pedro sucumbe en parte a la tentación; pero la oración de Jesús impide que pierda totalmente la fe. Esto es especialmente instructivo porque el apóstol debe pedir la perseverancia para sus hermanos, es decir, para la comunidad. Por tanto, Cristo rezó por Pedro en vista de la futura comunidad, del futuro pueblo de Dios. Tan pronto como se convierta y recupere plenamente su fe debe fortalecer a los demás; debe ser para ellos un escudo de fe. Cristo no dice cosas parecidas a nadie más; sólo a Pedro. Sólo él es elegido por Cristo para ser protección y garantía de la fe. El debe ser respecto a la fe cabeza y guía de los

demás, de todos los demás. Con estas palabras Cristo concede a Pedro un privilegio sobre los demás apóstoles. A todos compete el poder de atar y desatar, es decir, el poder de magisterio, el poder de gobierno y el poder de transmitir la vida (poder de orden). Pero según el testimonio de San Lucas a Pedro le son concedidos esos poderes de manera especial. El texto de San Lucas continúa, pues, y desarrolla lo empezado y fundado en el evangelio de San Mateo.

C. *Texto de San Juan*

1. El evangelio de San Juan narra la plena configuración, el cumplimiento de lo que los otros dos evangelios prometen. Atestigua la transmisión real de poderes a Pedro. Es Cristo resucitado quien la hace. Es comprensible que sea El; sólo en la Resurrección logra Jesús la vida que quiere dar a su Iglesia; la vida por la que se encarnó y murió. La vida de la Iglesia está ligada a la resurrección del Señor. Su existencia histórica fué la preparación y prólogo de la vida de resurrección. Las narraciones de San Mateo y San Lucas no tenían más que carácter de promesa hecha a Pedro; se refieren al futuro; son proféticas, pero de forma que crean lo que profetizan. Lo que San Juan cuenta tiene, en cambio, carácter de plenitud. San Juan describe el proceso de la manera siguiente: «Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos. Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas. Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas. En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejecas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará adonde no quieras. Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme» (Jn. 21, 15-19). El capítulo 21, en que está este texto es un epílogo al evangelio. Originariamente el evangelio de San Juan terminaba en el versículo 31 del capítulo 20. Sin embargo, el epílogo está en todos los manuscritos y traducciones. Los escritores eclesiásticos le citan igual que los capítulos 1-20. Tuvo que haber sido añadido,

antes de que el evangelio saliera de su lugar de origen y del círculo de sus primeros lectores (cfr. A. Wickenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, 1948).

2. Jesús quiso recordar a Pedro su triple negación. Su triple pregunta de si le ama es más una llamada que un deseo de informarse. Pedro tenía razón al contestar: Señor, tú sabes que te amo. De hecho, Cristo lo sabía, pero quería que Pedro recordara su negación y exhortarle encarecidamente a que fuera fiel. A este Pedro, que confesó tres veces su amor a Cristo, Cristo le dijo tres veces que apacentara sus ovejas y corderos. Le nombra así pastor de su rebaño. Para entender lo que Cristo quería e hizo, hay que tener en cuenta que los símbolos del rebaño, del pastor y del apacentar desempeñan un papel importantísimo en el Antiguo y Nuevo Testamento. Cristo mismo se llama buen pastor (*Jo.* 10). El buen pastor cuida a sus ovejas (*Mt.* 18, 20; *Lc.* 15, 4-6). Su rebaño es pequeño (*Lc.* 12, 32), pero no tiene por qué temer, pues el Padre ha querido darle el reino. Los suyos son como ovejas entre lobos (*Mt.* 10, 16), pero al menos no serán como ovejas sin pastor (*Mt.* 9, 36; *Mc.* 6, 34), como era el pueblo judío, parecido a ovejas descarriadas sin pastor.

3. En el antiguo Oriente y en el Antiguo Testamento desempeña un gran papel el símbolo del pastor. En el estilo cortesano de Oriente el rey es llamado pastor de los pueblos, pastor salvador. Apacentar significa en este contexto tanto como gobernar. También los dioses son llamados pastores en la cultura oriental.

En esta amplia conyuntura hay que situar el hecho de que el Antiguo Testamento habla de apacentar al referirse a los elegidos de Dios y el hecho de que diga que fueron pastores y de que sean llamados pastores cuando desempeñan la función que Dios les ha confiado. Abraham, Isaac, Moisés, Saúl y David fueron pastores. Los patriarcas se llamaban a sí mismos pastores y los demás también se lo llamaban. Moisés no es llamado pastor en los libros históricos del Antiguo Testamento, pero Isaías (63, 11) le llama pastor de su rebaño. Los reyes no recibían el título de pastores seguramente por contraste con los reyes paganos circundantes, pero de ellos se dice que fueron llamados a apacentar el pueblo de Dios (por ejemplo, *Ps.* 78, 70-72; cfr. *II Sam.* 5, 2; *I Par.* 11, 2). En las obras proféticas los jefes del pueblo son llamados reyes, jueces, sacerdotes y profetas en general y en particular; aparece este nombre en Jere-

mías (*Jer.* 2, 8; 3, 15; 6, 3; 10, 21; 12, 10; 13, 20; 22, 22; 23, 1-4; 25, 34-38; 49, 19; 50, 6; 51, 23), pero también en otros profetas (por ejemplo, *Is.* 44, 28; 56, 11; *Ez.* 34; *Nah.* 3, 18; *Zac.* 10, 3; 11, 4-17; 13, 7). La falta de protección del pueblo es comparada muchas veces a la de las ovejas sin pastor (*Num.* 27, 17; *I Reg.* 22, 17; *II Par.* 18, 16; *Is.* 13, 14; *Ez.* 34, 5; *Zac.* 10, 2; 13, 7; *Judit.* 11, 19). El Mesías venidero es llamado frecuentemente pastor que apacentará a su pueblo; regirá a los pueblos rebeldes con vara de acero (*Mi.* 5, 3; *Ez.* 34, 23; 37, 24; *Ps.* 2, 9). Dios mismo es llamado pastor de su pueblo (*Jer.* 23, 4; 31, 10; 50, 19; *Is.* 40, 11; 49, 11; 49, 9. 10; *Ez.* 34, 11-16; 34, 31; *Os.* 4, 16; *Mi.* 2, 12; 4, 6-8; 7, 14; *Ecl.* 18, 13; *Ps.* 23; 74, 1; 80, 2; 77, 21; 78, 52; 95, 7). Amenaza a los malos pastores de Israel (*Ez.* 34, 1) y promete un solo pastor que guarde el rebaño (*Ez.* 34, 23). Yavé es más que pastor; es a la vez señor y propietario del rebaño. La expresión «pastor» aplicada a Yavé es sinónimo de rey. En los Salmos Dios es llamado rey y pastor a la vez. La palabra «pastor» expresa poder penal; pero a la vez expresa el amoroso cuidado y la protección solícita del rebaño (*I Sam.* 17, 34; 14, 13; *Is.* 31, 4; *Am.* 3, 12; *Sof.* 3, 12).

4. Cuando Cristo encarga a Pedro cuidar su rebaño le confiere su propio poder pastoral y su propia misión pastoral. Pedro se convierte en representante de Cristo en su actividad de pastor. La misión pastoral del Mesías puede ser considerada bajo distintos aspectos. El pastor tiene que buscar pastos y agua para su rebaño (*Ps.* 23, 2). No era tarea fácil (*Gen.* 31, 40; *Ex.* 2, 16), ya que los pastos se secaban bajo el sol de verano y no alimentaban nada. Al pastor incumbía también la tarea de proteger el rebaño contra los ataques exteriores y contra los peligros de los animales de presa y de los ladrones (*I Sam.* 17, 34; *Jo.* 10, 12) y mantener el orden dentro del rebaño para que los animales más fuertes no impidan comer a los débiles. Para cumplir estas tareas servía la vara del pastor (*I Sam.* 17, 40. 50).

5. El oficio de pastor le costó a Cristo grandes esfuerzos y hasta la vida (*Jo.* 10, 11. 16). Entregando la vida venció a sus enemigos, el pecado y la muerte, y dió a su rebaño la verdadera vida; no sólo es el Pastor, que alimenta a los suyos, es también el pan de vida y la vida misma.

