

## Visibilidad de la Iglesia

A consecuencia de su carácter divino-humano la Iglesia es visible de modo parecido a como lo fué Cristo, Dios-hombre. Vamos a exponer a continuación el hecho y la especie de esa visibilidad.

### *I. El hecho de la visibilidad de la Iglesia*

El hecho de la visibilidad de la Iglesia es esencial para comprender católicamente la Iglesia. La Iglesia se entiende a sí misma como

una comunidad visible; así se distingue de todas las concepciones espiritualistas de la Iglesia aparecidas bajo distintas formas dentro del protestantismo (véase § 166 b); se distingue sobre todo de la concepción calvinista que entiende la Iglesia como comunidad de los predestinados a salvarse. Según el luteranismo, la Iglesia es la comunidad en la fe y en el Espíritu Santo, que se manifiesta en la pura doctrina evangélica y en la administración evangélica de los sacramentos; aunque no niega la visibilidad de la Iglesia se parece más a la teoría calvinista, que a la doctrina romano-católica; el camino desde Wittenberg a Ginebra es más corto que desde Wittenberg a Roma, ya que en la concepción luterana falta el oficio eclesiástico instituido por Cristo. En el actual protestantismo la tesis de que la Iglesia es una comunidad personal pneumática es defendida de forma exagerada por Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann y W. Kunneth; la Iglesia no es, según ellos, una comunidad visible y estable, sino un acontecimiento que ocurre tantas veces como se reúnan dos o tres creyentes en Cristo. En el encuentro creyente con Cristo es continuamente renovada la Iglesia. En esta concepción se niega toda objetivación del reinado de Cristo en una comunidad visible, porque podría surgir el peligro de que el hombre dotado de autoridad tuviera poder sobre Dios y pudiera «disponer» de la salvación. El actual protestantismo cree poder expresar la diferencia entre su iglesia y la católica diciendo, que a la iglesia católica competen las categorías de lo ontológico, de lo objetivamente dado, de lo estático, mientras que a la iglesia protestante le competen las categorías de lo personal, de la relación, de lo dinámico y actualista (H. Thielicke). En el problema de la visibilidad se manifiesta, por tanto, el contraste más profundo entre la concepción protestante de la Iglesia y la idea católica de ella. En último término esa oposición se apoya en las distintas interpretaciones de Cristo y de su relación con la Iglesia.

2. Frente a las teorías protestantes la concepción católica de la Iglesia aparece en el canon 21 del Decreto de la Justificación del Concilio de Trento: «Si alguno dijere que Cristo Jesús fué por Dios dado a los hombres como redentor en quien confíen, no también como legislador a quien obedezcan, sea anatema» (D. 831). En él es condenada la mera fe fiducial, que es el fondo de la concepción protestante de la Iglesia. Cuando el hombre participa y está cierto de la salvación mediante la fe fiducial, la mediación salvadora en

sentido estricto es superflua y hasta imposible; todo el aparato de una Iglesia institución salvadora es entonces absurdo, ya que la relación salvadora con Dios es lograda inmediatamente por el individuo; no existe tampoco una verdadera transformación en el sentido de la recreación y re-nacimiento, que explica el Concilio de Trento; pero eso no interesa, según la teología protestante; se contenta con la doctrina de la nueva relación con Dios fundada por la fe fiducial; en este campo la ley tampoco tiene ningún lugar. El Evangelio en que el hombre participa gracias a la fe fiducial obliga, sin duda, a una conducta determinada; el indicativo del Evangelio suele estar unido a un imperativo; pero según la teología protestante la ley dada por la autoridad de la Iglesia no puede ponerse de acuerdo con el Evangelio; se olvida aquí que la ley de la autoridad eclesiástica es una ayuda para el cumplimiento de los imperativos del Evangelio. En el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, la doctrina de la fe fiducial está, pues, estrechamente relacionada con la idea de la Iglesia como comunidad invisible en el Espíritu Santo.

La exposición más detallada de la visibilidad de la Iglesia es la encíclica *Satis cognitum* publicada por León XIII, el 19 de junio de 1896; en ella suelen mezclarse las ideas de la unidad y visibilidad; deberíamos citar, pues, toda la encíclica como testimonio a favor de la visibilidad de la Iglesia, pero sólo vamos a transcribir el texto que trata directamente el problema que nos ocupa.

Dice el Papa: «Aunque Dios puede hacer por su propia virtud todo lo que las criaturas hacen, han preferido, sin embargo, en el misericordioso consejo de su Providencia, dejar que su ayuda le llegue al hombre a través de los hombres; del mismo modo que Dios, en el orden puramente natural, hace que los hombres logren su plenitud bajo la ayuda y cooperación únicas de los hombres, también se comporta así en el orden sobrenatural con la santificación y salvación de los hombres. Ahora bien, es claro que el hombre no puede dar a otro hombre más que el signo externo y perceptible por los sentidos. Por eso el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana. El, que estando en el poder de Dios... se enajenó, tomó la figura de siervo y se hizo igual que el hombre. De este modo, durante su existencia terrena, comunicó a los hombres de palabra su doctrina y sus mandamientos. Como su obra divina debía ser eterna y persistente se buscó algunos discípulos como partidarios de su doctrina y les dotó de su poder; y después de haber implorado para ellos al cielo el Espíritu de verdad, les mandó ir por todo el mundo y predicar fielmente sus doctrinas y preceptos a todos los pueblos, para que la humanidad, mediante la fe en su doctrina y la obediencia a sus leyes, alcanzara la santidad en la tierra y la eterna bienaventuranza en el cielo.

De este modo y según estos principios nació la Iglesia. Si tenemos a la vista su fin último y su actividad conducente a la santidad, es evidentemente

de naturaleza puramente espiritual; pero si consideramos sus miembros, así como los medios, por los que nos son impartidos los dones espirituales, aparece exterior y necesariamente visible. Los Apóstoles recibieron el oficio de predicar por medio de signos visibles y audibles, y ellos ejercitaron tal oficio únicamente mediante acciones y palabras que también eran del dominio de los sentidos. Y así su palabra sonó desde fuera en el oído y despertó en las almas la fe: «la fe es por la predicación y la predicación por la palabra de Cristo» (*Rom. 10, 17*). Ahora bien, esta fe que es un reconocimiento afirmativo de la primera y suma verdad, se cumple, sin duda, en sí y de por sí, en el espíritu, pero tiene que manifestarse hacia afuera en una profesión de fe: «porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud» (*Rom. 10, 10*).

«Y del mismo modo: Nada hay que ancle más profundo en el alma del hombre que la gracia que obra la santificación; los ordinarios y superiores medios de gracia son, en cambio, externos. Nos referimos a los sacramentos que son administrados por un hombre propiamente autorizado por medio de determinadas acciones externas. Jesucristo mandó a los Apóstoles y a sus continuos sucesores adoctrinar y conducir a los pueblos; y a los pueblos les mandó aceptar la doctrina de los Apóstoles y someterse obedientemente a su poder. Sin embargo, esa recíproca relación de derechos y deberes no podría tener consistencia en la comunidad de los cristianos, ni siquiera podría ser introducida, sin mediación de los sentidos que nos dan conocimiento y noticia de las cosas.

»Por esta razón la Iglesia es caracterizada muchas veces en la Sagrada Escritura como cuerpo y también como cuerpo de Cristo: «pero vosotros sois el cuerpo de Cristo» (*Rom. 10, 17*). Justamente por ser cuerpo, la Iglesia es perceptible por los ojos; pero por ser el cuerpo de Cristo es un cuerpo vivo, activo, creciente, pues Jesucristo lo protege y conserva con su fuerza, de modo semejante a como la vid alimenta y da fecundidad a los sarmientos a ella unidos. Y del mismo modo que en el ser vivo el principio vital es invisible y totalmente oculto, pero se manifiesta claramente en el movimiento y actividad de sus miembros, también en la Iglesia se manifiesta con claridad el principio de la vida sobrenatural por las obras que hace.

»De lo que resulta que caen en un error enorme y peligroso quienes se imaginan a capricho una Iglesia escondida y totalmente invisible; exactamente lo mismo que quienes ven en ella una institución humana con una especie de disciplina externa y un culto externo, pero sin continua mediación de las gracias divinas, sin los signos que diariamente revelan bien a las claras que la Iglesia recibe su vida de Dios.

»La Iglesia no puede ser lo uno sin lo otro; eso sería un contrasentido como afirmar que el hombre es sólo cuerpo o sólo alma. La unión y solidaridad de estas dos partes constitutivas es tan necesaria para la esencia de la verdadera Iglesia, como la íntima unión del cuerpo y del alma para el ser del hombre. La Iglesia no es algo muerto, sino el cuerpo de Cristo dotado de vida sobrenatural. Cristo, su Cabeza y modelo, tampoco sería completo, si sólo viéramos en Él la naturaleza humana, como Focio o Nestorio, o sólo la naturaleza divina, como los monofisitas. Sino que es un ser de dos naturalezas, la visible y la invisible. Y así su cuerpo místico es la verdadera Iglesia porque sus partes visibles reciben fuerza y vida de las

gracias sobrenaturales y demás dones, de que proceden su verdadero ser y su naturaleza.

»Y como la Iglesia ha sido así constituida por voluntad y disposición de Dios, tiene que permanecer así constituida por todos los tiempos; de otro modo no habría sido fundada para todos los tiempos, y la finalidad que persigue estaría limitada especial y temporalmente; pero ambas cosas están en contradicción con la verdad. La unión de las partes visibles e invisibles tiene que durar tanto tiempo como dure la Iglesia, pues pertenece a la esencia de la Iglesia y le ha sido dada por voluntad de Dios. Por eso dice San Juan Crisóstomo: «No te apartes de la Iglesia, pues nada es tan fuerte como la Iglesia. La Iglesia es tu esperanza, la Iglesia es tu salvación, la Iglesia es tu refugio. Está más alta que el cielo y es más grande que la tierra. Jamás envejece, siempre permanece joven de fuerzas. Por eso, para pintar su solidez y duración la Sagrada Escritura la llama monte» (*Homil. de capto Eutropio*, n. 6; PG 52, 402). Y San Agustín enseña: «Ellos [los paganos] creen que la religión cristiana sólo existirá en el mundo durante un tiempo limitado y después no existirá ya. Pero durará mientras salga y se ponga el sol, es decir, mientras duren los tiempos existirá en la tierra la Iglesia de Dios, el cuerpo místico de Cristo» [*In Ps. 71, 8*; PL 36, 906]. En otro lugar dice el mismo maestro: «La Iglesia vacilaría si vacilara su fundamento; ¿pero cómo sería posible que Cristo vacilara? Mientras Cristo no vacile, ella no se conmoverá en toda la eternidad. ¿Dónde están los que dicen que la Iglesia ha desaparecido del mundo, si la Iglesia no puede moverse ni una sola vez?» [*In Ps. 103, Sermo. 2, 5*; PL 37, 1353].

»Quien busca la verdad, tiene que construir sobre estas doctrinas fundamentales: Cristo fundó e instituyó la Iglesia. Si se quiere investigar, por tanto, cuál es su esencia, hay que saber ante todo qué quiso Cristo y qué hizo en realidad. Según esta norma hay que definir en especial la unidad de la Iglesia, de la que queremos decir algunas cosas en este escrito para utilidad de todos.

»De hecho la unidad de la Iglesia de Jesucristo se deduce a juicio de cualquiera de los magníficos y numerosos testimonios de la Sagrada Escritura con tal claridad, que ningún cristiano se atreve a negarla. Pero al juzgar más en concreto y definir más exactamente la esencia de esta unidad, muchos errores han apartado a algunos del recto camino. No sólo la fundación de la Iglesia, sino también su constitución pertenece a las obras, que proceden de un acto libre de la voluntad. Por eso el juicio debe atenerse únicamente a lo que sucedió y no tiene por qué investigar qué forma podría tener la unidad de la Iglesia, sino qué unidad intentó su fundador.

»Si tenemos a la vista lo que sucedió, Cristo no formó ni configuró la Iglesia como que tuviera que ser reunión de varias comunidades, que fueran semejantes en la especie pero estuvieran separadas entre sí y no unidas por lazos que pudieran formar la Iglesia una y única, en el sentido en que decimos en el símbolo de la fe: «creo en la Iglesia una».

»La Iglesia está determinada por esencia a la unidad porque realmente es única y una, pero los errores quieren dividirla en muchas Iglesias. Decimos, por tanto, que la Iglesia antigua y católica es única por su esencia y convicción, por su origen y dignidad. La sublime dignidad de la Iglesia como el pensamiento fundamental de su edificación, procede, por lo demás, de su unidad y sobrepasa a todo y nada tiene igual a ella [Clemente de

Alejandro, *Stromata* VII, 17; CV 3, 76; PG 9, 551]. Cuando Jesucristo habló de esta edificación mística, sólo aludió a una Iglesia, la llamó su Iglesia: «Yo edificaré mi Iglesia» (*Mt.* 16, 18). Cualquiera otra—sea cual sea—no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo, porque no ha sido fundada por Cristo.

»Todavía aparece esto más claro, si se tiene a la vista el plan de su fundador. ¿Qué ha intentado Cristo el Señor con la Iglesia o con la fundación de la Iglesia? ¿Cuál fué su intención? Sólo esta: quiso dar a la Iglesia el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto quiso y esto hizo de hecho. «Como el Padre me envió, así os envío a vosotros» (*Jo.* 20, 21). «Como Tú me has enviado al mundo, así los envío yo también al mundo» (*Jo.* 17, 18). Ahora bien, la tarea de Cristo consiste en llevar desde el camino de la desgracia hacia el camino de la salvación a lo que estaba perdido (cfr. *Mt.* 18, 11), es decir, no sólo algunos pueblos o lugares, sino a toda la humanidad sin distinción de lugar o de tiempo: «el Hijo del hombre ha venido... para que el mundo sea salvado por El» (*Jo.* 3, 17). Pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo, en el que podamos ser bienaventurados (*Act.* 4, 12). Por eso la Iglesia tiene que dar en amplia medida a todos los hombres y a todos los tiempos la salvación adquirida por Jesucristo y todas las gracias que de ella proceden. Justamente por eso tienen que ser la misma en todas las partes del mundo y en todos los tiempos según la voluntad de su fundador. Si pudiera existir otra Iglesia, tendría que abandonar los confines de la tierra y pensar en una humanidad nueva, desconocida.

»Isaías vió y profetizó estas propiedades de la Iglesia una, que abarca a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, cuando mirando hacia el futuro vió la figura de un monte de enorme tamaño, que representaba la imagen de la casa de Dios, es decir, la Iglesia: «y en los últimos tiempos el monte de la casa del Señor será erigido en la cumbre de las montañas» (*Is.* 2, 2).