En el capítulo 34 ofrece Ezequiel una imagen del buen pastor en

la que se refleja la actividad pastoral del Mesías, en contraste con los pastores a quienes no importa nada el rebaño. Dice el texto: «Porque así dice el Señor, Yavé: Yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré. Como recuenta el pastor a sus ovejas el día en que la tormenta dispersa a la grey, así recontaré yo mis ovejas, y las pondré en salvo en todos los lugares en que fueron dispersadas el día de nublado y de la tiniebla; y las retraeré de en medio de las gentes, y las reuniré de todas las tierras, y las llevaré a su tierra y las apacentaré sobre los montes de Israel, en los valles y en todas las regiones del país. Las apacentaré en pastos pingües y tendrán su ovil en las altas cimas de Israel. Allí tendrán cómoda majada y pingües pastos en los montes de Israel. Yo mismo apacentaré a mis ovejas y yo mismo las llevaré a la majada, dice el Señor, Yavé. Buscaré la oveja perdida, traeré la extraviada, vendaré la perniquebrada, y curaré la enferma; guardaré las gordas y robustas, apacentaré con justicia. Y tú, rebaño mío, así dice el Señor Yavé: Yo mismo juzgaré entre oveja y oveja y entre carneros y machos cabríos. ¿No os bastaba a vosotros apacentaros en lo mejor de los pastos, que pisoteábais además con vuestras pezuñas el resto del pasto? ¿Beber el agua clara y no enturbiarla? ¡Mis ovejas van a tener que comer lo que vosotros hollásteis con los pies y beber lo que con ellos enturbiásteis! Por eso, así dice el Señor Yavé: Yo juzgaré entre la oveja gorda y la oveja flaca y como empujáis con el flanco y las espaldas y encorneáis con los cuernos a las débiles, hasta que las echáis y las hacéis descarriar, yo protegeré a mis ovejas para que no se descarrien y juzgaré entre oveja y oveja. Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor. Yo, Yavé, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas. Yo, Yavé, lo he dicho. Haré con ellas alianza de paz, haré desaparecer de la tierra las fieras, y andarán tranquilas por el desierto, y se reposarán en la selva. Haré de ellas y de los alrededores de mi collado una bendición. Mandaré a su tiempo las lluvias, lluvias de bendición. Darán sus frutos los árboles del campo y la tierra los suyos. Habitarán en la tierra en seguridad y sabrán que yo soy Yavé cuando rompa las coyundas de su yugo y las arranque de las manos de los que las esclavizaron. No serán ya más presa de las gentes, no las devorarán las fieras del campo, sino que habitarán en seguridad sin que nadie las espante. Les suscitaré una prole de renombre; no los consumará

ya más el hambre ni serán el escarnio de las gentes. Conocerán entonces que yo, Yavé, soy su Dios, y que ellos, la casa de Israel, son mi pueblo, dice el Señor Yavé» (*Ez.* 34).

6. Traduciendo a términos reales lo expresado en los símbolos del pastor y del apacentar resulta que Cristo confiere a Pedro el poder y la misión de apacentar, es decir, dirigir su rebaño (de Cristo). Este poder implica dos cosas: la mediación de la vida (en la doctrina y sacramentos) y su protección mediante el mantenimiento del orden contra las amenazas de dentro y de fuera. Es una interpretación defectuosa decir que el proceso no es más que la renovación simbólica del nombramiento de apóstol, que Pedro había perdido al negar tres veces a Cristo (J. Haller, *Das Papstum* I (1950, 4). Nada demuestra que Pedro hubiera perdido el apostolado; es una afirmación gratuita. Por tanto, no era necesario restituírselo; Cristo había perdonado a Pedro la misma noche de las negaciones; según los más antiguos relatos bíblicos al primero a quien Cristo se apareció después de resucitar fué a Pedro. San Pablo lo subraya. Como al hecho de ser apóstol pertenece esencialmente el haber visto a Cristo resucitado y como el apóstol debe dar testimonio de la resurrección era conveniente que Cristo se apareciera primero a Pedro, que se destacaba de entre todos los demás. Quien debía fortalecer la fe de sus hermanos, debía ser el testigo principal del suceso capital de la historia sagrada (*1 Cor.* 15, 5; cfr. *Lc.* 24, 4; *Mc.* 16, 7).

El sentido de la escena contada por San Juan es el siguiente: Cristo resucitado va a abandonar la tierra; no podrá ya apacentar directamente su rebaño. Aunque seguirá estando invisiblemente presente, ya no estará presente históricamente. Sólo estará mediata y relativamente presente. Pero su rebaño no puede quedar huérfano y sin pastor (*Mt.* 9, 36; *Mc.* 6, 34). Por eso Cristo nombra a un varón que acepte y continúe su misión de pastor; deberá desempeñar el papel de Cristo-Pastor. Según eso el protopastor le confiere el poder de soberanía con que El—Pastor profetizado en el Antiguo Testamento y enviado por el Padre al cumplir los tiempos—gobernó y cuidó su rebaño. En la misión que se origina de su poder pastoral Pedro será vicario del Pastor supremo invisiblemente presente. La seriedad, solemnidad e importancia de la transmisión de poder están expresadas en la triple pregunta; según la usanza oriental las fórmulas de concesión de derechos eran pronunciadas tres veces por los testigos y así adquirirían absoluta validez. Esta forma jurídica sigue

existiendo todavía y puede seguirse su historia hasta la más remota antigüedad, se entrevé y refleja en la triple pregunta de Cristo. Cfr. Gaechter, *Das dreifache «weide meine Lämmer»*, en: *ZkTh* 69 (1947), 328-344; cfr. *Gen.* 23, 11.

7. Las palabras de Cristo se dirigen sólo a Pedro y no a los demás apóstoles; sólo a él se le dice que debe apacentar el rebaño; sólo él es, por tanto, representante de Cristo en el oficio de pastor en cuanto tal. Por tanto, es superior a todos los demás. El hecho de que deba apacentar todo el rebaño indica lo mismo. El rebaño abarca todo el nuevo pueblo de Dios incluidos los portadores de autoridad, es decir, los demás apóstoles. Lo que decía el texto de San Lucas—fortalece la fe de tus hermanos cuando vuelvas a estar firme en la fe—aparece en San Juan en una formulación más clara. También pertenecen al rebaño que Cristo ha confiado a Pedro los demás apóstoles, a quienes Cristo confirió su propio poder misional y el poder de atar y desatar, el poder de perdonar pecados; también ellos están sometidos al poder director del Apóstol. Esto no significa mengua de su poder de soberanía pero sólo pueden usarlo en subordinación al poder de Pedro.

8. La expresión «apacienta» describe el alcance del poder pastoral concedido a Pedro; abarca todo el poder propio de Cristo y todas las tareas a él inherentes; a él pertenecen el poder y deber de cuidar de la vida del rebaño y del orden de esa vida. Pedro es, pues, responsable de las funciones mediante las que es administrada la vida al rebaño de Cristo y de las funciones mediante las que se mantiene el orden. Su poder pleno implica el poder de gobierno y el poder de orden; su poder pastoral abarca los dos. Cfr. Joach. Jeremias, *Poimen*, en: «*Kittels Th WNT*» VI (1957), 484-501.

D. Primacía de Pedro en la primitiva Iglesia

a) Actividad de Pedro en la primitiva Iglesia

1. La rectitud de nuestra interpretación de la posición especial del apóstol Pedro es confirmada al estudiar su actividad en la primitiva Iglesia tal como nos es referida por los *Hechos de los Apóstoles* y por San Pablo. «Si Pedro nos es presentado por los evangelios

como el que dirige y tiene la palabra durante la vida terrena de Jesús, los *Hechos de los Apóstoles* le presentan después de la Pascua como jefe de la primitiva comunidad, jefe consciente de su responsabilidad y lleno de espíritu, como valiente predicador del Evangelio hacia fuera, como protector dotado de poder disciplinar contra las impurezas de dentro, y finalmente, como superador de los límites del judaísmo e iniciador de la misión entre los gentiles» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1956, 3.^a ed., 257). Se ve su posición destacada especialmente en que fué quien motivó y dirigió después de la Ascensión la elección de Matías para completar de nuevo el número de los doce (1, 15-26). El fué quien después de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés se levantó entre los discípulos y dió el primer testimonio a favor de Cristo (*Act.* 2, 14-40). Cuando las autoridades judías procedieron contra los apóstoles, fué también Pedro quien defendió el Evangelio y la joven Iglesia (*Act.* 4, 8; 5, 29); él condena a Ananías y Sáfira (*Act.* 5, 1-11); en la curación del paralítico Pedro lleva la palabra, aunque participa Juan también (3, 1-26); junto con Juan es enviado por los apóstoles a Samaria, para que vigile el trabajo misional (*Act.* 8, 14-17); él dirigió la polémica contra Simón el mago (8, 18-25); en la curación de Eneas (9, 32-35) y en la resurrección de Tabita (9, 36-43) se destaca fuertemente su importancia dentro de la joven Iglesia. La función más importante del apóstol Pedro fué el bautismo del centurión Cornelio y de toda su casa (10); Pedro traspasa entonces los límites de su propio pueblo y lleva el testimonio de Cristo hasta los paganos. Su conducta desató una grave polémica en Jerusalén. Pedro tuvo que responsabilizarse delante de los cristianos procedentes del judaísmo; lo hizo contando que Dios mismo le había enviado a Cornelio por medio de un sueño y refiriendo además los efectos del Espíritu sobre los gentiles. Todos se dieron por satisfechos con la explicación y alabaron a Dios diciendo: «Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida» (*Act.* 11, 18). También se nos dice que cuando Agripa I persiguió a los cristianos fué encarcelado y salvado milagrosamente (12, 1-9). Después de la liberación abandonó Jerusalén y según nos dice el versículo 17 marchó a otro lugar. Papel decisivo tuvo también en el concilio apostólico del año 49/50 (*Act.* 15; *Gal.* 2, 1-10). Con su discurso hizo que se concediera a los paganos la libertad de la ley ritual judía frente a los intentos judaístas de cargar a los gentiles convertidos con la obligación de circuncidarse. Aunque San Pablo fué causa

de que se reuniera el concilio, merece máxima atención el hecho de que las decisiones se tomaron en razón del discurso de Pedro, a cuya opinión se sumó Santiago.

2. La consideración de que Pedro gozó en Jerusalén es confirmada por el testimonio de San Pablo; en su epístola a los Gálatas dice que tres años después de su conversión fué a Jerusalén a visitar a Cefas (*Gal.* 1, 18). En los *Hechos de los Apóstoles* esta intención de San Pablo es formulada de manera un poco distinta; se dice que fué a Jerusalén para ponerse en contacto con los discípulos (*Act.* 9, 26). Pablo estaba convencido de que Pedro era la personalidad más importante de Jerusalén; le basta conocerle a él, cuando quiere ponerse en contacto con los apóstoles. Al contar el proceso del Concilio Pablo nombra a Santiago y Juan además de a Pedro; incluso nombra a Santiago en primer lugar, lo que se explica fácilmente. En torno a Santiago se reunía la principal resistencia contra el libre evangelio de Pablo, mientras que Pedro era—dentro del círculo de los doce—quien estaba teológicamente más cerca de su opinión (O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer* (1952), 68). Otra razón podría ser el hecho de que Santiago era el obispo de la Iglesia de Jerusalén. En ningún caso puede deducirse de este texto que San Pablo tuvo a Santiago por primero y a San Pedro por segundo entre los doce.

b) El «*factum antiochenum*»

1. En el juicio de las relaciones entre Pablo y Pedro es de gran importancia la polémica de Antioquía de la que Pablo habla en la epístola a los Gálatas. Durante mucho tiempo fué interpretada como incompatible con la primacía de Pedro, que la Iglesia católica enseña. Durante mucho tiempo se vió en Pablo el opositor reformista y poderoso de espíritu contra las pretensiones papales de Pedro. Para juzgar imparcialmente el proceso se deben tener en cuenta cada una de las fases de su desarrollo, tal como aparece en la tradición. Vamos a citar primero la descripción que hace San Pablo: «Pero cuando Cefas fué a Antioquía, en su misma cara le resistí, porque se había hecho reprehensible. Pues antes de venir algunos de los de Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto aquéllos llegaron, se retraía y apartaba, por miedo a los de la circuncisión. Y consintieron con él en la misma simulación los otros judíos, tanto, que hasta Bernabé se dejó arrastrar a su simulación. Pero cuando yo

vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas, delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar? Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad; y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues por éstas nadie se justifica. Mas si buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es ministro de pecado? De ninguna manera. Si vuelvo a edificar lo que había destruído, a mí mismo me doy por transgresor. Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo» (*Gal. 2, 11-21*).

2. ¿Qué ocurrió aquí? Pedro había llegado a Antioquía y se reunió, naturalmente, con la comunidad de los cristianos allí existente, que abarcaba cristianos convertidos del judaísmo y cristianos procedentes de la gentilidad. Los cristianos convertidos del judaísmo y los convertidos del paganismo hacían banquetes comunes. La comunidad de mesa entre ellos existente comprendía la Eucaristía y el ágape; en aquel tiempo ambos banquetes estaban inseparablemente unidos. Pedro tomaba parte en estos banquetes sin sospechar nada. Entonces llegaron enviados de Jerusalén. San Pablo les llama «gente de Santiago». No se puede comprobar si efectivamente fueron enviados por Santiago con una misión especial, ni siquiera se sabe cuál era su misión. Evidentemente pertenecían a los círculos de judaístas rigurosos. Tomaron a mal que Pedro participara en aquellos banquetes comunes de la comunidad cristiana, ya que veían el peligro de que en ellos no se observaran las leyes rituales judías. La gente de Santiago mantenía un punto de vista ya superado en el concilio de los apóstoles. Es claro que las conclusiones del concilio no se habían impuesto en todas partes. Podemos también suponer que el concilio de los apóstoles no había regulado todos los detalles y que, por tanto, seguían existiendo y actuando las diferencias de opiniones. La gente de Santiago entorpeció, por tanto, la unidad de la comunidad antioquena; logró que Pedro se decidiera a no

participar en los banquetes comunes. Evidentemente lo que les interesaba a los fanáticos de la ley era ganarse a Pedro; y de hecho se impusieron. En realidad Pedro pensaba de distinta manera que los recién llegados y así lo indican su actitud en el concilio de los apóstoles y su aceptación del centurión Cornelio en la Iglesia. Sin embargo, cedió. Pablo dice que cedió por miedo. Esto no significa que Pedro estuviera sometido a Santiago; no indica más que no era hombre de tan inflexible voluntad como Pablo. Por lo demás el destino de Pablo—víctima de una denuncia judía—demuestra que tal miedo no era infundado. Contradiciéndose a sí mismo Pedro es débil frente a las presiones de los de Jerusalén. Con su conducta dió un mal ejemplo; los demás judío-cristianos se mantuvieron apartados de los banquetes comunes; hasta Bernabé, antiguo compañero de batalla de Pablo, se unió a los judíos. Y así se destruyó la unidad de la comunidad cristiana de Antioquía. Desilusionado e indignado vió Pablo que su obra estaba en peligro. De nuevo se planteó la cuestión de si el cristianismo debía ser una secta judía o una comunidad formada por judíos y gentiles. Con su decisión característica Pablo reprochó a Pedro su «hipocresía». No se sabe si Pablo lo hizo delante de toda la comunidad de Antioquía o sólo delante de los judío-cristianos; pero es posible que ocurriera lo último. Pablo reprochó a Pedro que contra su mejor convicción echara a perder la unidad por puro miedo humano. Veía que había sido negada la verdad del Evangelio liberado de la ley. Con su teología legalista los judaístas llegados de Jerusalén negaban la fe en la virtud salvadora de la muerte y resurrección de Cristo. Pablo sabe que Pedro piensa como él. Pedro está teológicamente muy cerca de él, como ya hemos visto. Sus convicciones teológicas no podían haber dado ocasión a Pedro de abandonar los banquetes comunes. Pablo pudo hacerle observar que antes de llegar los enviados de Jerusalén, había vivido «paganamente», es decir que había vivido sin obra de la ley y había asistido sin reparos a los banquetes de los paganos convertidos; y ahora, sin embargo, obligaba a los conversos del paganismo a cumplir la ley so pena de destrozar la comunidad de banquete con sus hermanos judío-cristianos. Eso no era ningún camino derecho. Pablo usa en esta ocasión la dura palabra «hipocresía».