»A esto se añade que el Hijo de Dios ha hecho a la Iglesia su cuerpo místico, con el que El se une como cabeza, de modo semejante a como está unido con el cuerpo humano, que asumió, en virtud del vínculo natural de una cabeza. Lo mismo que asumió sólo un cuerpo mortal que sacrificó en la muerte de cruz para pagar el precio de la salvación de la humanidad, así ha asumido sólo un cuerpo místico en el cual y por el cual nos santifica y nos da la salvación eterna. «A El (Cristo) le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo» (*Eph.* 1, 22-23).

»Pero los miembros dispersos y desgarrados no pueden formar un cuerpo ni estar unidos con una y la misma cabeza. San Pablo dice, por lo demás: «todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo» (*I Cor.* 12, 12). Por eso, añade, el cuerpo místico está «trabado» y «unido»: «Cristo es la Cabeza, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en caridad» (*Eph.* 4, 15-16). Por eso los miembros que están separados y apartados no pueden estar unidos con una y la misma cabeza: «sólo hay un Dios, sólo hay un Cristo, una Iglesia de Cristo, una fe y un pueblo, unido por el vínculo de la unidad en verdadera unidad de cuerpo. Esta unidad no puede ser destruída, ni el

cuerpo uno puede ser desmembrado por disolución del vínculo», dice San Cipriano [*De cath. Eccl. unitate*, n. 23; PL 4, 517].

»Para hacer más visible la unidad y unicidad de la Iglesia, la compara con un cuerpo vivo, cuyos miembros sólo viven mientras están unidos con su cabeza y, por tanto, reciben de la cabeza misma su fuerza vital; si se separan, mueren. «Ella (la Iglesia) no puede ser dividida en partes, aunque los miembros se separen por mutilación. Lo que se aparta del tronco, no puede ni vivir ni respirar» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate*, n. 23; PL 4, 517). ¿Y qué semejanza hay entre un cuerpo muerto y otro vivo? «Y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a su Iglesia; porque somos miembros de su cuerpo» (*Eph. 5, 29-30*).

»Hay que imaginar, pues, una segunda cabeza, semejante a Cristo, y un segundo Cristo, si se quiere imaginar una segunda Iglesia fuera de la Iglesia una, que es el cuerpo de Cristo. «Ved lo que debéis evitar, lo que debéis hacer, lo que debéis temer. Ocurre que en el cuerpo humano, o mejor, que del cuerpo humano es separado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue el alma al miembro separado? Cuando estaba en el cuerpo, vivía; ahora pierde la vida. Y así el cristiano es católico cuando vive en el Cuerpo (de la Iglesia); si se separa, es un hereje. El espíritu no sigue a los miembros separados» (San Agustín, *Sermo 267*, n. 4; PL 38, 1231).

»Por tanto, sólo hay una Iglesia de Cristo y para todos los tiempos. Quien vive apartado de ella, no cumple la voluntad ni el mandato de Cristo; por haber abandonado el camino de la salvación, se encamina a la perdición. «Quien se aparta de la Iglesia, se une a una adúltera y no tiene derecho a las promesas de la Iglesia; quien abandona a la Iglesia de Cristo, no alcanza las recompensas de Cristo... Quien no piensa esto, no mantiene el mandato de Dios, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no recibe la vida ni la salvación» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate*, n. 6; PL 4, 503).

»El, que sólo fundó una Iglesia, la quiso también única, y de tal modo que todos los que fueran a pertenecer a ella, unidos entre sí por los vínculos más estrechos, formaran sólo un pueblo, un reino, un cuerpo. «Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación» (*Eph. 4, 4*). La voluntad de estas cosas fué confirmada y solemnemente sellada por Cristo poco tiempo antes de su muerte, cuando rezó al Padre: «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno..., para que también ellos sean en nosotros..., para que sean uno como nosotros somos uno» (*Io. 17, 20, 21, 22*). Sí, exigió una unidad tan íntima y perfecta entre sus discípulos, que en cierto sentido era equiparable a la de Jesús con su Padre: «Ruego para que todos sean uno como tú, Padre, que estás en mí y yo en ti» (*Io. 17, 21*).

»Tal concordia íntima e incondicional tiene que tener, sin embargo, como fundamento la concordancia de espíritus. Entonces surgirá de por sí la armonía en la voluntad y la uniformidad en el obrar. Por eso pidió El según su divino consejo la unidad de la fe en su Iglesia. Pues esta virtud es el primer vínculo entre nosotros y Dios, y, por ello llevamos el nombre de «creyentes». «Un Señor, una fe, un bautismo» (*Eph. 4, 5*). Lo mismo que sólo tenemos un Señor y un bautismo, los cristianos de todo el mundo sólo deben tener una fe. Por eso el apóstol Pablo no pide solo, sino que conjura a los cristianos, para que abriguen la misma disposición de ánimo y eviten cualquiera diferencia de opinión: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de

nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordantes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). Estas palabras no necesitan explicación; hablan con suficiente claridad.»

Pío XII recoge la doctrina de León XIII al decir en la encíclica *Mystici Corporis*: «Que la Iglesia es un cuerpo, lo dice muchas veces el sagrado texto. «Cristo, dice el Apóstol, es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia» (*Col.* 1, 18). Ahora bien, si la Iglesia es un cuerpo, necesariamente ha de ser uno e indiviso, según aquello de San Pablo: «Muchos formamos en Cristo un solo cuerpo» (*Rom.* 12, 5). Y no solamente debe ser uno e indiviso, sino también algo concreto y claramente visible, como en su encíclica *Satis cognitum* afirma nuestro predecesor León XIII, de f. m.: «por lo mismo que es cuerpo la Iglesia se ve con los ojos» (A. S. S. 28, 710). Por lo cual se apartan de la verdad divina, aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera que no pueda ni tocarse ni verse, siendo solamente un ser *neumático*, como dicen, en el que muchas comunidades de cristianos, aunque separados mutuamente en la fe, se junten, sin embargo, por un lazo invisible.» [Traduc. citada, núm. 7.] Véase también Pío XII, encíclica *Sempiternus Rex* de 18 de septiembre de 1951, y Pío XI, encíclica *Lux veritatis* de 25 de septiembre de 1931.

En el proyecto de la comisión de teólogos del Concilio Vaticano se dice: «Enseñamos y declaramos: La Iglesia posee todas las propiedades de una verdadera sociedad. Cristo no dejó esta sociedad indeterminada y sin forma fija, sino que la dió la existencia y su voluntad determinó también su forma de existencia y la dió la constitución. La Iglesia no es miembro o parte de otra comunidad, ni se mezcla de ninguna manera con ninguna otra. Es en sí misma tan perfecta, que se distingue de todas las demás comunidades humanas y las supera. Procede de la inagotable fuente de la misericordia de Dios Padre; con esforzado trabajo echó sus cimientos y edificó sus paredes maestras el Hijo de Dios hecho hombre; fué acabada y perfeccionada en el Espíritu Santo. Primero fué derramado (el Espíritu) en sobreabundante plenitud sobre los apóstoles, y con sobreabundancia ha sido derramado continuamente sobre los hijos admitidos al estado de filiación; y así iluminados por su luz tendrían una sola fe en el corazón, serían adictos a Dios y estarían unidos entre sí... Y así estarían seguros de su vocación y elección gracias a sus buenas obras (*II Pet.* 1, 10). Pero como los hombres participan dentro de la Iglesia de estos bienes y riquezas gracias al Espíritu Santo y por El son reunidos en vínculo de unidad, la Iglesia misma es una comunidad en el Espíritu y de orden completamente sobrenatural» (cap. 3).

«Nadie debe creer que los miembros de la Iglesia están sólo unidos por vínculos interiores y ocultos y que la Iglesia es, por tanto, una comunidad

escondida y completamente invisible. Porque la eterna sabiduría y fuerza de Dios quiso que a los vínculos espirituales e invisibles, con que los creyentes están unidos por el Espíritu Santo a la suprema e invisible cabeza, correspondieran vínculos externos y visibles. Dios quiso que esa comunidad espiritual y sobrenatural se manifestara hacia fuera, y fuera universalmente visible. De ahí el magisterio visible que propone públicamente lo que hay que creer y confesar externamente; de ahí el sacerdocio visible que cuida y difunde públicamente los visibles misterios de Dios que obran la interna santificación de los hombres y su adoración a Dios; de ahí el oficio pastoral visible, que ordena la unidad de los miembros entre sí y dirige y guía en la Iglesia toda la vida externa y pública de los creyentes. De ahí finalmente todo el cuerpo visible de la Iglesia, al que pertenecen no sólo los justos y predestinados, sino los pecadores que están unidos a él por la confesión de la fe y por la comunidad. Por tanto, en la tierra la Iglesia de Cristo no es invisible, sino que está a los ojos de todos como una destacada y clara ciudad sobre un monte, que no puede ser escondida; como una luz en el candelabro, encendida por el sol de la justicia, que ilumina todo el mundo con la luz de su verdad» (cap. 4).

Sobre la declaración del Concilio Vaticano mismo, véase el texto citado en el § 166 a, II, 3.

3. La razón interna de la visibilidad de la Iglesia es su unión con Cristo. Ya hemos dicho que la Iglesia supone toda la cristología; no sólo la encarnación, sino además la muerte y resurrección de Cristo, e incluso podríamos decir que su persona y su obra están supuestas por la Iglesia; es decir, que la eclesiología supone la cristología y soteriología. Se reduciría excesivamente la Iglesia si se la fundara exclusivamente sobre la encarnación o sólo sobre la resurrección. La Iglesia es semejante a Cristo en la totalidad de su existencia; tiene, por tanto, los rasgos de Cristo encarnado y los de Cristo resucitado; por tanto, es tan visible-invisible como el Hijo de Dios hecho hombre durante su vida terrena y tan invisible-visible como Cristo resucitado.

Cristo fué configurado y movido por el Espíritu Santo; análogamente también la Iglesia es configurada y vivificada por el Espíritu Santo. Sería un error creer que la visibilidad de la Iglesia es sólo expresión de la actuación del Espíritu Santo. Dentro de la teología católica explicó así la visibilidad de la Iglesia Moehler en su obra *Die Einheit der Kirche* de la que ya hemos hablado; estaba influenciado por la filosofía de Hegel, según la cual todo fenómeno exterior y visible es un grado de la evolución del espíritu absoluto que al continuar el proceso es superado y anulado en el grado siguiente; lo visible es, pues, paso y tránsito hacia lo futuro. Según esta tesis lo visible de la Iglesia sería superado por su ser interno que es el Espí-

ritu Santo y el amor que El regala, la fe, la respuesta amorosa del hombre y la esperanza.

De hecho lo visible de la Iglesia está tan íntimamente unido a su «ser» que es inseparable de él; Cristo lo quiso así; se debe, pues, a la misma voluntad fundadora de Cristo, a la que la Iglesia debe su existencia. También Moehler explicó cristológica y soteriológicamente la visibilidad de la Iglesia en sus obras *Athanasius* y *Symbolik*. Scheeben destaca la fundamentación cristológica, pero la reduce a la encarnación. Al fundar cristológica y soteriológicamente la visibilidad de la Iglesia no se excluye la fundamentación pneumatológica, pero hay que añadir que el Espíritu Santo no crea ninguna estructura visible de la Iglesia independientemente de Cristo, sino que vivifica lo que Cristo crea y determina; su actividad está unida a Cristo y a su obra. Esto quiere decir que el tercer artículo de la fe en que se expresa la fe en el Espíritu Santo y en su actividad configuradora dentro de la Iglesia, no puede separarse del segundo artículo de la fe.

Pero la fe en la visibilidad de la Iglesia implica que ni el segundo ni el tercer artículo de la fe pueden separarse del primero; ya que la doctrina de la visibilidad significa que los elementos de la creación debidos a Dios Padre, creador todopoderoso, han entrado en la construcción de la Iglesia. Es semejante a lo ocurrido en la Encarnación; en ella es asumida por el Logos una naturaleza humana, es decir, una realidad del orden de la creación y esa naturaleza forma unidad existencial con el Logos debido a la unión hipostática. La naturaleza humana se convirtió así en expresión y medio del Logos divino; nació una vida divino-humana. La posibilidad de esa unión estriba en la analogía del orden de la creación; cuando se niega esta analogía y se afirma que entre Dios y el hombre hay contradicción, no se puede lograr una idea de la encarnación.

En razón de la analogía dicha pudieron ser usadas para la constitución de la Iglesia estructuras del orden de la creación. Por lo demás la garantía última de que existe esa analogía es la fe. La analogía del ser es asegurada por la Revelación. No se puede aislar ningún artículo de la fe sin destruir la totalidad y, por tanto, sin aniquilar lo aislado; todos son solidarios y forman un todo indivisible.

## II Cualidad de la visibilidad

1. Por la analogía y relación existentes entre Cristo y la Iglesia podemos explicar en qué consiste la visibilidad de la Iglesia. En polémica contra las concepciones espiritualistas de la Iglesia defendidas por los Reformadores, San Roberto Belarmino dijo que la Iglesia era tan visible como la república de Venecia; defendía, pues, la tesis de que la Iglesia puede ser percibida como cualquiera otra estructura sociológica. Es cierto que la Iglesia puede ser vista de esa manera, pues la actividad de la Iglesia—la predicación, administración de sacramentos y legislación—puede ser vista y oída; también se oye al hombre que se confiesa; ésta es, en cierto modo, la visibilidad material de la Iglesia. Pero esto no es propiamente el problema. Esa visibilidad nadie la niega.

2. La cuestión es la visibilidad formal de la Iglesia; se trata de si la Iglesia es visible en cuanto Iglesia de Cristo, de si puede ser reconocida como pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo.

La analogía con Cristo puede aclarar el problema. En el prólogo de la primera *Epístola de San Juan* se dice: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos 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» (*1 Jo.* 1, 1-4). Lo visto, según este texto, no es la manifestación corporal del Hijo de Dios, sino la vida eterna en el presente. Esta vida eterna se hizo visible y aprehensible, porque se manifestó en el hombre Jesucristo. No todos la tocaron y vieron; para ello se necesitaba evidentemente una fuerza especial de percepción que tienen los creyentes y sólo ellos. Al decir «ver» se habla de un ver creyente. En el mismo sentido hay que entender aquellas palabras de Cristo: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre, ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo

estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras» (Jó. 14, 8-11).