Para juzgar el hecho, hay que tener en cuenta que no se trata de una oposición doctrinal entre Pedro y Pablo. Aunque Pedro obró en falso no se trata de un error doctrinal, sino de una debilidad

humana justamente en contradicción con sus convicciones doctrinales. Su postura fué inconsecuente. Pablo se lo reprochó a Pedro y no a Bernabé, porque el ejemplo de Pedro era decisivo. La conducta de Pablo reconoce indirectamente la destacada significación de Pedro. Pablo no condenó tampoco la persona de Pedro, sino que no hizo más que constatar la oposición entre su doctrina y su conducta. El *factum antiochenum* no pone en peligro de ninguna manera la primacía de Pedro, sino que indirectamente es un testimonio a favor de ella. No se dice el éxito que tuviera la intervención de San Pablo; pero hay que suponer que Pedro se dejó convencer por Pablo. Nuestra imagen de su actividad misional y de las comunidades fundadas por él nos demuestra que siempre tuvo que estar luchando contra el judaísmo. Pero el judaísmo jamás pudo apoyarse en la autoridad de los doce. El suceso de Antioquía parece que no tuvo consecuencias negativas en las relaciones de Pedro y Pablo. Es completamente infundado y hasta imposible suponer—como H. Lietzmann—, que el incidente de Antioquía fué el punto de partida de una constante oposición entre Pedro y Pablo y que Pedro fué el incitador de los ataques judaístas contra los que Pablo tuvo que luchar en Galacia, en Corinto y en Roma.

El hecho de Antioquía y la actitud de Pablo frente a los doce indican que Pedro y Pablo no tienen el mismo rango por más que hayan de apreciarse sus ventajas sobre los demás apóstoles. No se puede decir que Pablo esté a la sombra de los doce, pero la autoridad que Cristo le ha dado necesita el examen y reconocimiento de ellos para que sea reconocida como legítima en toda la Iglesia. Ya San Ireneo llamó la atención sobre este hecho (cfr. *II Pet.* 3, 15-16). Pedro y Pablo son venerados en la Iglesia católica como príncipes de los apóstoles. Su diferencia de rango aparece, sin embargo, mantenida entre los católicos como puede verse en la condenación—hecha por Inocencio XI el año 1647—de las siguientes proposiciones: «San Pedro y San Pablo son dos príncipes de la Iglesia que constituyen uno solo, o: Son dos corifeos y guías supremos de la Iglesia católica, unidos entre sí por la suma unidad, o: son una doble cabeza de la Iglesia que divinísimamente se fundieron en una sola, o: son dos sumos pastores y presidentes de la Iglesia que constituyen una cabeza única, explicada de modo que ponga omnímoda igualdad entre San Pedro y San Pablo sin subordinación ni sumisión de San Pablo a San Pedro en la potestad suprema y régimen de la Iglesia universal» (D. 1091).

3. No es objeción seria contra el reconocimiento de Pedro por parte de Pablo el hecho de que en la epístola a los Efesios (2, 20) diga que la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y en otra ocasión, que Jesús mismo es el fundamento puesto a la Iglesia y nadie puede poner otro (*1 Cor.* 3, 11). La afirmación de que Cristo es el fundamento no excluye la posición de Pedro, ya que Pedro es roca y sólo puede serlo por haber sido designado por Cristo para representante y autorizado suyo; es roca de la Iglesia sobre el fundamento de Cristo; Pedro es roca en razón de su relación a Cristo. Los demás apóstoles son fundamento de la Iglesia porque les fué concedido el poder de atar y desatar, es decir, el poder de gobierno y dirección; pero Pedro está sobre ellos y esa primacía no excluye el poder de gobierno de los demás pero lo ordena al de Pedro.

c) *Juicio de la actividad de Pedro*

1. Según muchos teólogos protestantes la imagen que San Pablo y los *Hechos de los Apóstoles* nos dan de la actividad de Pedro después de la Ascensión no basta para atribuir a Pedro el primado real de la Iglesia. Pero hay que tener en cuenta que el poder de gobierno del apóstol no pudo tener al principio la intensidad que después ha tenido debido al cambio de situación. El modo en que Pedro se destaca basta para manifestar claramente su primacía.

En especial se objeta que parece que Pedro dejó la dirección de la Iglesia de Jerusalén en manos de Santiago, hermano del Señor. Pedro tuvo que dar cuenta del bautismo de Cornelio ante los hermanos que pensaban todavía en conceptos de la ley judía. Después de su liberación de la cárcel tuvo que comunicar lo ocurrido a Santiago y a los hermanos (*Act.* 12, 17). Y además quien dirige el concilio de los apóstoles es Santiago y no Pedro.

Es imposible suponer que Pedro renunció a su primado y lo cedió a Santiago, como opina O. Cullmann; esta tesis se opone al hecho de que el oficio apostólico fué confiado para toda la vida; el mandatario sólo puede dejarlo al morir (K. H. Rengstorf). Esta ley es especialmente válida en el caso de Pedro, ya que había sido Cristo resucitado quien le entregó la vara de pastor. Santiago no tuvo ninguna función de primacía. Después que Pedro marchó de Jerusalén (*Act.* 12, 7) y se ampliaron los grupos helenísticos (*Act.*

8, 11; 11, 19) gozó de tanta consideración por ser pariente del Señor, que fué indudable su primacía en Jerusalén; esto tenía bastante importancia, porque Jerusalén era la Iglesia-madre. Ninguna otra comunidad podía tener ese rango. Pero eso no significaba más que el origen histórico de la misión cristiana, no su fundamento autoritario. Jerusalén no podía ni debía seguir siendo el centro de la Iglesia (cfr. *Mc.* 13, 14). Sin embargo, la piedad hizo que los cristianos fueran en peregrinación a Jerusalén. Pedro reaparece allí con ocasión del concilio de los apóstoles; Pablo va también a Jerusalén en una situación muy peligrosa para resolver la tensión entre los cristianos convertidos del judaísmo y los convertidos de la gentilidad (*Act.* 21). Pero esto no tiene nada que ver con el primado.

2. Al juzgar la justificación que Pedro hace de haber bautizado a Cornelio hay que tener en cuenta que las formas de manifestación del primado cambian en la Iglesia; el oficio de pastor no significa, en la intención de Cristo, un gobierno señorial; Cristo advirtió a sus enviados que debían gobernar el rebaño con espíritu de amor (*Mt.* 20, 26; *Jo.* 21, 15; *I Pe.* 5, 4). El hecho de que San Pedro ejerciera su poder intercambiando pareceres con la comunidad (pero no dependiendo de ella) no está en contradicción con el primado. Cosas parecidas nos encontramos más tarde en la historia de la Iglesia. Cipriano, por ejemplo, escribe a sus clérigos que les rendirá cuentas de su conducta (Carta 14, 1). El papa Pelagio I († 561) estaba dispuesto, según la advertencia de la primera epístola de San Pedro, a contestar a quien le pidiera cuentas. El mismo sentido tiene la ceremonia de abrir la boca practicada en el nombramiento de nuevos cardenales: deben aconsejar públicamente al Papa. O. Karrer, *Um die Einheit der Kirche*, Frankfurt/m., 1953, 171-211.

Pedro siguió siendo lo que era—Pastor supremo—incluso después de abandonar Jerusalén. Antes de llegar a Roma era el pastor peregrino y entre extraños (*I Pet.* 2, 11; cfr. *Hebr.* 11, 13). Sólo así se entiende que los testimonios neotestamentarios sobre el primado de Pedro pudieran nacer en un momento en que, según Cullmann, ya debía haber recaído el primado en Santiago. El cambio de oficio tendría que haber ocurrido hacia la mitad del año 40. El texto en que Pablo destaca el primado de Pedro (*I Cor.* 15, 5) procede del año 57. Pablo escribe, según hemos visto, que el Resucitado «se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y

algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí» (*I Cor.* 15, 5-8). Estas apariciones pascuales contadas por Pablo son consideradas por él como revelaciones de vocación y misión; por eso no menciona las apariciones a las mujeres. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, 4.^a ed., 17, subraya que la primera aparición contada por San Pablo implica una revelación y una misión especiales. Pedro es nombrado por Pablo en primer lugar y Santiago aparece a una notable distancia. Lo que San Pablo cuenta es una tradición nacida de la primitiva Iglesia y ya formulada. Lo mismo hay que decir de *Mt.* 16, 16-19; también este texto representa, según el método histórico-formal, una expresión del Señor derivada de Palestina; estas palabras sólo pudieron entrar en el Evangelio en una generación en la que su contenido era realidad o al menos ideal. Pedro debió ser, por tanto, conocido como director de la Iglesia por el tiempo en que el evangelio de San Mateo fue conocido: «Hubiera sido ridículo propagar el evangelio de San Mateo entre los años 50 y 60, si Pedro vivía entonces pero no era lo que tenía que ser según los documentos oficiales» (O. Karrer, *o. c.*, 128-129). Respecto al concilio de los apóstoles ya hemos dicho que fue Pedro quien decidió aunque Santiago lo presidiera por ser obispo de Jerusalén.