El mirar y contemplar en que es aprehendido el Padre es aquí definido expresamente como fe. Así hay que entender también el texto siguiente: «Hemos visto su gloria, gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jó. 1, 14).

De modo análogo la Iglesia no puede ser percibida como Iglesia de Cristo más que en la fe; no basta la visión de la criatura. Después de la resurrección Cristo volvió al ámbito de la gloria del Padre, sustraído a nuestra creyente aprehensión; pero el cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo es visible hasta la parusía de modo parecido a como lo fué Cristo durante su vida terrena. Aunque la Iglesia es Iglesia del Hijo de Dios encarnado y resucitado, dentro de la historia se destacan más sus rasgos de cuerpo místico del Hijo de Dios encarnado y crucificado que sus rasgos de Iglesia del Señor resucitado; es todavía peregrina y su peregrinación durará hasta que el Señor vuelva a buscar a su Esposa, para introducirla en la gloria de su Padre. Hasta aquel día tendrá que seguir el camino que Cristo siguió en su forma histórica de existencia; el camino del trabajo y de la cruz; es el tránsito hacia la transformación en el modo existencial de la eternidad. Hasta entonces la Iglesia es visible para el creyente en cuanto Iglesia de Cristo crucificado.

3. Esta visibilidad participa del destino de Jesucristo. Cristo llamó bienaventurados a quienes no se escandalizaran de El. Evidentemente se podía pasar por alto la gloria de Dios en El. Quien le miraba con los ojos naturales exclusivamente, no podía percibir lo decisivo; le ocurría como a un daltoniano frente a una sinfonía de colores; la situación del incrédulo frente a Cristo es mucho peor todavía; necesariamente tiene que malentender a Cristo; se reirá de su pretensión de ser el Mesías; se escandalizará de ella; los milagros de Cristo le tendrán que parecer incomprensibles, raros, diabólicos. Cristo se le convierte en escándalo. Cfr. § 145.

Cosa semejante ocurre al incrédulo frente a la Iglesia. Su pretensión de continuar la misión de Cristo y de tener poderes y obligaciones recibidas del cielo, de cumplir una misión más importante que cualquier otra misión y que nadie puede cumplir, tiene que parecerle al incrédulo ridícula, escandalosa y absurda. La Iglesia se le convierte en escándalo. Pasar indiferente ante la Iglesia es tan imposible como para los contemporáneos de Cristo el pasar indiferen-

tes ante El. Quien no la mire como creyente y la reconozca, por tanto, como fundación de Cristo, tendrá que combatirla.

4. La visibilidad de la Iglesia en cuanto Iglesia de Cristo implica su distinción de las demás estructuras religiosas, de forma que pueda decirse: aquí está la Iglesia de Cristo, allí no está; de la manera en que el espíritu de un hombre, su alma y su carácter se ven en su aspecto y se pueden distinguir de otros.

5. La Sagrada Escritura da testimonio de distintas formas de la visibilidad de la Iglesia y de su distinción de las demás estructuras religiosas. Las denominaciones «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo», «casa de Dios», «ciudad de Dios», «esposa de Cristo», aluden a la visibilidad de la Iglesia. Sería absurdo entender la denominación «cuerpo de Cristo» como designación de su invisible ser místico, al que habría que añadir la visibilidad, la estructura perceptible para que el cuerpo de Cristo fuera Iglesia. San Pablo escribe a los Corintios—que en cuanto comunidad de cristianos e Iglesia se distinguían perfectamente de los judíos y gentiles—que ellos son el cuerpo de Cristo; así funda las tareas que cada miembro debe prestar a la totalidad. Habla a la comunidad de Corinto que es representante de la Iglesia total. La Iglesia se manifiesta en su ser y valor propio al mostrarse distinta y obrar de distinta manera que los judíos y gentiles. Esa conducta es obrada por el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. Viéndose en su fe en Cristo, se reconoce a sí misma como una realidad distinta de todas las comunidades no cristianas. Como tal es percibida también por los incrédulos, pero sin comprensión y, por tanto, como imitación e indignación.

El uso que hace la teología postridentina de la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo para designar la invisible comunidad de gracia de la Iglesia con Cristo tiene su razón en el problema de cómo los bautizados que están separados por la fe o el orden de la Iglesia pueden participar de la salvación por medio de la Iglesia; sin embargo, este uso de la imagen no es paulino. El hecho de que no haya sido superado hasta la encíclica de Pío XII demuestra hasta qué punto parecía apropiado para resolver el problema dicho.

Tampoco el concepto «pueblo de Dios» puede ser interpretado en el sentido de que la Iglesia es una comunidad de gracia a la que se añade la organización. La Iglesia no es el pueblo de Dios que

recibe de Cristo una organización de modo parecido a como en el orden natural un pueblo se organiza en estado. El pueblo de Dios —la Iglesia— tiene *a priori* y por esencia una organización visible; esta organización pertenece a su concepto. Cuando se analiza el concepto «pueblo de Dios» resultan como elementos suyos tanto la constitución visible como la invisible vida espiritual en el Espíritu Santo.

Wikenhauser (*Die Kirche als der Leib Christi*, 55) describe el abismo que hay entre los cristianos y los paganos según el testimonio de San Pablo de la manera siguiente: «Los gentiles sirven a dioses no existentes, los cristianos sirven al único Dios verdadero y vivo (*Gal. 4, 8; I Cor. 8, 5*). Mientras antes eran gentiles que no conocían a Dios (*I Thess. 4, 5*), ahora se han apartado de los ídolos y se han convertido a Dios para servir para siempre al Dios vivo y verdadero (*I Thess. 1, 9*). Por eso tienen conciencia de que se salvaron mientras que los gentiles se pierden (*I Cor. 1, 18; II Cor. 2, 15; Rom. 1, 16; II Thess. 2, 10*). Los gentiles son hombres que no tienen ninguna esperanza de salvarse de la ira de Dios ni de lograr la vida eterna (*I Thess. 4, 13*). En lo religioso los cristianos deben, pues, evitar cualquier comunidad con los paganos. La idolatría es para ellos el peor pecado. Pueden aceptar invitaciones a banquetes de sus amigos gentiles (*I Cor. 10, 27*), pero no pueden participar en los sacrificios paganos. El beber el cáliz del Señor y el comer su cuerpo no son compatibles con la participación en la mesa de los demonios (*I Cor. 20, 21*). También la calidad moral de los cristianos es y debe ser distinta de la de los gentiles; éstos son «injustos», los cristianos son «santos» (*I Cor. 6, 1*). Los gentiles son esclavos del pecado, los cristianos han muerto al pecado y son propiedad de Dios (*Rom. 6, 17*). Por eso la vida ética de los cristianos debe distinguirse claramente de la de los gentiles; no pueden poner sus miembros al servicio de la incontinencia, sino que deben consagrarse al servicio de la justicia (*Rom. 6, 19*). El Apóstol no se cansa de prevenir a sus comunidades de los vicios de los gentiles. «No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?... ¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos?» (*II Cor. 6, 14 y 16*). Sabe que sus cristianos no pueden evitar todo trato con sus conciudadanos gentiles, sabe que tienen que convivir y trabajar con ellos, porque si no tendrían que salir del mundo (*I Cor. 5, 10*), pero no pueden acomodarse al ser de este mundo, es decir, no pueden soportar sus principios (*Rom. 12, 2*). Incluso encuentra reprocha-

ble que los cristianos presenten sus pleitos jurídicos ante un juez gentil en lugar de hacer que decida un miembro de la comunidad (*I Cor.* 6, 1). Para el Apóstol es evidente que no deben soportar entre ellos ningún vicioso; a los Corintios les hace violentos reproches por no haber expulsado inmediatamente de la comunidad a los incestuosos (*I Cor.* 5, 1). Les prohíbe también el trato con los hermanos lujuriosos, codiciosos, calumniadores, idólatras, borrachos o ladrones (*I Cor.* 5, 11).

Los cristianos se distinguen de los judíos porque confiesan a Jesús como Mesías (*Rom.* 10, 9; *I Cor.* 1, 2. 22; *I Thess.* 1, 7; 2, 10. 13; *Eph.* 1, 19). Cristo es el fin de la ley (*Rom.* 10, 4) y el cumplidor de las promesas (*II Cor.* 1, 10; *Gal.* 3, 16). El ha superado el orden antiguo y lo ha sustituido por el nuevo. La nueva «Israel de Dios» ha sustituido al antiguo pueblo de Dios (*Gal.* 6, 15); la Israel de Dios no es nacional y particular, sino universal y supranacional: para ella no tienen ya validez la filiación de Abraham ni la circuncisión, mediante la que antes era uno incorporado al pueblo de Dios. Cristo ha superado también la ley en cuanto mediadora de la salvación. La salvación es concedida al hombre sólo por Cristo... Para esta comprensión de la obra de Cristo la Iglesia cristiana no es sólo cumplimiento sino tajante oposición y fin de la judía comunidad de Dios. Aunque las autoridades romanas y muchos gentiles crean que la joven Iglesia es una secta del judaísmo (*Act.* 16, 20; 17, 6; 18, 15), los judíos vieron clara esta cuestión. Cuando Pablo, con motivo de su última estancia en Jerusalén, apareció en el templo, los judíos de la diáspora se amotinaron contra él y gritaban: «Israe-litas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar» (*Act.* 21, 28). Y Pablo asegura que los judíos le persiguieron por todas partes y le pusieron tropiezos en su predicación del cristianismo (*I Thess.* 2, 15). Esta amarga lucha del judaísmo incrédulo contra Pablo y sus comunidades se hace más visible, porque el cristianismo paulino está separado de la comunidad religiosa judía por un abismo infranqueable» (A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, 57). Cristo dió como signo de reconocimiento y distinción el amor (*Jo.* 17, 22), pero a la vez dió un orden visible y una ley obligatoria.

Según los *Hechos de los Apóstoles* la nueva Israel, el nuevo pueblo de Dios se manifestó como tal al reunirse en torno a la predicación de los apóstoles y para partir el pan y rezar, al formar ha-

cia dentro un solo corazón y una sola alma, y al distinguirse externamente. El día de Pentecostés la comunidad se extrañó de lo que ocurría en medio de ella; consecuencia de la venida del Espíritu Santo fué la predicación del Apóstol y la fe del oyente. La Iglesia se hizo visible ese día en cuanto Iglesia y comunidad de Cristo, en cuanto Iglesia de Cristo llena de la vida del Espíritu Santo. En la predicación y actividad de la comunidad configurada por el Espíritu Santo se manifiesta Cristo mismo, ya que la Iglesia es su instrumento, su boca, su mano. La Iglesia es su epifanía.

6. Palabra y sacramento fundan, por tanto, a la Iglesia en cuanto comunidad visible; en esos dos fundamentos está dada la jerarquía eclesiástica llamada e instituída por Cristo para predicar la palabra y administrar los sacramentos. Como la palabra de salvación debe ser predicada ordenadamente y como los signos de gracia deben ser puestos ordenadamente también en la Iglesia, se necesitan hombres autorizados para predicar y realizar los signos de gracia, para que ese orden sea conservado. Ni la predicación ni la administración de sacramentos deben ser abandonados al entusiasmo; surgiría inevitablemente el caos; ambas necesitan una regulación estable y duradera. Debe haber, pues, miembros de la Iglesia capacitados para esas tareas. Cristo lo previó y cuidó de ello, como ya hemos visto y veremos más tarde. Por palabra entendemos la palabra de fe en la que Cristo es testificado, confesado como Señor, invocado y predicado (*Rom.* 10, 8-17). El sacramento es un signo de la salvación que causa la gracia; en cuanto signo es una visible predicación salvadora. Lo que es eficazmente oído en la palabra de fe ocurre salvadoramente en el signo sacramental: el misterio de la salvación. El sacramento se compone, por su parte, de un elemento material—la *res*—y de una palabra que interpreta y formaliza el elemento material. La palabra de fe pronunciada sobre la materia expresa y obra la plenitud de Espíritu de lo material. El sacramento no es, por tanto, un puro signo material, sino un signo lleno de espíritu, lleno del Espíritu Santo. El sacramento es a la vez audible y visible. De oír el mensaje de fe anunciado en la predicación y en la palabra del sacramento nace la fe (*Rom.* 10, 17). Más en concreto: lo percibido y visto en la palabra y en el sacramento es la misteriosa presencia de Cristo, ya que está presente en la palabra y el sacramento como agente; El es quien habla en la palabra y obra en el sacramento; por eso la palabra es también creadora: es gracia y fuerza. Por eso

el sacramento está lleno de espíritu; está lleno del Espíritu de Cristo. La palabra de la predicación no es, por tanto, puro hablar sobre Cristo, sino hablar en Cristo y desde Cristo (G. Soehngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kult-mysterium*, 23). En la palabra y en el sacramento la Iglesia da testimonio de Cristo y de su comunidad con Cristo; se confiesa así a favor de Cristo y de su unión con Cristo. En esta confesión de sí misma por la palabra y el sacramento realiza la Iglesia su propia existencia. Su obrar en Cristo y por El es un obrar de Cristo por medio de la Iglesia. El testimonio de la Iglesia a favor de Cristo es, pues, un autotestimonio de Cristo. En la palabra y en el sacramento se hace perceptible y visible el mismo Cristo.

El autotestimonio que da Cristo en el testimonio de la Iglesia a favor de Cristo tiene carácter obligatorio. Quien lo oye es responsable de responder obedientemente a la palabra de Cristo y de participar así de su gloria. Esta obligatoriedad es expresada por la Iglesia en su palabra disciplinaria. En el oficio pastoral de la Iglesia Cristo se hace visible como Señor, que nos obliga a la obediencia por medio de la palabra de la Iglesia. Resulta, pues, la conclusión de que el orden no sólo se necesita en el ámbito sacramental, sino en toda la vida de la Iglesia. Cristo previó también este orden amplio y abarcador (cfr. § 171 a).

Estas reflexiones demuestran una vez más que según los testimonios de la Escritura, la Iglesia no debe ser entendida como realidad exclusivamente actualista o personal-pneumatológica, sino como realidad ontológica; es una institución visible y duradera. Pero es una institución que existe como cuerpo de Cristo, como comunidad de creyentes; tiene, pues, carácter ontológico-personal. Su unión con Cristo no consiste sólo en actos de fe y ofrecimiento, pero en los actos se realiza y revela como viviente comunidad con Cristo. Es, pues, una realidad ontológico-personal y a la vez una realidad actualista. Lo que la Iglesia es, es continuamente realizado por ella en la celebración de los sacramentos y en la predicación de la revelación divina. Así se hace acto lo que no es sólo acto, sino realidad ontológica; pero esta realidad ontológica se eleva continuamente, por así decirlo, a la altura del acto; esto ocurre sobre todo en la celebración de la eucaristía.