No tiene ningún valor la obra del Pseudo-Clemente procedente del siglo III o IV; es una colección de fuentes judaístas y gnósticas y, por tanto, un escrito tendencioso; en él se atribuye a Santiago una posición excesivamente destacada.

E. Sucesión de Pedro

1. Después de estudiar la primacía concedida por Cristo a Pedro surge una cuestión muy importante en el tema de la voluntad de Jesús de fundar una Iglesia; se trata de saber si la prerrogativa concedida a Pedro se acabó con él o se continuó. En el juicio de Pedro expuesto hasta ahora coinciden protestantes y católicos, pero disienten en la cuestión que acabamos de enunciar. Los protestantes niegan la sucesión de Pedro; Pedro no tuvo sucesores ni pudo tenerlos; la autoridad que Cristo le concedió pasó a la Sagrada Escritura lo mismo que la autoridad concedida a los demás apóstoles. El principio personal vigente en los tiempos apostólicos es sustituido por un principio objetivo. La Escritura sustituye a los testigos.

2. Examinando la cuestión resulta: del mismo modo que el Nuevo Testamento no nos dice en ninguna parte que Cristo instituyera sucesores de los apóstoles o diera a los apóstoles el encargo de que se nombraran sucesores, tampoco nos cuenta que Cristo instituyera un sucesor de Pedro o le impusiera a Pedro la obligación de nombrar sucesor suyo; sin embargo, en este caso tenemos que decir lo mismo que al hablar de la sucesión de los apóstoles; está dada con la realidad misma. La tesis de la «sucesión apostólica» puede deducirse consecuentemente de la explicación del oficio apostólico y del mismo modo la tesis de la sucesión de Pedro se deduce de la explicación de la primacía que Cristo le concedió. Antes vimos que a la esencia de la misión apostólica pertenece el que los apóstoles tengan sucesión. La misma ley vale de Pedro; es además asegurada por los argumentos que vamos a exponer a continuación.

A priori hay que decir que la sucesión de los apóstoles tiene distinta estructura que la de Pedro. Los demás apóstoles no tienen un determinado sucesor en cada uno de sus puestos; la sucesión de los demás apóstoles es sucesión del oficio apostólico y no sucesión de cada apóstol. Los obispos son, por tanto, sucesores de los apóstoles en el oficio del apostolado, ya que tienen y cumplen la misión que Cristo confió a los apóstoles. Por eso no tienen los doce apóstoles doce sucesores solamente. El número doce tuvo importancia al fundar la Iglesia, por eso la Iglesia se atuvo a ese número mientras no tuvo que desempeñar sus funciones vitales, es decir, mientras no tuvo que predicar el Evangelio ni administrar los sacramentos. Pero tan pronto como el Espíritu Santo fué enviado, el número doce perdió su importancia.

Pedro, en cambio, tiene un sucesor determinado y uno solo; este hecho se basa en el sentido de su misión: tiene que ser el primero entre los demás y dotado de poder de gobierno del que todos los demás deben depender en cierto sentido. Cristo quiso que fuera un solo hombre—y no un colegio—, quien estuviera al frente y a la cabeza de todos.

3. La necesidad de sucesores se deduce, en primer lugar, de la palabra «fundamento rocoso»; Cristo quiso que Pedro fuera el cimiento de piedra de su Iglesia; no habla del acto transitorio de poner fundamento o echar cimientos, sino de la función del fundamento. O. Cullmann dice que la metáfora del «fundamento de piedra» no es más que una alusión al hecho de que Pedro es el principio de la

Iglesia, no tiene en cuenta más que el acto de poner cimientos y no la propiedad necesaria de ser fundamento de la Iglesia que tiene Pedro y es tan importante para la duración de la Iglesia. Lo importante no es sólo el suceso de poner fundamento, sino el estado (ontológico) de ser fundamento. Pertenece a la esencia de la Iglesia la duración del fundamento sobre que está construída. El símbolo se hace más comprensible y claro cuando del ámbito simbólico pasamos al ámbito de las realidades aludidas. Mientras nos movemos en el ámbito del símbolo puede parecer que para la continua y duradera consistencia de la Iglesia basta que la persona de Pedro fuera constituída de una vez para siempre fundamento sobre el que se edifica la Iglesia. Pero hay que preguntar qué significa que un hombre sea fundamento rocoso de una comunidad. Si el símbolo debe tener algún sentido y correspondencia en la realidad, sólo puede significar—como antes vimos—, que Pedro—fundamento de la Iglesia querido por Cristo—es revestido de los poderes de gobierno y orden de la nueva comunidad fundada por Cristo de forma que pueda superar los peligros que amenazan a toda comunidad y no esté sometida a la ley de la caducidad temporal que amenaza a las demás comunidades. De acuerdo con esta interpretación del símbolo está el hecho de que los miembros de la Iglesia son llamados «piedras vivas» con las que está construída la Iglesia viva (*I Pet.* 2, 5), o de que San Pablo les llame miembros del Espíritu Santo (*I Cor.* 3, 16; 12, 13; *Ef.* 2, 22). Pedro recibió de Cristo el poder necesario para la dirección eficaz y autoritaria de la Iglesia. Aunque en el símbolo mismo aparece lo estático, su confrontación con la realidad demuestra que para su interpretación no basta el punto de vista de lo estático sino que se debe recurrir al punto de vista de lo dinámico; lo que importa es la función, la acción de dirigir, de la que Pedro está encargado. Cristo fundó la Iglesia para el tiempo que transcurra entre la Ascensión y su segunda venida; y prometió que sería imperecedera durante este intervalo. Si el hecho de ser imperecedera está garantizado por la segura dirección y por el gobierno autoritario, estas funciones deben ser ejercidas hasta la vuelta del Señor. Hasta la vuelta de Cristo debe haber, por tanto, un portador del pleno poder al que Pedro fué autorizado y obligado para asegurar la existencia de la Iglesia mediante la dirección autoritaria como los cimientos de piedra aseguran la existencia de la casa edificada sobre ellos. En la misión confiada a Pedro radica el hecho de que tenga que ser cumplida hasta el fin de los tiempos. Sólo en el supuesto de

que Cristo hubiera contado con su vuelta antes de que Pedro muriera, la misión que le confió sería personal e intransferible; pero ya hemos dicho que tal supuesto no está justificado.

4. Lo mismo que en la sucesión de los apóstoles, en la de Pedro hay que distinguir entre la unicidad (*Einmaligkeit*) de su primacía y la duración de su misión. Su primacía entre los apóstoles fué única (*einmalig*), porque sólo él fué revestido inmediatamente por Cristo del poder sumo y sólo él fué el primer testigo de la Resurrección; pero la misión que le competía en razón de esa primacía tiene significación y validez duraderas. En razón de esta distinción y hablando con exactitud no se puede decir que Pedro fuera el primer papa, del mismo modo que no se puede decir que los apóstoles fueran los primeros obispos. Sólo existieron, el papa y los obispos en la época postapostólica. El primer papa no es Pedro, sino el primer sucesor del apóstol Pedro.

Aunque en la liturgia de las misas de papas está mandado que se rece el prefacio de apóstoles, el papa no puede ser caracterizado como apóstol, sino que no se pretende más que subrayar su tarea y misión especiales. Gracias a la sustitución del prefacio de apóstoles por el *praeſatio communis* se ha evitado toda ocasión de malentendidos.

5. Los teólogos protestantes que están de acuerdo con los católicos al valorar la función de Pedro pretenden explicar el problema de la pervivencia del poder concedido a Pedro—y del poder concedido a los demás apóstoles—ateniéndose a la Escritura: la autoridad de Pedro y la de los apóstoles pasó—según esta tesis—a la Sagrada Escritura. O. Cullmann, que se aproxima mucho a la teología católica para después separarse lo más posible, dice que el canon nacido en el siglo II recogió la autoridad apostólica. Contra esta tesis hay que decir, sin embargo, que Cristo no constituyó el fundamento de su Iglesia en un principio objetivo sino en un principio personalista. Si el principio personalista hubiera sido sustituido a lo largo de la historia por un principio objetivo, no se vería claro por qué no debería haber ocurrido ya en tiempo de los apóstoles y por disposición de Cristo. Si la autoridad conferida a Pedro iba a ser transmitida Cristo pensó que debía pervivir en una persona y no en una cosa. La sustitución del principio personal que Cristo instituyó por un principio objetivo es inconsecuente y caprichosa. No se puede

decir que el canon no es un principio objetivo, porque en la Sagrada Escritura el Espíritu Santo se apodera del lector; es cierto que el Espíritu Santo obra en la Sagrada Escritura, pero obra también en un principio personal. Sería completamente falso entender el oficio eclesiástico como una especie de oficina a cuya cabeza hay un director; el oficio eclesiástico no es una realidad impersonal, como un «se», sino que siempre es una persona, un «él». Se distingue de todo oficio mundano. En el portador del oficio obra el Espíritu Santo de forma que lo que hace lo hace en último término el Espíritu Santo. En la tesis de Cullmann—sin razón ni justificación— el principio personal querido por Cristo es sustituido por un principio objetivo. En todo caso Cullmann no puede demostrar su tesis ya que tiene que suponer un principio personal al menos hasta que el canon fué establecido, hasta el año 150; si el principio personal es necesariamente reconocido durante cierto tiempo, es reconocido por principio y no se ve razón alguna de que haya de terminar de pronto; la formación del canon no es ninguna razón. No se puede decir que la época apostólica duró hasta la formación del canon, ya que la época apostólica terminó al morir el último apóstol y mucho antes de formarse el canon. La Escritura reunida en el canon tiene para el portador del poder eclesiástico supremo una función parecida a la que tenía la palabra que los apóstoles había recibido de boca de Jesús para predicarla hasta los confines de la tierra. Ni la palabra ni el canon son portadores de autoridad jurídica; en ambos casos es una persona quien tiene la autoridad; pero su autoridad existe y consiste sólo en razón del servicio a la palabra escrita o no escrita. Estas reflexiones, lejos de atentar contra la soberanía de la Escritura, la destacan y acentúan.

6. En la pervivencia del pleno poder conferido a Pedro hay que contar también con el hecho de la sucesión. Los sucesos históricos no son una justificación por sí mismos; el pretender legitimar la evolución histórica en su facticidad misma nos llevaría al relativismo e historicismo. Pero en nuestro caso la continuación histórica con su inmediata conexión con la época apostólica cumple lo que esa época deja pendiente. En el hecho de la sucesión se ve, pues, la interpretación real y fáctica de la voluntad de Cristo y del sumo poder conferido por Cristo a Pedro. Esta tesis recibe su definitiva claridad del hecho de la presencia y actividad del Espíritu Santo en la Iglesia. Aunque es difícil trazar los límites entre la actividad del

Espíritu Santo y la del hombre, no puede estar de acuerdo la fe y confianza en que Cristo estará presente hasta el fin de los tiempos y en que el Espíritu Santo dará testimonio de El hasta su vuelta con el hecho de que la Iglesia haya sufrido un cambio estructural que no corresponde a la voluntad de Cristo. Véase sección III.

7. Reflexiones parecidas nos llevan a la tesis de la sucesión de Pedro a partir de la imagen de las llaves y del símbolo de atar y desatar. No necesitamos desarrollar los razonamientos. Sería incomprendible que Cristo hubiera instituido un representante suyo para el corto tiempo que vivieron los apóstoles y que no lo hubiera hecho para los siglos posteriores y sería también incomprendible que hubiera previsto portadores del poder de magisterio y del poder de gobierno para la generación de los apóstoles, pero no para el largo tiempo futuro. Sobre todo en la transmisión del poder pastoral no se puede pasar por alto que fué Cristo resucitado quien la hizo. Todo lo que antes hemos dicho de la confirmación del apostolado en general, vale especialmente cuando se aplica a Pedro. Cristo nombró a Pedro representante supremo suyo en el momento en que El abandonaba la inmediata dirección de su rebaño. Cuando se preparaba a subir a los cielos y a sentarse a la derecha del Padre, nombró un representante supremo de quien vale la ley de que es tan bueno como el mandante. También este mandato se acaba en el momento en que es cumplido y el mandatario vuelve al mandante. La vuelta en nuestro caso la hace—como hemos visto—el mandante; volverá al fin de la historia; hasta entonces tiene que ser sustituido. Por tanto, su vicario supremo debe tener sucesor hasta aquella hora.

El obispo de Roma, sucesor de Pedro

1. Surge la cuestión de dónde se encuentra el sucesor de Pedro. El dogma definido por el Concilio Vaticano después de los concilios generales de Lyon y de Florencia dice: «Si alguno dijere, pues, que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema» (D. 1825). Es, pues, dogma de fe que el respectivo obispo de Roma es sucesor del primado en cuanto sucesor de Pedro. Queda abierta la cuestión de por qué el obispo de Roma posee la suma potestad pastoral dentro de la Iglesia. La fundamentación más sencilla y espontánea es el hecho de que Pedro

estuvo en Roma y murió en Roma. Pero hay que preguntar de nuevo si Pedro fué a Roma por expreso mandato de Cristo o por una especial iluminación del Espíritu Santo. Si existiera tal mandato directo de Cristo o del Espíritu Santo, la unión del primado al obispo de Roma no sólo estará fáctica y realmente dada, sino que sería de derecho divino. Pero no se puede demostrar la intervención de Cristo o del Espíritu Santo. Ni en el concepto ni en la realidad del primado de Pedro se incluye de por sí el estar ligado a un lugar concreto o a Roma. Hay que decir que Pedro tuvo plena libertad para elegir su residencia. El hecho de que después de algunas vacilaciones fuera a Roma, no se debió a un encargo divino especial; fué decisión suya.

La tradición más antigua testifica que Pedro sufrió muerte de mártir en Roma. En el siglo XIX fué discutido por la teología protestante, pero pronto cambió la situación. Actualmente la teología protestante reconoce que Pedro residió en Roma. Ya el año 1893 escribía A. Harnack (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I*, 244): «El martirio de Pedro en Roma ha sido discutido por prejuicios protestantes tendenciosos, primero, y después por prejuicios críticos no menos tendenciosos.» H. Lietzmann (*Petrus und Paulus in Rom*, 1927) dice que según todas las probabilidades Pedro y Pablo murieron mártires en Roma bajo el imperio de Nerón. Fr. Heiler (*Altkatholische Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941) 90) opina que la discusión de la residencia de Pedro en Roma obedece al escepticismo exagerado que nació del resentimiento ilustrado protestante contra el primado de Pedro. También hoy surgen de parte de los protestantes violentas contradicciones a la tesis de la residencia de Pedro en Roma (Ch. Guignebert, J. Haller, K. Heussi).

2. Respecto a los argumentos a favor de la residencia de Pedro en Roma hay que decir que los *Hechos de los Apóstoles* cuentan que Pedro después de su milagrosa liberación de la cárcel marchó a otro lugar, pero no dicen a qué lugar. Parece, como hemos visto, que primero fué a Antioquía para residir allí largo tiempo. Por los *Hechos de los Apóstoles* y por la epístola a los Gálatas sabemos que actuó en la misión de los judíos; pero no hay que tomar demasiado al pie de la letra esa limitación de su misión. Cuanto más se extendía su actividad por Palestina hasta Siria y quizá hasta el Asia Menor y aún más, tanto más imposible le era limitar su misión a los judíos y no dirigirse a los gentiles. Las siguientes observaciones co-

rroboran la tesis de que fué a Roma y murió mártir en tiempos de Nerón: al final de la primera epístola de San Pedro: «Os saluda la iglesia de Babilonia, partícipe de vuestra elección» (*I Pet.* 5, 13). La carta fué, pues, enviada desde Babilonia. Surge la cuestión de que significa Babilonia. No es posible que fuera la antigua ciudad de Babilonia, porque yacía en ruinas, ni se puede pensar en el campamento militar de ese nombre que había al delta del Nilo, porque no hay razón de que escribiera allí la epístola. Más lejos nos lleva la constatación de que ese nombre era usado muchas veces simbólicamente. En muchos textos de la Sagrada Escritura y de la literatura del antiguo judaísmo es el nombre fingido de Roma (por ejemplo, *Apoc.* 14, 8; 16, 9; 17, 5; 18, 2. 10. 21; 19, 2; *Apoc.* de Baruch 67, 7; *Midrasch Sal.* 121; cfr. el artículo *Babylon*, en: «Kittels ThWNT», I, 512-514; Strack-Billerbeck III, 816). Bajo el supuesto de que Pedro redactara la epístola junto con Silas, el versículo 13 del capítulo 15 es un testimonio a favor de la residencia de Pedro en Roma. Y el supuesto es correcto y cierto.