Por lo demás, la Iglesia no es libre de elevarse o no desde su realidad ontológica dada a la realización activa. Por esencia y en razón de la estructura que Cristo le dió es siempre activa. La Iglesia es realidad en un sentido graduado: en el sentido de ser (esse: res)

y en el sentido de ser activa (actio). Se manifiesta, pues, bajo dos aspectos: como la comunidad fundada por Cristo, que participa de su vida y de su gloria, es decir, de la salvación, en la fe y en el amor y como institución salvadora que es mediadora de la salvación por las dos funciones dichas. En la sección tercera estudiaremos cómo la Iglesia, que recibe gratuitamente la salvación, puede ser a la vez madre de la salvación. Cfr. K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur theologische Grundlegung einer Kirchen-und Sakramentenfrömmigkeit*, en: «Geist und Leben» 28 (1955), 434-453.

### III. *Pertenencia a la Iglesia*

(Incorporación a la Iglesia)

#### *Textos eclesiásticos*

La visibilidad de la Iglesia—que debe ser entendida de esa manera—aparece en todos los miembros del Cuerpo de Cristo; con la máxima intensidad y claridad en los portadores del poder de misión de la Iglesia, pero también en todos los demás miembros del pueblo de Dios. Por tanto, tenemos que estudiar la cuestión de quién puede ser considerado como perteneciente al pueblo de Dios. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la de la significación salvadora de la Iglesia, pero debe ser distinguida e incluso separada de ella. La última será tratada en la sección III.

Sobre el problema de quién pertenece a la Iglesia, es decir, quién es considerado como miembro de la Iglesia, hay varias declaraciones doctrinales. Vamos a citar las más importantes:

a) Según el Código de Derecho canónico (canon 87), el hombre se hace «persona» en la Iglesia de Cristo por el bautismo. Esta disposición afecta tanto al orden ontológico como al jurídico-moral; pues el ser persona implica determinados derechos y deberes. Lo cual es estatuido de hecho expresamente en el citado canon del Código de Derecho canónico. La admisión en la Iglesia no ocurre, por tanto, como en una asociación, por inscripción o declaración de ingreso, ni tampoco por un mero acto humano de admisión, sino por caminos sacramentales, a saber, por el renacimiento obrado por Dios. Ocurre por un acto de arriba, y no por un acto de abajo. Dios se sirve para ello del signo del bautismo puesto por la Iglesia en

cuanto instrumento suyo. Según esto, todo bautizado es persona en la Iglesia. Por el bautismo de deseo o el bautismo de sangre no es causado el ser persona en la Iglesia (véase vol. VI, § 238).

Fundamento de la pertenencia a la Iglesia obrada por el bautismo es el carácter sacramental obrado por él (véase vol. VI, § 226). Como veremos al estudiar el bautismo, según la idea de la Teología de la Escolástica antigua, elaborada sobre la base de la doctrina patristica, el carácter sacramental es *signum distinctivum*, *signum configurativum*, *signum obligativum* y *signum dispositivum*. Obra la pertenencia y semejanza a Cristo. Pero Cristo es la Cabeza de la Iglesia. Y así, la pertenencia a Cristo significa a la vez pertenencia a la Iglesia. El carácter sacramental es indeleble. Por eso la pertenencia a la Iglesia no puede ser jamás perdida por los bautizados. De modo semejante a como es intrínsecamente propia de todo condenado la relación a Dios fundada en el carácter de criatura, es propia del condenado bautizado la interna relación a Cristo y a la Iglesia, fundada en el carácter sacramental. Vale el antiguo dicho: *semel christianus, semper christianus*. L. Hödl, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre des Herveus Natalis O. P.* († 1323), en «Münchener Theol. Studien», edit. por Fr. Z. Seppelt, Jor. Pascher, Kl. Mörsdorf, II. Syst. Abteilung (1956), 180 y sigs.; J. Kaup, *Das Wesen des sakramentalen Charakters nach Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus*, en «Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift M. Schmaus», edit. por Joh. Auer y Hermann Volk (1957), II, 807-824.

b) El mismo convencimiento aparece a lo largo de la historia en varias declaraciones del magisterio eclesiástico. Por ejemplo, en el III Concilio de Valence (855), celebrado bajo el pontificado de León IV, se dice en un decreto sobre la predestinación, canon 5, contra Johannes Skotus Eriugena: «Igualmente creemos ha de mantenerse firmísimamente que toda la muchedumbre de los fieles, *regenerada por el agua y el Espíritu Santo (Ioh. 3, 5)* y por esto incorporada verdaderamente a la Iglesia y, conforme a la doctrina evangélica, *bautizada en la muerte de Cristo (Rom. 6, 3)*, fué lavada de sus pecados en la sangre del mismo; porque tampoco en ellos hubiera podido haber verdadera regeneración si no hubiera también verdadera redención, como quiera que en los sacramentos de la Iglesia no hay nada vano, nada que sea cosa de juego, sino que todo es absolutamente verdadero y estriba en su misma verdad y sinceridad. Mas de la misma muchedumbre de los fieles y redimi-

dos, unos se salvan con eterna salvación, pues por la gracia de Dios permanecen fielmente en su redención, llevando en el corazón la palabra de su Señor mismo: El que perseverare hasta el fin, ese se salvará (*Mt.* 10, 22; 24, 13); otros por no querer permanecer en la salud de la fe que al principio recibieron, y preferir anular por su mala doctrina o vida la gracia de la redención que no guardarla, no llegan en modo alguno a la plenitud de la salud y a la percepción de la bienaventuranza eterna. A la verdad en uno y otro punto tenemos la doctrina del piadoso Doctor: *Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados* (*Rom.* 6, 3); y: *Todos los que en Cristo habéis sido bautizados, a Cristo os vestisteis* (*Gal.* 3, 27); y otra vez: *Acerquémonos con corazón verdadero en plenitud de fe, lavados por aspersión nuestros corazones de toda conciencia mala y bañado nuestro cuerpo con agua limpia, mantengamos indeclinable la confesión de nuestra esperanza* (*Hebr.* 10, 22 s); y otra vez: *Si, voluntariamente... pecamos después de recibida noticia de la verdad, ya no nos queda víctima por nuestros pecados* (*Hebr.* 10, 26); y otra vez: *El que hace nula la ley de Moisés, sin compasión ninguna muere ante la deposición de dos o tres testigos. ¿Cuánto más pensáis merece peores suplicios el que conculcare al Hijo de Dios y profanare la sangre del Testamento, en que fué santificado e hiciere injuria al Espíritu de la gracia?* (*Hebr.* 10, 28 s).» (D. 324). En el decreto *Exultate Deo* para los armenios, dado por el Concilio de Florencia el 22 de noviembre de 1439 se dice: «El primer lugar entre los sacramentos lo ocupa el santo bautismo, que es la puerta de la vida espiritual, pues por él nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia. Y habiendo por el primer hombre entrado la muerte en todos *si no renacemos por el agua y el Espíritu*, como dice la Verdad, *no podemos entrar en el reino de los cielos* (cfr. *Jo.* 3, 5). La materia de este sacramento es el agua verdadera y natural, y lo mismo da que sea caliente o fría. Y la forma es: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. No negamos, sin embargo, que también se realiza verdadero bautismo por las palabras: *Es bautizado este siervo de Cristo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*; o: *Es bautizado por mis manos fulano en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. Porque, siendo la santa Trinidad la causa principal por la que tiene virtud el bautismo y la instrumental el ministro que da externamente el sacramento, si se expresa el acto que se ejerce por el mismo ministro, con la invoca-

ción de la santa Trinidad, se realiza el sacramento. El ministro de este sacramento es el sacerdote a quien de ordinario compete bautizar. Pero en caso de necesidad, no sólo puede bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje, con tal de que guarde la forma de la Iglesia y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia. El efecto de este sacramento es la remisión de toda culpa original y actual, y también de toda la pena que por la culpa misma se debe. Por eso no ha de imponerse a los bautizados satisfacción alguna por los pecados pasados, sino que, si mueren antes de cometer alguna culpa, llegan inmediatamente al reino de los cielos y a la visión de Dios» (D. 696). De modo parecido se expresan los papas Benedicto XIV y Pío IX (Gaspari-Serédi, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, 197. 394. 510. 586). En especial fué rechazada la idea de que sólo los santos o los predestinados pertenecen a la Iglesia. Así el Concilio de Constanza en la 15 sesión, del 6 de julio de 1415, condena la tesis, defendida por Johannes Hus: «Unica es la Santa Iglesia universal, que es la universidad de los predestinados.» «Los precitos no son parte de la Iglesia, como quiera que al final, ninguna parte suya ha de caer de ella, pues la caridad de predestinación que la liga, nunca caerá» (D. 627, 629): «El precito, aun cuando alguna vez esté en gracia según la presente justicia, nunca, sin embargo, es parte de la Santa Iglesia y el predestinado siempre permanece miembro de la Iglesia, aun cuando alguna vez caiga de la gracia adventicia, pero no de la gracia de predestinación» (D. 631. Véase también D. 632). «No es menester creer que éste, quienquiera sea el Romano Pontífice es cabeza de cualquier Iglesia Santa particular, si Dios no le hubiera predestinado» (D. 637); sobre estas condenaciones véanse también las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis* del 22 de febrero de 1418. El papa Clemente XI en la constitución *Unigenitus*, del 8 de septiembre de 1713, rechazó la siguiente tesis, defendida por Paschasius Quesnel: «La nota de la Iglesia cristiana es ser católica, comprendiendo no sólo todos los ángeles del cielo, sino a los elegidos y justos todos de la tierra y de todos los siglos» (D. 1422; véanse también D. 1423 a 1428). El papa Pío VI, en la constitución *Auctorem fidei*, del 28 de agosto de 1794, condenó la tesis, propuesta por el Sínodo de Pistoia, de que al cuerpo de la Iglesia sólo pertenecen los creyentes que son perfectos adoradores en espíritu y en verdad. Según esto los pecadores pertenecen a la Iglesia. Esto mismo es acentuado en otras declaraciones eclesiásticas (D. 473; 838; 1356).

c) Estas declaraciones del magisterio eclesiástico fueron resumidas y continuadas del modo correspondiente a los progresos hechos por la ciencia teológica en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. Sobre nuestra cuestión interesan varios lugares de la encíclica. Dice lo siguiente: «En efecto, por medio de las aguas purificadoras del bautismo, los que nacen a esta vida mortal, no solamente renacen de la muerte del pecado y quedan constituidos en miembros de la Iglesia, sino que además sellados con un carácter espiritual, se tornan capaces y aptos para recibir todos los otros sacramentos.» Y luego: «Pero entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho lo que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo y, profesando la verdadera fe, no se hayan separado, miserablemente, ellos mismos, de la contextura del Cuerpo, ni hayan sido apartados de él por la legítima autoridad a causas de gravísimas culpas. Porque todos nosotros—dice el Apóstol—somos bautizados en un mismo espíritu para formar un solo Cuerpo, ya seamos judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres» (*1 Cor.* 12, 13). Así que, como en la verdadera congregación de fieles existe un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo, así no puede haber más que una sola fe (cfr. *Eph.* 4, 5); y, por tanto, quien rehusare oír a la Iglesia según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano (cfr. *Mt.* 18, 17). Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por la autoridad, no pueden vivir en este único Cuerpo y de este su único Espíritu.

Ni hay que pensar que el cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrenal, consta únicamente de miembros eminentes en santidad, o se forma solamente de la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite (cfr. *Mt.* 9, 11; *Mc.* 2, 16; *Lc.* 15, 2). Puesto que no todos los pecados, aunque graves, separan por su misma naturaleza al hombre del Cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma la herejía o la apostasía. Ni la vida se aleja completamente de aquellos que, aun cuando hayan perdido la caridad y la gracia divina pecando, y, por tanto, se hayan hecho incapaces de mérito sobrenatural, retienen, sin embargo, la fe y esperanza cristianas, e iluminados por una luz celestial son movidos por las internas inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo a concebir en sí un saludable temor, y excitados por Dios a

orar y a arrepentirse de su caída.» Y finalmente: «Y ardientemente deseamos que con encendida caridad, estas comunes plegarias comprendan también a aquellos que o todavía no han sido iluminados con la verdad del Evangelio ni han entrado en el seguro aprisco de la Iglesia, o, por una lamentable escisión de fe y de unidad, están separados de Nos, que, aunque inmerecidamente representamos en este mundo la persona de Jesucristo. Por esta causa repitamos una y otra vez aquella oración de nuestro Salvador al Padre celestial: «Que todos sean una misma cosa; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así también ellos sean una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado» (Jo. 17, 21).

También aquellos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia católica, ya desde el comienzo de nuestro Pontificado, como bien sabéis, venerables hermanos, Nos los hemos confiado a la celestial tutela y providencia afirmando solemnemente, a ejemplo del Buen Pastor, que nada nos preocupa más como el que tengan vida y la tengan con mayor abundancia (cfr. Encic. *Summi Pontificatus*: A. S. S. 1939, 419). Esta nuestra solemne afirmación deseamos repetirla por medio de la presente carta encíclica, en la cual hemos cantado las alabanzas del «grande y glorioso Cuerpo de Cristo» (Iren. *Adv. haer.* 4, 33, 7; PCr 7, 1076) implorando las oraciones de toda la Iglesia para invitar, de lo más íntimo del corazón, a todos y a cada uno de ellos a que, rindiéndose libre y espontáneamente a los internos impulsos de la gracia divina, se esfuercen por salir de ese estado, en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna (cfr. Pío IX, *Iam vos omnes*, 13 de septiembre de 1868: Acta Conc. Vat.: C. L. 7, 10); pues, aunque por cierto inconsciente deseo y aspiración están ordenados al Cuerpo místico del Redentor carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales, como sólo en la Iglesia católica es posible gozar. Entren, pues, en la unidad católica y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, se acerquen con Nos a la única Cabeza en comunión de un amor gloriosísimo (cfr. Gelas. *I Eph.* 14; PL 59, 89). Sin interrumpir jamás las plegarias al Espíritu de amor y de verdad, Nos les esperamos con los brazos elevados y abiertos, no como a quienes vienen a casa ajena, sino como a los hijos que se llegan a su propia casa paterna.