Testimonios a favor de la residencia de Pedro en Roma nos dan también Ignacio de Antioquía, Dionisio de Corinto, el presbítero romano Gayo y San Ireneo. Cuando Ignacio de Antioquía estaba en Roma camino del martirio escribe a sus hermanos en la fe: «No os hago advertencias como Pedro y Pablo. Ellos eran apóstoles y yo soy un condenado. Ellos eran libres y yo ahora soy esclavo. Pero si sufro seré un liberto de Jesucristo y resucitaré libre con El.» De la mención de los dos apóstoles se puede deducir que estuvieron en relaciones especialmente próximas con la comunidad de Roma y que padecieron allí su martirio. Ignacio espera el martirio y espera la verdadera liberación. De la carta de Dionisio de Corinto a la comunidad romana nos ha conservado algunos textos el historiador de la Iglesia, Eusebio. Para nuestra cuestión tiene interés el siguiente: «Ambos apóstoles enseñaron de igual modo después que empezaron a sembrar en Corinto; después enseñaron en Italia y allí padecieron martirio.» El presbítero romano Gayo polemiza—según la referencia del historiador Eusebio—hacia fines del siglo II y principios del III contra el montanista Proclo; dice: «Yo puedo mostrar los trofeos de los apóstoles, pues si vas a las colinas del Vaticano o a la vía hacia Ostia verás los trofeos de quienes fundaron esta Iglesia.» Por trofeos hay que entender los monumentos erigidos sobre las tumbas (Eusebio, *Historia de la Iglesia* 25, 6-8).

Es especialmente importante el testimonio de San Ireneo. Viene

de Asia Menor, llega a Roma y es nombrado obispo de Lyon. Da testimonio, por tanto, de la tradición difundida por toda la Iglesia. Interpretaremos detenidamente su testimonio en otro problema. Basta aquí destacar que, según él, todas las iglesias deben estar de acuerdo con la de Roma para tener garantía de la rectitud de su fe; porque la Iglesia romana es la más grande y antigua y conocida, fundada por los famosos apóstoles Pedro y Pablo. *Contra las herejías* III, 3, 2.

Frente a estos testimonios los teólogos protestantes que niegan la residencia de Pedro en Roma—y sobre todo Heussi—dicen que ni la epístola a los Romanos, ni los *Hechos de los Apóstoles* que dan la noticia de la llegada de Pablo a Roma (28, 14-16) mencionan a Pedro. Pero estos argumentos *e silentio* no pueden imponerse contra los testimonios positivos citados. Tampoco la primera epístola de Clemente que podía ser un argumento *e silentio* decisivo contra la residencia de Pedro en Roma, puede ser aducida aquí. Alude al apóstol Pedro en el capítulo V y dice: «Citemos los nobles ejemplos de nuestra generación (como ejemplos de las fatales consecuencias de la pendenciosidad). Por celos y envidia padecieron persecución y lucha hasta la muerte las grandes y rectas «columnas». Recordemos a los apóstoles: a Pedro, que por injustos celos tuvo que soportar no uno ni dos sino muchos padecimientos y después de haber dado testimonio consiguió el lugar de la gloria que le guarda» (5, 2-4). Clemente cita después a Pablo y habla de su martirio. En el capítulo siguiente dice que un gran número de elegidos entre los que había también mujeres, padecieron martirio. Se trata aquí de la persecución de Nerón. Aunque la carta no dice expresamente que Pedro y Pablo padecieron martirio en Roma, se deduce del contexto, ya que Pedro y Pablo son mencionados junto con los mártires de la persecución de Nerón.

La presencia de San Pablo en Roma ha sido confirmada por las excavaciones hechas en San Sebastián (Vía Apia) y por las hechas últimamente en la iglesia de San Pedro.

Hay, pues, argumentos, si no apodícticos sí congruentes y no controvertibles a favor de la residencia de Pedro en Roma.

3. Es fácil de explicar por qué San Pedro fué a Roma sin hárselo mandado expresamente el Señor; el teólogo protestante K. Holl (*Gesammelte Aufsätze* II, 1928, 61-65) explica el proceso de la manera siguiente: la Iglesia primitiva era una gran comunidad

única en la que Jerusalén era la iglesia-madre y las demás comunidades nacidas sucesivamente eran filiales de la de Jerusalén. Pablo logró romper la unión a Jerusalén; no se resignó a que Jerusalén tuviera pretensiones especiales, aunque no rompió con los santos que allí vivían. La muerte de Santiago, la destrucción de Jerusalén y el creciente número de gentiles convertidos vinieron en ayuda de Pablo. Al romper el primado de Jerusalén abrió el camino para un nuevo primado: el de Roma. El papado romano no es más que la reinstauración de la posición de Jerusalén y de Santiago, obispo de Jerusalén. Fué una casualidad que Pedro y Pablo padecieran martirio en Roma. La comunidad romana supo aprovechar esa casualidad. Roma se convirtió en Jerusalén.

En este esquema de la tesis de Holl no es histórica ni sostenible la afirmación de la primacía jurídica de Jerusalén y del carácter casual de la residencia y martirio de Pedro y Pablo en Roma. Pero es cierto que Roma tenía condiciones especialmente favorables para el primado del obispo romano. Ya los *Hechos de los Apóstoles* hacen ver en su planteamiento que la evolución de la Iglesia tendía hacia Roma como comunidad principal. A Roma escribe Pablo una epístola a cuyo final hay un saludo único: «Os saludan todas las iglesias de Cristo» (*Rom.* 16, 16). Cfr. sobre este tema O. Karrer, *o. c.*, 182. Si Pablo marcha el año 58 de Jerusalén a Roma (*Act.* 23, 11) y ya antes en Corinto había tenido muchas veces la intención de ir a Roma (*Rom.* 1, 13), quien fué el primer pescador de hombres (*Lc.* 5, 2) y abrió la puerta de la Iglesia a los gentiles por inspiración divina (*Act.* 10-11) debió creer natural el elegir para sede suya la capital del mundo antiguo cuanto más que ninguna otra ciudad ofrecía ningún estímulo. Jerusalén se acercaba a su fin. Antioquía con Siria, Efeso y Asia Menor, las ciudades griegas con su historia antigua hacía tiempo que estaban políticamente a la sombra de Roma. Incluso culturalmente estaban a su servicio. El apóstol no pudo, pues, hacerse tantas esperanzas de estas ciudades como de Roma. No se necesitaba ninguna especial inspiración divina (aunque puede suponerse), sino sólo reflexionar desde qué ciudad se fomentaría más eficazmente el reino de Dios, para hacer nacer en Pedro el proyecto de ir a Roma.

Entre los teólogos se discute la cuestión de si el primado del obispo de Roma depende necesariamente de la residencia de Pedro en Roma, de forma que el primado romano cesaría si se demostrara que San Pedro no estuvo en Roma. Hay distintas opiniones. Algunos teó-

logos católicos opinan que la presencia de Pedro en Roma es un argumento importante pero no indispensable a favor del primado del obispo romano, que pudo haber recibido la sucesión del pleno poder eclesiástico por un mandato de Cristo no transmitido o por disposición de Pedro. Según esto el primado romano no depende de la afirmación o negación de la residencia histórica de Pedro en Roma. La fe en el supremo poder pastoral del obispo de Roma podría subsistir sin ese supuesto (M. Nicolau-J. Salaverri, *Theologia fundamentalis*, Madrid 1952, 2.^a ed., 631; lo mismo piensan St. Dunin, Borkovski, R. Graber, L. Kösters, Ch. Journet). Es un error la tesis de O. Cullman de que tal afirmación contradice la definición del Concilio Vaticano. El Concilio—como hemos visto—define: «Si alguno dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema» (D. 1825). Esta definición no decide si Pedro vivió o no en Roma, ni si la residencia de Pedro en Roma es la razón del primado del obispo de Roma.