Pero si deseamos que la incesante plegaria común de todo este Cuerpo místico se eleve hasta Dios, para que todos los descarriados entren cuanto antes en el único redil de Jesucristo, declaramos con

todo que es absolutamente necesario que esto se haga libre y espontáneamente, porque nadie cree, sino queriendo (cfr. San Agustín, *In Jo. Ev. tr.* 26, 2; PL 30, 1607). Por esta razón, si algunos, sin fe, son obligados a entrar en el edificio de la Iglesia, a acercarse al altar, a recibir los Sacramentos no hay duda de que los tales no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo (cfr. *Ibid.*); porque la fe, sin la cual es imposible agradar a Dios (*Hebr.* 11, 6), debe ser un libérrimo homenaje del entendimiento y de la voluntad (Conc. Vat. *Const. de fide cath.* c. 3). Si alguna vez, pues, aconteciere que contra la constante doctrina de esta Sede Apostólica (cfr. León XIII, *Inmortale Dei*, A. S. S. 18, 174-175; C. I. C. c. 1351) alguien es llevado contra su voluntad a abrazar la fe católica, Nos, conscientes de nuestro oficio, no podemos menos de reprobalo. Pero puesto que los hombres gozan de una voluntad libre y pueden también, impulsados por las perturbaciones del alma y por las depravadas pasiones, abusar de su libertad, por eso es necesario que sean eficazmente atraídos por el Padre de las luces a la verdad, mediante el Espíritu de su amado Hijo. Y si muchos, por desgracia, viven aún alejados de la verdad católica y no se someten gustosos al impulso de la gracia divina, se debe a que ni ellos (cfr. Agustín, *Ibid.*) ni los fieles dirigen a Dios oraciones fervorosas por esta intención. Nos, por consiguiente, a todos exhortamos una y otra vez a que, inflamados en el amor a la Iglesia, siguiendo el ejemplo del divino Redentor, eleven continuamente estas plegarias» (Trad. citada, núm. 9; 10; 46-47).

## 2. Explicación de los textos eclesiásticos

a) Si se consideran los textos eclesiásticos citados al pie de la letra parece que implican contradicciones. Surge la cuestión de si el bautismo hace al hombre miembro de la Iglesia o si además son necesarias para ello otras condiciones. Según el Código de Derecho canónico y las primeras manifestaciones del magisterio eclesiástico parece ser necesario y bastar el solo bautismo. Sin embargo, según la encíclica *Mystici Corporis* parecen ser necesarias otras dos condiciones para la verdadera incorporación a la Iglesia: la verdadera fe y el sometimiento a la jerarquía eclesiástica. Al fundamento ontológico se añade, pues, la realización subjetiva. Lo ontológico y lo personal tienen que constituir una unidad viva, para que se produz-

ca la plena pertenencia a la Iglesia (*vinculum liturgicum, symbolicum, hierarchicum*). Cuando lo personal se desliga de lo ontológico, es decir, cuando el bautizado no reconoce y realiza la realidad bautismal en su pleno alcance, surge un estado anómalo. El hereje y cismático tienen según esto una existencia anómala.

Esta tesis corresponde tanto a la Sagrada Escritura como a la antigua Tradición cristiana. Según la Escritura el hombre es incorporado al Cuerpo de Cristo por el bautismo. Pero el bautismo presume y exige la fe en la anunciación de la Revelación. Quien crea y se bautice, se salvará (*Mc. 16, 16*). Con más claridad aún habla el texto de San Mateo que narra como discurso de despedida de Cristo a los suyos el encargo de la gran misión. «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, 19 y sig.*). San Pablo exhorta a los cristianos a evitar al hereje después de una o dos repreciones «considerando que está pervertido, peca y por su pecado se condena» (*Tit. 3, 10*)

Según San Cipriano los herejes y cismáticos están fuera de la Iglesia (*Carta 59, 7*). Según San Agustín los herejes son igual que un miembro separado del cuerpo (*Sermón 267, 4, 4*). Ni los herejes ni los cismáticos pertenecen, según él, a la Iglesia católica (*De fide et Symbolo 10, 21*).

En la Edad Moderna esta doctrina tradicional fué elaborada de modo muy preciso por los dogmáticos y canonistas. Fué además unida a la tesis de que había una comunidad invisible de gracia de la Iglesia—se la llamaba Cuerpo místico de Cristo—y una manifestación visible de la Iglesia, de forma que se podía pertenecer a una de ellas sin pertenecer a la otra. Cfr. § 169 a.

La encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo místico recoge la tesis elaborada por la Teología, pero la libera de la afirmación de que se puede pertenecer a la comunidad de gracia de la Iglesia sin pertenecer a su ámbito visible, y sobre todo condena la afirmación de que la doctrina paulina sobre el Cuerpo de Cristo exprese únicamente el aspecto interior y de gracia de la Iglesia. Trasciende el estado anterior de la teología moderna sobre la incorporación a la Iglesia. Parte de que el hombre se convierte por el bautismo en miembro de la Iglesia. Pero inmediatamente después acentúa, que el hombre *reapse*, es decir, de verdad o en plena realidad, sólo es miembro de la Iglesia, si profesa la verdadera fe y vive en paz con

la autoridad eclesiástica. Según esto, en opinión de la encíclica no pertenecen de verdad al Cuerpo místico de Cristo quienes están separados de él por causa de la fe o gobierno. En esto hay que distinguir de nuevo entre quienes sin culpa no cumplen la segunda y tercera condición (los herejes y cismáticos de buena fe) y quienes no las cumplen por mala intención (por ejemplo, los excomulgados por un pecado gravemente culpable). Aunque la posición de ambos grupos frente a la Iglesia es semejante, las explicaciones que siguen tienen a la vista sobre todo al primer grupo.

Los teólogos modernos hacen las siguientes distinciones respecto a la no-pertenencia a la Iglesia. No son miembros de la Iglesia los no-bautizados y catecúmenos, los apóstatas públicos y los herejes públicos—tanto los herejes materiales, como los formales—, los cismáticos, los excomulgados vitandos; en esto hay que acentuar que la situación de los apóstatas, herejes y cismáticos bautizados es distinta de la de los no bautizados.

Si a través de la letra se mira al verdadero sentido de las manifestaciones eclesiásticas, se ve que la incorporación a la Iglesia representa un problema pluriforme, de manera que puede haber incorporación en un estrato y faltar en otro.

b) Los teólogos han intentado muchas veces la solución, distinguiendo entre incorporación y relación de sometimiento. El bautizado estaría sin duda sometido a las leyes de la Iglesia, pero no podría ser llamado miembro de la Iglesia sin cumplir las otras dos condiciones antes dichas. Se cree que así se puede hacer justicia tanto al efecto del bautismo como a la tesis de las tres condiciones necesarias para la incorporación. Sin embargo, es difícil ver cómo una comunidad puede hacer valer sus derechos frente a uno que no pertenezca a ella. Parece que sólo puede pretenderlo frente a sus miembros. Las explicaciones y razonamientos citados por los teólogos a favor de la distinción dicha no pueden hacer comprensible la tesis. Además con tal distinción no se da razón suficiente de la afirmación del Código de que el bautismo hace al hombre «persona dentro de la Iglesia con derechos y deberes». Una persona que tiene derechos y deberes en la Iglesia sólo puede ser entendida, según el lenguaje al uso, como miembro de la Iglesia. La diferencia parece consistir en que la palabra «miembro» dice más plásticamente lo que la palabra «persona» expresa más conceptualmente. La dificultad sigue, por tanto, en pie.

c) El punto de apoyo para la solución se puede encontrar sin

duda teniendo en cuenta la palabra «reapse» usada por la encíclica *Mystici Corporis*. Pío XII dice que sólo quienes cumplen las tres condiciones por él enumeradas pertenecen «con plena realidad» a la Iglesia. Si se reflexiona sobre esta expresión, parece implicar que existe una incorporación a la Iglesia con plena realidad y otra con realidad no-plena. La partícula supone, por tanto, una incorporación a la Iglesia de varios grados. «Incorporación» no es, por tanto, un concepto unívoco, sino análogo. Hay en cierto modo miembros plenos y miembros parciales. Esta distinción puede sin duda apoyarse también en la afirmación de la encíclica, de que los que cumplen sólo la primera condición, cuando se deciden a aceptar las otras dos, deben ser considerados no como extraños, sino como quienes vuelven a su propia casa paterna. Pertenecen, por tanto, a la familia que habita en la casa paterna, en la casa de Dios, pero están fuera de casa. Son igual a los hijos e hijas de una familia que, por cualquier razón, han sido llevados fuera de la casa de sus padres y viven ahora, culpable o inculpablemente, en casa extraña. Por eso no dejan de pertenecer a la familia; pues desde sus padres y antepasados les viene la misma sangre. Aunque ellos no reconozcan que llevan los rasgos del padre y poseen el torrente hereditario de la sangre, no pueden sustraerse a esas realidades. Les falta únicamente tomar parte en la vida de la familia. En cierto modo viven en contradicción con ellos mismos. Es una contradicción entre lo que son y lo que hacen. De modo semejante los bautizados que no cumplen la segunda y tercera condición (sobre todo los no-católicos bautizados y de buena fe), están ordenados a la Iglesia, son miembros de grado menor.

d) Se puede preguntar si esta incorporación disminuída a la Iglesia puede ser llamada todavía incorporación, es decir, si la divisoria debe hacerse antes o después del bautismo. Si se hace después del bautismo resulta que ni los no-bautizados ni los bautizados no-católicos pueden ser llamados miembros de la Iglesia, de forma que en ese aspecto bautizados y no-bautizados serían equiparables. Habría, claro está, una diferencia en la relación a la Iglesia, y sin duda una profunda diferencia, pero habría que negar a ambos la incorporación del mismo modo. Sin embargo, tal tesis no toma suficientemente en serio la importancia fundamental del bautismo ni la diferencia entre los hombres por él causada.

Respecto a la salvación, la incorporación «disminuída» puede estar unida con una vida más intensa que la incorporación real.

Nada se opone a tal supuesto. Incorporación e incorporación salvadora no significan lo mismo. Incorporación verdadera no es lo mismo que incorporación viva, ni incorporación disminuída es lo mismo que incorporación muerta. De esto hablaremos más detenidamente en la sección III.

e) Tal vez la incorporación correspondiente incluso a los bautizados no católicos pueda simbolizarse en círculos concéntricos. En el círculo más interior, viven los bautizados que profesan la verdadera fe y se someten a la autoridad eclesiástica. En el círculo siguiente viven los bautizados no católicos. Se podría añadir un tercer círculo: en él vivirían los no bautizados. Por lo demás, en ellos no aparecería claro el punto de comparación. Se representaría, sin duda, claramente la relación de los no bautizados a Cristo, centro de la historia humana (§ 142), pero no se separaría convenientemente el grupo de los bautizados.

f) K. Mörsdorf ofrece una solución basándose en las disposiciones del Código de Derecho canónico. Parte de que el carácter bautismal es principio incorporador y distingue una incorporación constitucional y otra activa. Por la última entiende la «realización personal de la cristiformidad, consecratoriamente impresa, del bautizado». En la esfera de la incorporación activa están los derechos y deberes que competen al bautizado en razón de su bautismo. Los derechos de incorporación pueden ser quitados. La disminución de derechos se basa o en un impedimento que obstaculiza la unión con la comunidad eclesiológica o en un castigo. Entre los castigos hay que enumerar la excomunión, entredicho e inhabilitación eclesiástica. El impedimento es una circunstancia externa puramente fáctica, por lo que son retirados los derechos de incorporación o dificultado su ejercicio. Son afectados por el impedimento sobre todo los cristianos no católicos que yerran de buena fe; por estar válidamente bautizados y en tanto que lo estén, pertenecen a la Iglesia una y católica como miembros constitucionales. Pero como no profesan la totalidad de la Revelación y rechazan el orden jerárquico de la Iglesia, su posición dentro del ámbito de la incorporación activa a la Iglesia visible no es distinta de la de los excomulgados, aunque su estado carece totalmente del carácter de castigo. Las medidas punitivas o impedimentos que obstaculizan la incorporación activa ocurren primariamente en la esfera externa. A veces pueden ser ineficaces en la esfera interna.

Respecto a la doctrina de la encíclica *Mystici Corporis* Mörs-

dorf explica que la encíclica al enumerar las tres condiciones dichas, tiene a la vista la incorporación activa y sin duda primaria y principalmente la de la esfera externa. Entre las condiciones aparece la primera la incorporación constitucional, que es el fundamento de la activa. Las tres condiciones no tienen, por tanto, el mismo rango. La primera pertenece en cierto modo a la esfera ontológica, la segunda y tercera están en la esfera ética o canonística, respectivamente. Por la falta de la verdadera fe y por el no-sometimiento a la jerarquía eclesiástica surge la situación en razón de la cual se hace sentir el impedimento por voluntad de la autoridad eclesiástica. Con la afirmación de que aquellos que están entre sí separados por la fe o por el gobierno, no pueden vivir del divino espíritu del Cuerpo de Cristo, la encíclica pasa a hablar de la incorporación activa en la esfera interna. Este texto tiene a la vista los miembros constitucionales que en la esfera interna de la incorporación activa están fuera de la comunidad de vida de la Iglesia. Hasta aquí Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* I, 1953, 7.ª ed., 183-191; Idem, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der Kirchlichen Rechtsordnung*, en: «Theologie und Seelsorge» I (1944), 115-131. De modo distinto opina K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII Mystici Corporis Christi*, en: «ZKTh» 69 (1947), 129 bis-188. Véase también W. Onclin, *Considerationes de iurium subjectivorum in ecclesia fundamento ac natura*, en: «Ephemerides iuris canonici» 8 (1952), 9-23.

Para que no puedan surgir malentendidos, hay que acentuar que en la terminología de incorporación constitucional y activa la palabra «activa» está entendida en sentido canonístico. Significa el obrar en la esfera externa visible, que normalmente se alimenta de la interna unión con Cristo, pero que también puede ser realizado, cuando la interna comunidad con Cristo está muerta. No se debe, por tanto, identificar sin más la incorporación activa con la incorporación viva que obra en la fe, esperanza y caridad. Aunque es normal que la incorporación activa sea también viva, ambas incorporaciones pueden estar separadas. La incorporación activa en este sentido puede funcionar también, cuando carece de la interna vida espiritual que normalmente le pertenece. Entonces es una incorporación meramente funcional. Con estas reflexiones el problema de la incorporación se convierte en una problemática más amplia y diferenciada. Es posible que alguien pertenezca a la Iglesia con plena realidad, es decir, cumpliendo las tres condiciones enumeradas por Pío XII, y,

sin embargo, sea un miembro muerto de la Iglesia, porque no realiza su incorporación con fe, esperanza y caridad, de forma que no se cumple en él el sentido salvador de la incorporación plenamente real. Y viceversa: hay que contar con que alguien no pertenezca con plena realidad a la Iglesia—como, por ejemplo, el hereje y cismático de buena fe—y que, sin embargo, se dirija a Cristo con fe, esperanza y caridad y, por tanto, su disminuída ordenación a la Iglesia sea viva. Estudiaremos más detenidamente este punto en el capítulo sobre la necesidad de la Iglesia para salvarse.

g) No se puede—como fácilmente se ve—resolver el problema con la distinción de una Iglesia invisible y otra visible, diciendo, por ejemplo, que los bautizados no-católicos de buena fe pertenecen a la Iglesia invisible (al alma de la Iglesia), pero no a la Iglesia visible (al cuerpo de la Iglesia). Tal tesis implica una escisión de la Iglesia en una Iglesia visible y otra invisible, en un alma y un cuerpo. De hecho la Iglesia es una realidad única que incluye lo visible y lo invisible. La pertenencia a la Iglesia sólo puede, por tanto, ser entendida como pertenencia a la Iglesia una, católica y romana, visible. Era, pues, inexacta la expresión usada por la Teología moderna al distinguir entre la pertenencia a la Iglesia invisible y la pertenencia a la Iglesia visible. La doctrina paulina sobre la Iglesia-Cuerpo de Cristo se entendió muchas veces como referida a la invisible comunidad de gracia con Cristo. La palabra «Cuerpo» fué, por tanto, entendida en esa interpretación de la Iglesia no como referida a la manifestación, sino viceversa, como referida a la mística interioridad de la Iglesia. Esta interpretación está—como vimos—en contradicción con el uso que hace San Pablo de la imagen «cuerpo de Cristo». Pues San Pablo bajo la imagen de la Iglesia-Cuerpo de Cristo entiende toda la Iglesia existente en Corinto, en Roma o en Antioquía. En este sentido el papa Pío XII también ha interpretado decisivamente la doctrina paulina. V. § 169 a, cap. III, 3.

### 3. *San Agustín y Santo Tomás*

A. a) En el problema de la Iglesia externa e interna desempeña un gran papel la doctrina eclesiológica de San Agustín. Como tuvo una influencia no pequeña en el desarrollo de la comprensión católica de la Iglesia, vamos a esbozarla brevemente. La investigación protestante-liberal afirmó largo tiempo que San Agustín había

defendido un doble concepto de Iglesia (Reuter, Loofs, Harnack, Frick, Scholz). Ya los donatistas, frente a cuya representación de la Iglesia desarrolló San Agustín su propia eclesiología, le habían hecho el mismo reproche en la conferencia del año 411. Ellos defendían la doctrina de que la Iglesia es Iglesia de los santos, de que los pecadores no tienen ningún puesto en ella. Tenían que conceder por lo demás que era imposible reconocer a los pecadores secretos, que, por tanto, no se podía separarlos, sino que había que soportarlos. Por amor a la paz de sus comunidades tuvieron que soportar incluso a algunos pecadores públicos. Para permanecer fieles a su principio teológico, tuvieron que obrar como que tales miembros de la comunidad no fueran pecadores. El problema que llevó a los donatistas hacia sus doctrinas no era nuevo. En la época apostólica y postapostólica las comunidades eran normalmente comunidades de santos. Los pecadores eran excepción. Sin embargo, cuanto mayor fué haciéndose el número de los cristianos, tanto más apremiante fué haciéndose la cuestión de qué lugar debía concederse en la Iglesia a los miembros, que no tomaban suficientemente en serio su existencia bautismal, sino que incluso después del bautismo seguían jugando con el mundo o incluso haciendo vida mundana. Apuró sobre todo a la Iglesia el problema de si los portadores de un oficio convertidos en pecadores eran apropiados para comunicar la gracia, es decir, de proporcionar los dones celestiales, que ellos mismos no poseían. Tertuliano resolvió esta seria cuestión con la doctrina de que la Iglesia sólo podía ser Iglesia de santos, y, por tanto, los pecadores tenían que ser excomulgados. Sólo los santos podían comunicar la gracia, pero no los portadores de oficio en pecado. Esta tesis, apasionadamente defendida por Tertuliano en su época montanista, le condujo a la ruptura con la Iglesia, porque soportaba y tenía que soportar entre sus filas también a los pecadores. San Cipriano, su paisano norteafricano atribuyó la función de mediadores de la gracia a los portadores de jerarquía, en quien él veía representada la Iglesia santa. Pero tuvo que cargar con la dificultad de que también entre los portadores de jerarquía había algunos indignos. Los donatistas recogieron precisamente esta situación y la resolvieron de modo semejante al de los montanistas. San Agustín declaró, en primer lugar, de acuerdo con la tradición eclesiástica, que la Iglesia abarcaba buenos y malos. De ningún modo trató de disminuir el número de los malos o la intensidad del mal dentro de la Iglesia. Dice en una interpretación de los *Salmos* (47, 9): «No

podemos negar que los malos son más, muchos más, que los buenos no se ven entre ellos, lo mismo que los granos de trigo no se ven en la era; pues quien ve la era puede creer que todo es paja vacía.» Por intranquilizadora que sea esta situación, no es sorprendente. Pues Cristo predijo en muchas parábolas—explica San Agustín—que en su Iglesia habría buenos y malos; así, por ejemplo, en la parábola de la pesca abundante (*Lc.* 5, 1-11), de la cizaña entre el trigo (*Mt.* 13, 24-30; 36-43), de los cabritos dentro del único rebaño (*Mt.* 21, 31 y sgs.), del hombre sin túnica de bodas (*Mt.* 2, 1 y sgs.; véase también la expresión paulina de los vasos de honra y de vergüenza, *Rom.* 9, 21). Frente a tal «Iglesia de pecadores» parecían tener ventaja los donatistas. Parecía que podían decir que, por una parte, tenían todo lo que tenían los católicos: la palabra de Dios y los sacramentos, en especial el bautismo y la eucaristía, y que, sin embargo, sus filas no estaban manchadas por el pecado como las de los católicos. San Agustín tuvo que conceder, de acuerdo con la tradición eclesiástica tal como prevaleció expresamente gracias al papa Esteban I en la polémica contra las herejías, que los donatistas tenían los sacramentos. Pero con eso no tenían la salvación, como él decía, pues les faltaba lo más importante. Tenían sin duda el signo (*sacramentum*) de Cristo, pero no la cosa significada (*res sacramenti*) ni la *pax* ni la *caritas*, por lo que San Agustín entendía la decisiva realidad objetiva de la Iglesia, es decir, no tenían ni la gracia, ni el Espíritu Santo.

San Agustín se sirvió para esta distinción de la ontología platónica, según la cual lo propiamente real (en el sentido tanto de lo existente como de lo operante) es lo invisible, lo espiritual. Esto es lo permanente e inmutable. Lo sensible-corporal, en cambio, es lo perecedero y mudable. En comparación con lo espiritual es más apariencia que ser. Lo espiritual se representa en lo sensible. Esto es la manifestación de lo invisible. No tiene, por tanto, ningún valor en sí mismo, sino sólo como expresión del espíritu. San Agustín traspasó esta fundamental concepción ontológica a su idea de la Iglesia, distinguiendo entre la pertenencia a la figura perecedera de la Iglesia visible y la pertenencia a la *ecclesia stabilis ac sempiterna* o al *unitatis vinculum stabile et sempiternum* (*Contra Adim.* 14 y siguiente). Al implicar su doctrina de la predestinación en el concepto de la Iglesia, logró una pertenencia a la Iglesia triplemente escalonada. Cuanto más interior es el estrato respectivo de la reali-

dad eclesial, tanto más fuerte es la pertenencia a la Iglesia que debe realizarse en ese estrato.

San Agustín distingue tres grados de incorporación. Realizan el primero quienes pertenecen a la Iglesia visible, reciben los sacramentos y participan de la vida de la Iglesia. Aunque hagan mala vida, pertenecen a la Iglesia. Pues también los malos están «en la casa» de la Iglesia (*De bautismo* 7, 51, 99). No poseerán a Cristo en la vida venidera. Pero dentro de la historia parecen tenerlo, porque se signan con el signo de Cristo, se hacen bautizar con el bautismo de Cristo, y se acercan al altar de Cristo (*Explicación del Evangelio de San Juan*, 50, 12). En este grupo hay que contar también a los herejes y cismáticos (de los que San Agustín no puede imaginar que puedan tener buena fe por mucho tiempo), aunque su situación es distinta de la de los pecadores creyentes. Por una parte tienen una ordenación a la Iglesia más intensa y fuerte que la de los gentiles y judíos. Pero como han roto el vínculo de la *caritas* y de la *pax*, están por otra parte, más separados de la verdadera realidad de la Iglesia, que aquellos que, si no pertenecen al estrato interno de la Iglesia, pertenecen por lo menos al externo.

Realizan el segundo grado de incorporación a la Iglesia aquellos que pertenecen a la Iglesia visible, pero a la vez viven en el estrato interior, a saber: en la *caritas* y en la *pax*. Son los buenos creyentes y los santos servidores de Dios (*De bautismo* 7, 51-59). Son el Cuerpo de Cristo en sentido propio y con plena realidad. No sólo están «en la casa» de la Iglesia, sino que son «la casa» misma, mientras que los pecadores y herejes están en la casa como cuerpos extraños. No es que, según San Agustín, los pecadores no pertenezcan a la Iglesia, mientras que los buenos pertenecieran a ella, sino que, como él dice con terminología platónica, los buenos pertenecen de verdad y realmente a la Iglesia, y los malos pertenecen sólo débilmente, e incluso sólo aparentemente.

Realizan el tercer grado de pertenencia los predestinados, es decir, aquellos que han sido destinados por Dios para tener a Cristo en el eón venidero. Bajo este aspecto pertenecen también a la Iglesia, quienes viven de momento en pecado, pero están predestinados a la eterna plenitud y, por tanto, volverán a convertirse. Aunque esos hombres, que de momento viven en pecado, mientras dura su pecaminosidad sólo realizan el grado ínfimo de pertenencia a la Iglesia, a los ojos de Dios que contempla no sólo una fase, sino la totalidad de la vida, realizan el sumo grado de pertenencia a ella.

En tal contexto San Agustín usa la expresión muchas veces mal entendida, de que muchos que parecen estar fuera, están dentro y muchos, que parecen estar dentro, están fuera (*De baptismo*, 5, 27, 38; cfr. 4, 3, 4; *in Ps.* 106, en 14; *Trat. in Jo.* 45, 12; *De correptione et gratia* 9, 20 y sig.). Con ello quiere decir que algunos predestinados no están todavía en la Iglesia, pero entrarán en ella y que, viceversa, algunos no-predestinados viven de momento en ella, tal vez incluso en el segundo estrato.

Estos tres grados de intensidad en la incorporación a la Iglesia forman una totalidad viviente de estratos recíprocamente implicados. San Agustín no defiende dos o tres conceptos distintos de Iglesia, sino uno solo, que está triplemente graduado. La incorporación propia es realizada en el segundo o tercer grado, respectivamente; quienes realizan el segundo o tercer grado constituyen la Iglesia «en sentido propio (*vere, proprie*)». No constituyen una Iglesia invisible, sino que son la Iglesia visible e invisible a la vez. Sin la pertenencia a la esfera externa de la Iglesia no hay pertenencia a la esfera invisible, es decir, propia de ella. Como los santos constituyen la Iglesia en sentido propio, no se puede decir en sentido estricto que la Iglesia consta de santos y pecadores. En sentido propio consta sólo de santos, pero los santos están mezclados con los pecadores, mientras dure la historia. Los pecadores están separados por sus malas inclinaciones de la Iglesia «en sentido propio».

Este estado de la Iglesia no durará siempre. Sólo durará mientras la Iglesia esté peregrinando. Cuando haya terminado su figura terrestre, quienes pertenezcan a ella sólo exteriormente, pero estén separados de ella espiritualmente, serán separados de ella también exteriormente. Hay, pues, dos modos de existencia, dos épocas y dos vidas de la Iglesia una (*Contra Faustum* 22, 52). En vistas a ese futuro pueden soportar los miembros de la *ecclesia sancta* la mezcla con los pecadores (*Sermo* 47, 6; *Explicación de la primera Epístola de San Juan* 1, 12; *In Ps.* 36, en. 1, 11).

b) San Agustín, en la polémica con el espiritualismo de los donatistas, que es un modelo del espiritualismo de Wicleff, Hus, Lutero y Calvino, salva así, por una parte, la unidad del concepto de Iglesia, pero, por otra parte, al distinguir el estrato interno del externo en la Iglesia una, mantiene la importancia y significación tanto de lo visible, es decir, institucional, significativo y sacramental, como de lo pneumático, es decir, del encuentro personal con Cristo. Para ello se sirvió, sin duda, de la ontología platónica, pero los

resultados logrados por él son independientes de la filosofía platónica. Logran incluso más importancia, prescindiendo de tal filosofía. Pues lo que San Agustín, debido a su modo platónico de pensar, pudo llamar existencia aparente, puede ser reconocido como existencia real al poner entre paréntesis la filosofía platónica, como una existencia que no alcanza, sin embargo, su meta. Lo visible e institucional gana así más importancia, que la que San Agustín pudo atribuirle. Aparece, sin embargo, a la vez como auténtica figura expresiva y medio del invisible encuentro con Cristo. Si no llega a ese encuentro, lo visible no pierde ciertamente nada de su realidad ontológica, pero no logra su salvadora perfección de sentido. Esta reflexión viene a parar en definitiva a la distinción de incorporación «constitucional» y «activa»; la incorporación activa es considerada aquí como incorporación activa que ocurre en la esfera interna.