La tesis de que la residencia de Pedro en Roma no es el fundamento indispensable del primado del obispo de Roma tiene la dificultad de que no se puede demostrar que Pedro dispusiera que le sucediera el obispo de Roma; tal mandato o disposición sólo sería justificado como postulado de la situación real. Pero tal vez pueda decirse que la razón del primado del obispo de Roma está en que toda la Iglesia aceptó y dió su pláceme al primado romano nada más terminar la época apostólica. Si Pedro tuvo un sucesor sólo pudo ser el obispo de Roma, porque en ninguna parte aparece visible. Vice-versa: toda la Iglesia estuvo convencida desde el principio de que Roma había tomado posesión de la sucesión de Pedro. En seguida hablaremos de este tema.

4. Entre los teólogos católicos se discute también la cuestión de si el pleno poder eclesiástico está unido a la sede episcopal de Roma indisolublemente y para siempre o si puede ser transferida jurídicamente a otra silla episcopal. Los teólogos defienden en general la opinión de que la unión es indisoluble. Pero algunos creen también poder decir que de facto el máximo poder pastoral compete al obispo de Roma, pero que puede ser jurídicamente transferido a otro obispo; tanto el papa como el concilio en unión con el papa

puede—según ellos—designar otra ciudad como sede del primado. La posibilidad de defender esta tesis depende de si Cristo determinó que los sucesores de Pedro vivieran en Roma o de si Pedro lo ordenó por propia voluntad y decisión. En este último caso puede defenderse la opinión citada, pero no sería posible si Cristo mismo hubiera determinado que el obispo romano fuera sucesor de Pedro. Es indemostrable que Cristo determinara tal cosa.

Aunque la unión entre el primado y la ciudad de Roma no ha podido ser resuelta idealmente, puede ser resuelta localmente. La ciudad de Roma no tiene ninguna promesa de perdurar hasta el fin del mundo. Aunque desapareciera como las ciudades de Asia Menor y Norte de Africa con sus comunidades de cristianos, la Iglesia no perecería, ni perecería el primado. Aunque la subordinación al primado del papa de Roma es necesaria para salvarse, significa que hay que someter al portador del sumo poder pastoral instituido por Cristo, que de hecho se identifica con el obispo de Roma. Véase O. Karrer, *o. c.*, 180-188; A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 1954, 128.

Artículo undécimo

AUTODESIGNACION DE JESUS COMO HIJO DEL HOMBRE

Hay que hacer todavía dos observaciones que demuestran la intención de Jesús de fundar una Iglesia. La primera es el hecho de que Jesús se llame a sí mismo hijo del hombre (véase § 152). La expresión revela la conciencia mesiánica de Jesús. Desciende—como ya hemos dicho en otra ocasión—del capítulo 7 del libro de Daniel. En una visión contempla el profeta cómo después de la caída de las dictaduras antihumanas, simbolizadas en los animales, surge un nuevo reino. Luego ve como con las nubes del cielo aparece ante el trono de Dios una figura de hijo del hombre; es el revés de las figuras de animales que simbolizan los imperios que acaban de perecer. Por hijo del hombre no debe entenderse, pues, una figura individual, sino el «pueblo de los santos del Altísimo», que es simbolizado en la figura del hijo del hombre. El judaísmo precristiano interpretó muchas veces el símbolo del Hijo del hombre como una figura individual. Cuando Cristo se aplicó a sí mismo la palabra nada familiar al pueblo, pretendía mantener alejadas todas las esperanzas mesiánicas político-terrenas.

Algunos teólogos protestantes, por ejemplo, F. Kattenbusch, han subrayado con razón que el hecho de que Cristo se aplique esta expresión a sí mismo indica que se consideraba dominador y señor de un nuevo pueblo de Dios—profetizado en Daniel—del pueblo escatológico de Dios que previeron y proyectaron los profetas y que en Daniel aparece como un pueblo de gloria divina.

Artículo duodécimo

INSTITUCION DE LA EUCARISTIA

Tiene mucha más importancia la institución de la Eucaristía. Su significación dentro de la fundación de la Iglesia ha sido destacada primeramente por los teólogos protestantes y también especialmente por Kattenbusch (*Der Quellort der Kirchenidee. Festgabe für Harnack* (1921), 143-172); le han seguido algunos exegetas católicos, por ejemplo, K. Schelkle. Incluso a veces se ha exagerado diciendo que es el verdadero acto en que Cristo funda la Iglesia. En realidad la vocación, elección y misión de los apóstoles y la Eucaristía están íntimamente relacionados. Se podría—hablando en sentido impreciso—comparar la relación de lo uno a lo otro a la que existe entre estructura y contenido. La celebración de la Eucaristía es la misión principal—aunque no la única—de los enviados de Cristo. Sus demás tareas surgen en cierto modo de la celebración central de la Eucaristía. Cristo se reunió por última vez con los doce elegidos por El para celebrar el banquete pascual del Antiguo Testamento e instituyó el banquete sacrificial del Nuevo Testamento fundado en su muerte y resurrección. La institución del banquete sacrificial del Nuevo Testamento estuvo en estrecha relación con el banquete pascual judío (cfr. § 246). Era entre otras cosas la celebración de la memoria de los hechos ocurridos a la salida de Egipto. Tuvo decisiva importancia para la creación del viejotestamentario pueblo de Dios. Israel celebraba en el banquete pascual la memoria de su origen. Así se entiende que los israelitas se reunieran desde su diáspora para recordar en el templo de Jerusalén su común historia.

Los relatos de la institución de la Eucaristía nos informan de que Cristo se consideró a sí mismo como verdadero y nuevo cordero pascual. El Nuevo Testamento es fundado en el Gólgota, pero la celebración de su memoria es el nuevo banquete pascual. Antigua-

mente el pueblo de Israel al celebrar la Pascua se sentía pueblo de Dios y factor de una historia fundada por Dios y así se reúne ahora el neotestamentario pueblo de Dios para celebrar continuamente la memoria de los sucesos que crearon su existencia para constituirse continuamente en pueblo de Dios. Cristo mismo está presente en esta celebración como señor del banquete, como sacerdote y ofrenda del sacrificio. El mismo se da en comida al pueblo reunido; de ese alimento vive el neotestamentario pueblo de Dios; existe, porque Cristo ofrece su cuerpo y sangre; por eso su vida es un vivir de los sucesos del Gólgota y de la mañana de Pascua. La institución de la celebración conmemorativa del Nuevo Testamento expresa que el antiguo pueblo de Dios ha perdido su existencia real y su existencia jurídica; en su lugar ha nacido un nuevo pueblo de Dios con un culto nuevo. El hecho de que al morir Jesús se rasgara el telón del Sancta Sanctorum (*Mc. 15, 38; Mt. 27, 51; Lc. 23, 45*) expresa muy claramente el fin del culto y del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Quienes recibieron de Cristo la misión de celebrar la solemnidad conmemorativa instituida por El hasta que El volviera, forman un nuevo pueblo de Dios. El centro más íntimo de su vida es la celebración de la memoria del sacrificio de su Señor. La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo nos ayudará a entender con más profundidad estas relaciones.

Artículo décimotercero

LA IGLESIA Y LA VENIDA DEL ESPIRITU SANTO

Como fin de nuestras largas reflexiones sobre la procedencia de la Iglesia de la obra salvadora y de la voluntad de Cristo hay que subrayar que Cristo creó y estructuró la Iglesia durante su vida terrena y después de su resurrección, pero que la infundió vitalidad y fuerza activa enviando el Espíritu Santo. Antes de la venida del Espíritu Santo no hubo ni predicación del Evangelio ni administración de sacramentos. Viceversa: la Iglesia empezó a ejercitar la actividad que Cristo la había encargado el mismo día de Pentecostés. La Iglesia necesitó, pues, la fuerza vivificante del Espíritu Santo para convertirse en comunidad viva y activa. Pero no vamos a detenernos ahora en este tema; lo explicaremos en la sección segunda. Pero se prestaría a malentendidos el hecho de no destacar aquí la

significación del Espíritu Santo. Cuando se dice que la Iglesia nació el día de Pentecostés se dice en cierto sentido lo justo; no se necesita contradecir la tesis de que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo ni la otra tesis de la Resurrección. La Iglesia necesitaba para existir los tres sucesos; los tres forman el misterio único de nuestra salvación. Si se quiere hacer distinciones podemos decir que la venida del Espíritu Santo significa el nacimiento de la Iglesia, mientras que la muerte y resurrección de Cristo significan su concepción.