En vistas a la incorporación activa se manifiesta la decisiva función que tienen las tres virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad para la incorporación plena y viva que incide en todos los estratos de la realidad eclesial. San Agustín, lo mismo que Santo Tomás de Aquino, da amplias explicaciones sobre ello. En la fe el hombre se incorpora a Cristo para abandonarse a El y vivir en El. La fe crea y mantiene la existencia, que San Pablo llama vida en Cristo (§ 182). Dentro de la historia la comunidad con Cristo está caracterizada y gravada por el ocultamiento del Señor resucitado. Se revela más como una comunidad con el Cristo que sube al Gólgota por el camino de la cruz, con el Cristo cargado con la cruz y moribundo en ella, que como comunidad con Cristo glorificado y en posesión de la gloria celestial. Sin embargo, el creyente espera confiado y anhelante la hora en que su comunidad con Cristo se cumpla en comunidad con Cristo glorificado. Y así de la fe crece la esperanza. La unión con el Señor se revela dentro de la historia en la realización de la caridad, que se dirige tanto a Dios-Padre como a los hermanos y hermanas unidos en Cristo. La caridad encendida por el Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia, es el acto central de los miembros vivos de la Iglesia. Todas las actividades de los miembros vivos de la Iglesia son su figura expresiva. Ella misma, por su parte, es la respuesta al amor de Dios. Todo *amare* es *redamare*. Para ver esto claramente hay que distinguir entre el poder amoroso objetivo obrado por el Espíritu Santo o la gracia en la Iglesia, respectivamente, y la apropiación subjetiva de ese poder amoroso en la respuesta amorosa a Dios, que por su parte implica

el amor a los hermanos y hermanas. La caridad se realiza también en el cumplimiento de los preceptos de Cristo. Siempre vale aquello de que quien mantiene mis mandamientos y los cumple, ese es quien me ama (*Jó. 4, 5*). Los mandamientos dan al amor la dirección recta y precisa. Le dan su figura, para que no fluya caóticamente. Para el corazón humano, siempre amenazado por el egoísmo, son impulsos y estímulos nuevos para realizar el amor. V. § 170, XIII, 2; § 217.

Para la realización de la caridad, es decir, para la plena y viva pertenencia a la Iglesia tiene especial función la celebración de la eucaristía. Según Santo Tomás de Aquino, el sacrificio eucarístico es la fuente de la que la caridad recibe continuamente fuerza y fuego. Santo Tomás piensa, como vimos ya, causalmente. Según esta concepción el sacrificio eucarístico tiene cierta autonomía frente a la Iglesia, aunque es el sacrificio en Cruz de Cristo ofrecido por la Iglesia misma. San Agustín con toda la teología patristica enseña una relación más estrecha entre el sacrificio eucarístico y la Iglesia. La eucaristía, según él, no es únicamente el sacrificio de la Cruz actualizado, al que la Iglesia añade su propia disposición sacrificial; sino que es, más bien, como ya hemos visto, el sacrificio actualizado o el amor de Cristo cumplido en la muerte de Cruz, en el que actúa el amor de la Iglesia misma. Su amor constituye en cierto modo un elemento de aquella figura amorosa que se constituyó en el Gólgota y es actualizada en la eucaristía. El amor de la Iglesia, realizado en la eucaristía se representa y realiza en el amor del cristiano a los hermanos y hermanas, a los pobres, oprimidos, desvalidos y enfermos, a los necesitados de cualquier tipo (cfr. § 169 a, c. III, 2 b).

Fe, esperanza y caridad son, pues, las tres fuerzas fundamentales, sobre las que está edificada la verdadera Iglesia del Espíritu, es decir, sobre las que está edificada en su estrato interno la Iglesia una de Jesucristo. Dice San Agustín en la *Explicación del salmo 37, 6*: «Estamos en su amor, cuando nuestra fe es recta y sincera, nuestra esperanza confiada y nuestra caridad ardiente.» Ninguna de estas fuerzas puede faltar, so pena de que la incorporación viva a la Iglesia padezca. Quien no viva de estas tres fuerzas pertenece a la Iglesia de modo semejante a como los creyentes viejotestamentarios, podían pertenecer al Pueblo de Dios: externa y carnalmente, pero no interna y espiritualmente. En la obra *Contra duas epistolas Pelagiani* (3, 4, 11) dice San Agustín: «Estos (los que no cultivan la tríada de la fe, caridad y esperanza) pertenecen al Antiguo Testamento, que da a luz en servidumbre, porque el miedo carnal y la concupiscen-

cia los hace esclavos y no los hacen libres la fe, esperanza y caridad evangélicas. Pero quienes están puestos bajo la gracia, que el Espíritu Santo vivifica, lo hacen por la fe, que es activa por la caridad, esperando los bienes no carnales sino espirituales, no terrenos sino celestes, no temporales sino eternos, creyendo sobre todo en el Mediador por quien según su convencimiento, también el Espíritu les dará la gracia.» V. Fr. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (1933) 168-195; 233-256; Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*, 1953, 2.<sup>a</sup> ed., 97-106, en: «Unam Sanctam» 8; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954), 127-149.

B. Santo Tomás de Aquino usa como punto de partida para explicar la pertenencia a la Iglesia la doctrina escriturística sobre Cristo-Cabeza de la Iglesia. Su concepción se expresa en el texto siguiente (S. Th. III, q. 8, a. 3): «Entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia hay esta diferencia: al cuerpo natural pertenecen todos los miembros simultáneamente, al místico no. Y esto vale de la Iglesia en cuanto realidad natural y sobrenatural. En cuanto realidad natural está constituida por los hombres de todos los tiempos que caminen por esta tierra desde el principio hasta el fin del mundo. Vista como ser sobrenatural, en cada tiempo se encuentran en ella quienes todavía no han sido despertados por la gracia, pero son animados después por ella, mientras que otros ya la poseen. Con ello se puede considerar como miembros del Cuerpo místico no sólo a aquellos que pertenecen a él de hecho, sino también a aquellos que son miembros suyos sólo posiblemente. De estos algunos nunca se incorporarán verdaderamente al Cuerpo, pero otros se convertirán a su tiempo en sus miembros vivos en una triple ascensión: por la fe, por la caridad aquí en la tierra, y por el goce de la patria. Cristo es, por tanto, Cabeza de todos los hombres sin ninguna limitación y para todos los tiempos, pero en distinto grado. Original y principalmente es Cabeza de aquellos que están unidos a El por la bienaventurada visión de Dios; en segundo lugar, de aquellos que están actualmente unidos a El por el amor; en tercer lugar de aquellos que están actualmente unidos a El por la fe; en cuarto lugar, de aquellos que están posiblemente unidos a El, con una posibilidad que todavía no es actualidad, pero que lo será, sin embargo, conforme a la predestinación divina; en quinto lugar, es también Cabeza de aquellos que están unidos a El con una posi-

bilidad que nunca será actualidad. Son todos los que caminan por esta tierra, pero que no están predestinados al cielo. Y tan pronto como se aparten de este mundo, dejarán de ser miembros de Cristo, pues entonces perderán toda posibilidad de hacerse uno con Cristo.» En este texto la pertenencia a la Iglesia visible pasa a segundo término. Se desplaza hacia la relación del hombre con Cristo. Tal paso es posible para el Aquinate, porque en la imagen paulina de la Iglesia-Cuerpo de Cristo encuentra atestiguada la interna comunidad de gracia con Cristo más que la Iglesia visible (por más que también enseñe la visibilidad). Tanto Tomás entiende el problema de la incorporación a la Iglesia como problema de salvación con más inmediatez aún que la teología moderna. V. también S. Th. II, 2, q. 1, a. 9 ad 3um; III, q. 69, a. 5; *Comentario a las Sentencias*, III, d. 25, q. 1, a. 2 ad 4um.

#### 4. *Consecuencias de la recta comprensión de la incorporación a la Iglesia*

a) Sólo quienes son miembros de la Iglesia con plena realidad, es decir, quienes cumplen las tres condiciones enumeradas por Pío XII, son aptos en sentido pleno, para hacer la celebración central de la comunidad de la Iglesia, a saber, la eucaristía. Como veremos en el tratado de los sacramentos, la eucaristía es la celebración de todo el pueblo cristiano. Los bautizados que han recibido el sacramento del orden tienen que cumplir además una tarea especial, que sólo a ellos les compete. Sólo los ordenados puedan consagrar. Pero en unión con ellos y asociados a su acción toda la comunidad autorizada y obligada por el bautismo tiene que celebrar la eucaristía. Quienes, con culpa o sin ella, tienen algún impedimento en su incorporación activa a la Iglesia no son plenamente aptos para participar en esta celebración central de la Iglesia. No les está permitido, en especial, realizar el acto en que se cumple la participación de la celebración eucarística: el acto de la comunión. La Iglesia lo ha determinado al disponer que a los bautizados no-católicos no se les puede dar la comunión. Esto no es expresión de un capricho de la Iglesia o de su intolerancia, sino de la fe viva con que la Iglesia tiene conciencia de ser un pueblo en Cristo, al que Cristo mismo ha regalado la celebración del misterio de su Pasión como centro vital propio de ese pueblo. La Iglesia toma tan en serio este regalo,

que sólo admite a su celebración a quienes pertenecen totalmente a ella. Cada uno es libre de realizar esa plena pertenencia por propia decisión sobre el fundamento ontológico del bautismo, y de adquirir así la aptitud para participar en la celebración central de la Iglesia. Sobre esto publicará pronto una voluminosa obra Jos. May. Cfr. también vol. VI, § 254.

b) Si la pertenencia constitucional a la Iglesia se basa en el bautismo y el bautismo no puede ser de ningún modo invalidado, jamás se puede perder la pertenencia constitucional a la Iglesia. Según esto tampoco es anulada por la salida de la Iglesia. La excomunión no tiene, por tanto, el efecto de que aquel a quien se inflige ya no tenga ninguna ordenación a la Iglesia; sino que sigue estando caracterizado y sellado por el carácter bautismal por todo el tiempo y toda la eternidad y, según ello, por todo el tiempo y toda la eternidad seguirá estando ordenado y perteneciendo a la Iglesia. Pero la excomunión tiene el efecto más funesto para la salvación. Por lo demás tiene también efectos en la esfera civil, por ejemplo, respecto al pago de tributos a la Iglesia y respecto a la educación de los hijos.

##### 5. *¿Tienen carácter de Iglesia los grupos cristianos no católicos?*

La cuestión de si los grupos (confesiones) eclesiológicos no católicos—por ejemplo, los luteranos o calvinistas—pertenecen en cuanto tales a la Iglesia, representa un problema especial. ¿Son ellos mismos Iglesias o son únicamente grupos sociales de individuos que creen en particular y cada uno de por sí, y que por su parte son miembros de la Iglesia, si no en sentido pleno, sí en cierto sentido?

En ningún caso se puede creer que las confesiones no-católicas son como ramas del único árbol que Cristo plantó. Cuando a mitad del siglo pasado fué inventada por los teólogos anglicanos la llamada «teoría de las ramas», según la cual la Iglesia romano-católica, la griega ortodoxa y la anglicana representaban tres comunidades cristianas que, juntas, constituían la totalidad de la Iglesia, fué decididamente rechazada por un decreto del Santo Oficio del 16 de septiembre de 1864 (D. 1685; NR. 354). Frente a la tesis de la equiparación de tres llamadas grandes comunidades cristianas, el Santo Oficio declaró, que Cristo fundó una sola Iglesia, que tal Iglesia pervive en la romano-católica y que esta última tiene todos los caracteres que Cristo regaló a su Iglesia. Cfr. también D. 2199. No hay,

pues, varias Iglesias de Cristo, sino una sola. La consecuencia es, que los grupos cristianos fuera de la Iglesia romano-católica no tienen carácter de Iglesia.

Pero sigue en pie la cuestión de si las comunidades eclesiales no católicas no pertenecerán de algún modo a la única Iglesia romano-católica, de si no participarán en la única Iglesia romano-católica de modo análogo a como participan los individuos bautizados no-católicos. J. Gribomont, O. S. B. (*Du sacrement de l'Église et des ses réalisations imparfaites*, en: «Irénikon» 22 (1949), 362; v. también G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (Louvain, 1955), y Th. Sartory, O. S. B., *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Ekklesiologie* (Innsbruck, 1955), 188-194) cree poder contestar afirmativamente a nuestra pregunta. Habla de una unión visible, pero imperfecta, de los grupos cristianos no-católicos con la Iglesia. Para fundamentarlo aduce que tienen auténticos *vestigia ecclesiae*, por ejemplo, el bautismo y la Escritura, así como otros sacramentos. La Iglesia greco-ortodoxa puede incluso celebrar válidamente la eucaristía y consagrar sacerdotes y obispos. Los sacramentos, según la doctrina católica, desarrollan su eficacia en los grupos heréticos, si son administrados correctamente. Y este es el caso.

Sin embargo, contra esta opinión habla el hecho de que las comunidades cristianas no católicas están determinadas por su oposición a la Iglesia una de Cristo. Sin ella perderían el sentido de su existencia. Es difícil de entender que a pesar de esa su característica por la que se constituyen en grupos especiales, puedan pertenecer a la Iglesia una de Cristo. Habría que entenderlas como formaciones comunitarias o unidades espirituales y sociales que están ordenadas a la Iglesia de Cristo porque poseen los sacramentos de Cristo y la Sagrada Escritura y en la medida en que los poseen. Esta ordenación, naturalmente, no debe ser entendida únicamente como ordenación al estrato invisible de la Iglesia romano-católica, sino como ordenación a la totalidad de la Iglesia una de Jesucristo. Y así sólo de los individuos que pertenecen a grupos cristianos no católicos se puede decir que son, en cierto sentido, imperfecto y análogo, miembros de la verdadera Iglesia de Cristo. Por lo demás reciben esta incorporación por los signos salvíficos que existen todavía en los grupos no católicos, por la predicación de la palabra y por la administración de sacramentos. Tales signos salvadores deben ser entendidos como restos de salvación que siguen existiendo después

de la separación de la verdadera Iglesia de Cristo. También ellos tienen rango y valor. Pero no está en ellos presente la plenitud de la salvación causada por Jesucristo. Los elementos parciales de estos signos de salvación restantes no tienen, por tanto, lugar apropiado en la totalidad. Es una situación anómala que no puede ser explicada ni totalmente representada con las imágenes y conceptos ofrecidos por la Revelación y atendidos a las normas.

#### *IV. Cambios de figura de la Iglesia*

Con la visibilidad de la Iglesia está dado su cambio de figura. Ocurre en el estrato más de primer plano, formado por los hombres creyentes. También en esto es la Iglesia un paralelo de Cristo. Según los testimonios de la Escritura, Cristo estuvo sometido en su naturaleza humana a las leyes del crecimiento y maduración (*Lc. 5, 22*). De modo semejante y desemejante a como ocurre en Cristo, en la Iglesia lo divino está ligado a las formas de lo humano, a la palabra humana (Escritura, predicación eclesiástica), a los gestos y signos humanos (sacramentos) y a las formas sociales y jurídicas (organismo, organización).

a) Participa, por tanto, de la temporalidad e historicidad características e inseparables de la vida humana. Del mismo modo que el ser humano jamás se realiza en su pura esencia corpóreo-espiritual, sino siempre en su caracterización individual, tampoco la Iglesia se realiza nunca en su pura esencialidad divino-humana, sino siempre en un modo determinado e histórico de manifestación. Se pueden distinguir—y es necesario hacerlo—su esencia y su existencia, pero no se puede, ni está permitido, separar una de otra. La Iglesia posee su esencia sólo como esta realidad concretamente existente. «La disputa interminable sobre la Iglesia pierde de la vista, en su celo bien o mal justificado, unas veces su ser-esencia, jamás corrompido o devorado por la historia, y otras veces su tener-historia que nunca o raras veces hace justicia a su ser-esencia. Unos piensan en la gloria fácilmente encomiable de la Iglesia ideal, en la que tal vez se les imagine la disputa de Rafael o el cuadro de todos los santos de Durero, y otros piensan en la Roma eclesiástica del siglo x, en la guerra de los Albigenses o en el gobierno curial bajo el reprobado papa Borgia y sus hijos. Hay libros sobre la belleza de la Iglesia católica que hacen resonar en arpas angélicas el eterno acorde de

la Iglesia divinamente querida, y otros en que el diablo entabla su escandaloso proceso contra la Iglesia humanamente realizada, es decir, no-realizada. Ambos pueden decir la verdad: unos la verdad esencial y otros la verdad de la historia; pero el sentido pleno y varonil de la realidad, que hay justamente en el concepto de lo católico exige dar cuenta del haber y deber, de la elevada esencia y de la temporal mezcolanza en el polvo y bajeza» (J. Bernhart, *Göttliches und Menschliches in der Kirche*, en: Kleineidam, *Die Kirche in der Zeitenwende*, 242 y sg.). Lo mismo que los hombres que soportan y constituyen la Iglesia, la Iglesia sólo puede existir del modo en que la caracterizan el aquí y el ahora con sus fuerzas estimulantes y entorpecedoras, aseguradoras y amenazantes, expansivas y depresivas. Es representada, respectivamente, por los hombres temporales y debe hacer partícipes a los temporales hombres de la gloria de Cristo. En ella deben encontrar todos los hombres de todos los tiempos el amor de Dios hecho visible. A través de los siglos y milenios entre la ascensión y la vuelta del Señor ella es el lugar en que debe ser realizada la salvación, es instrumento con que Cristo se apodera de los hombres y los introduce en su vida de gloria.

Se puede indicar la fecha e incluso la hora de su nacimiento. Fué en la hora tercia a los cincuenta días de ascender Cristo al cielo. Cuando el Espíritu Santo configuró la vida de Cristo en los 120 reunidos en el cenáculo de Jerusalén, quedó perfecta la figura esencial de la Iglesia. Inmediatamente apareció en público y empezó a cumplir el encargo del Señor: «Id y predicad a todos los pueblos y bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñadles a cumplir todo lo que os he mandado» (*Mt.* 28, 19). La Iglesia ha seguido siendo siempre lo que era entonces y seguirá siéndolo hasta el fin de los tiempos. Lo que es hoy lo era entonces. Por largo e imprevisible que sea su camino en el futuro, nunca habrá para ella un cambio esencial, ni un desarrollo o evolución que mude su esencia. Desde la hora de tercia de aquel día fué y sigue siendo el Cuerpo de Cristo, posee los rasgos fundamentales de su constitución, sus sacramentos, la verdad revelada. Nada de todo eso tiene que agradecer a tiempos o culturas posteriores, ni a la ley judía, ni a la piedad helenística de misterios, ni a la política romana, ni a la filosofía griega, ni al poder romano. Mucho de lo que hay en ella existía ya antes y más allá de sus fronteras: el agua bendita, el pan santificado, el vino santo, el santo óleo. ¿Por qué la humanidad no había de simbolizar su anhelo de Dios, de salvación y santificación

en los signos y cosas de la vida diaria, tan importantes para la vida terrena? En ellos experimenta el hombre realmente el amor y providencia de Dios; en su falta vive la ira y justicia divinas. No es, pues, raro que los hombres unan muchas veces sus esperanzas en Dios a tales signos visibles. Cristo respondió al anhelo del hombre de poseer una garantía visible y un portador de su salvación. Asumió las cosas de la vida diaria en su propia existencia, de forma que ahora son mediadoras reales e instrumentos de la salvación. Nada de ello ha penetrado desde el helenismo en la Iglesia como un cuerpo extraño. Quien come el pan bendecido por El y bebe el vino por El consagrado, come y bebe la vida divina. Cuando la Iglesia tropezó con el helenismo ya tenía su esencia. Ciertamente que en su rostro se han dibujado todos los pueblos y hombres, todos los tiempos y lugares, lo mismo que en el rostro humano se esculpen los destinos dolientes y felices. Por ello no se ha transformado su esencia más íntima. Pero sus rasgos fundamentales, existentes desde el principio, unas veces se han destacado con más claridad y otras se han ocultado o deformado, lo mismo que la forma primera de un rostro humano se destaca unas veces y otras se reforma bajo la fuerza configuradora de la vida. Por importante que pueda ser un paso dado en la larga y diversa vida de un mortal, nunca será equiparable al que da el día de su nacimiento, cuando entre dolores abandona el ambiente íntimo en que hasta entonces había estado y se confía a una naturaleza de la que no sabe todavía, si le tratará maternalmente. Pasa mucho tiempo después, hasta que el niño deja de refugiarse en su madre con los brazos abiertos, como si quisiera volver a las primeras condiciones de existencia, y huir de un mundo que le da angustia, hasta que llega el tiempo en que se divierte en el mundo (Sertinllanges, *Das Wunder der Kirche*, 1937, 91).

Para la Iglesia nacida el día de Pentecostés llegó muy pronto ese día. Cuando fué rechazada y repudiada por los judíos tuvo que confiarse al mundo. Su íntima diferencia de la sinagoga se expresa con clara decisión en el Concilio de los Apóstoles. Se separó también externamente de ella al salir de Jerusalén y empezar la peregrinación, que no interrumpirá jamás hasta que el Señor mismo vuelva para llevar a su Esposa a la casa de su Padre (Jo. 14, 2). Su camino pasó primero por Asia Menor y Grecia. Pronto llegó a Roma para peregrinar después por tierras norteafricanas, galas, germánicas e inglesas. Continuó su peregrinación hacia el Extremo Oriente y cuando llegó el tiempo, no dudó ir a través del océano hasta los pueblos

recién descubiertos. Por estos largos caminos experimentó y seguirá experimentando diversos cambios. Un cristiano del siglo primero tendría que detenerse a observar atentamente antes de reconocer en la Iglesia actual los rasgos de la Iglesia amada por él vivida. A pesar de todo son los mismos rasgos esenciales. La esencia divino-humana de la Iglesia permanece invariable. Pero los hombres que la tienen, o mejor, que la constituyen son siempre distintos. Los hombres del siglo primero tienen distinto modo de sentir, de querer, de pensar y de hablar que los hombres del siglo XII del ámbito germánico. La Iglesia parecerá distinta apoyada en los hombres del siglo primero, en los hombres del siglo XII, en los del siglo XX o en los de la era atómica. Siempre es configurada la vida de Cristo en el «nosotros» de los cristianos, pero del modo correspondiente a las respectivas características de los miembros de la Iglesia. Siempre es predicado el mensaje del Padre, del pecado, de la salvación, del amor. Pero este mensaje produce en los oyentes distintas vibraciones del corazón.

Las características de los hombres, que constituyen la Iglesia, obran tan profundamente en ella, que cada vez se destaca un aspecto de ella. La Iglesia es la plenitud. No puede manifestarse todo a la vez en ella. En ella están el amor y la verdad, el orden y el espíritu, el poder y la justicia, la obediencia y la autonomía, la ley y la libertad, la doctrina y la vida. Todo existe a la vez. Pero unas veces se hará más visible una cosa y otras veces otra. Depende de los hombres y de los tiempos que representan a la Iglesia, qué es lo que se destaca con más claridad. Y así la Iglesia unas veces destacará el orden y el dogma, otras como en el mundo germánico, destacará la libertad y la intimidad de Dios, otras, como en el mundo griego, la doctrina y la verdad, sin olvidar nunca el todo.

Los hombres que entran en la Iglesia siempre llevan algo consigo: los griegos, su filosofía y su sentido de la belleza; los romanos, su sentido de la forma y de la ley, de lo práctico y útil; los germanos, su desasosiego e intimidad de Dios. Y así con los hombres entra en la Iglesia un trozo de cultura, un trozo de mundo después de otro. Los hombres son bautizados junto con su pensar y querer, sus sentimientos y sensaciones. El bautismo significa el fin de la existencia mundana y autónoma y el principio de la existencia en Cristo (cfr. el *Tratado de la gracia*). Así son fundamental y radicalmente superados el pensar y querer autónomos; se echa el germen del pensar y querer cristiformes. Esto quiere decir que el griego

somete a Cristo y pone a su servicio su filosofía y el romano su poder y el germano su anhelo de Dios. La filosofía de los griegos puede así servir para explicar y aclarar a los hombres acostumbrados al pensar conceptual las imágenes y parábolas con que Cristo habló. El sentido práctico de los romanos puede servir para ordenarlo todo en la Iglesia conforme al derecho y a la ley y crear una enérgica estructura de disciplina. El anhelo de Dios de los germanos puede servir para elevar al plano de la vida y de la vivencia la misteriosa unidad entre Cristo y los cristianos. La religiosidad del Este puede enriquecer la realización de los sacramentos con muchos ritos y formas. Encontramos, pues, en la Iglesia las características de todos los pueblos y hombres. Ha atraído a sí todo lo que tenía algún valor y ha impreso en ello el signo de la Cruz.

Se puede hablar, por tanto, de un cambio de figura en la Iglesia en tanto que la Iglesia acoge en sí a través de los tiempos a hombres muy diversos y es acuñada por su estilo humano. Pero ese cambio está también condicionado por el progresivo alejamiento de Cristo a través de la historia. Los primeros tiempos estaban llenos del fuego del amor a Cristo. Pero la animación primera se apagó. La ley empezó a exigir aquello, a que antes arrastraba el amor. Siempre existió la ley, pero apenas era conocida ni destacada. Cuando desapareció la evidencia del amor, tuvo que ser mandado lo que antes hacía el amor. Cuando más tarde el cristianismo penetró en el mundo romano el sentido del orden de los romanos se unió a las necesidades de la comunidad que tendía a la formación y a la ley. El amor no se empequeñeció, pero, visto en conjunto, se hizo sin duda más sobrio.

A grandes rasgos puede esbozarse el cambio de figura de la Iglesia, que afecta sólo a la variación de su visibilidad, pero no a la visibilidad misma, de la manera siguiente: en los primeros tiempos los miembros de la Iglesia se entendieron a sí mismos como comunidad de los hijos de Dios, herederos del reino de Dios en Cristo y hermanos entre sí, que constituían una comunidad de sacrificio y en Cristo cuya ley de vida eran la fe y la caridad. También había organización, y había pecados y disputas. Pero esto estaba en segundo término. «Con la entrada de los Césares en la Iglesia y la entrada de los obispos en los palacios imperiales, por una parte, y con la progresiva impotencia de los portadores del oficio político en el imperio romano, por otra, se destacó cada vez más en la Iglesia la fuerza de gobernar y cuidar al pueblo, incluso en las cosas puramente temporales. Los obispos de Roma demostraron repetidamente ser los únicos protectores verdaderamente fuertes del orden, y los salvadores en las tormentas ocurridas entre el siglo V y el VII. Sin León I, y sobre todo sin Gregorio I, Roma habría caído en el

caos, o mejor dicho, ambos significaron una duradera victoria sobre el creciente caos» (P. Lippert, *Die Kirche Christi* (1931) 35). En esta época se despertó por vez primera en la Iglesia la conciencia viva de que el mundo y sus órdenes debían ser configurados según Cristo. La configuración del mundo según la ley de Cristo asumió a fines de la Edad Antigua y durante la Edad Media muchas formas. «Cuando el imperio romano bajó al sepulcro en Occidente, en una decadencia inaudita e indecible de todo orden y constitución terrenos, de la imagen de una caída universal se levantó la Iglesia como único poder sobreviviente e indestructible. Ella seguía estando sobre las siete colinas, estaba allí visible sobre todos los montes como una ciudad construída sobre roca, como compendio del orden y refugio frente a la crueldad y devastación» (Ib. 36). La actividad configuradora de la Iglesia llegó a su punto culminante en la Edad Media. Al disolverse los órdenes y vínculos medievales se fué sustrayendo a la Iglesia una esfera de la cultura tras otra. La configuración inmediata del mundo le fué quitada de las manos progresivamente. En lugar de eso la Iglesia se hace consciente con más viveza de su misterio más íntimo. Frente a las inclinaciones a la disolución del espíritu y del corazón, incipientes ya en el siglo XIII, se presenta con conciencia de su divina autoridad y, sobre todo, como maestra y legisladora. En este período empezó a hacerse más agudamente consciente que antes la diferencia, siempre existente, de Iglesia docente y discente. En la modernidad es sobre todo el oficio pastoral lo que es vivo y vivido en la Iglesia. Mientras que el cristiano antiguo y medieval era más claramente consciente de que él mismo era Iglesia y ayudaba a constituir la Iglesia, el católico de la modernidad, en general, se siente sobre todo (cierto que no exclusivamente) como subordinado. Cuando en esta época la Iglesia es llamada madre de los creyentes, la expresión tiene sonido distinto al de la antigüedad. Se piensa menos en la generación de la vida sobrenatural, que en la autoridad templada y suavizada por la espiritualidad e indulgencia. «En el peligro general de escisión y desorganización la Iglesia empezó a reunir sus fuerzas con extrema energía. El papado había trabajado continuamente ya en la época de las persecuciones romanas, cuando cada comunidad estaba confiada todavía casi totalmente a sí misma y a su obispo, por incluir a la totalidad de las comunidades cristianas en su cuidado activo y onniabarcador. «Pues Nos tenemos que tener más celo por la religión cristiana que ningún otro; Nos soportamos las cargas de todos los cargados», escribe el papa Siricio el año 385. Todos estos esfuerzos no habían cesado, por supuesto, en la época de las formulaciones altisonantes de la plenitud del poder papal. Gregorio VII dió un gran paso en este proceso de centralización y bajo Inocencio III la obra pareció consumada en el horizonte de la Edad Media. Pero ahora, en las tormentas de la nueva edad, todo peligró de nuevo y el fortalecimiento del poder central no apareció sólo como exigencia política y teórica de los papas, sino justamente como una necesidad vital de la Iglesia. No sólo la unión de los obispos con Roma, sino también la centralización de los poderes subordinados y de sus portadores fué fortalecida en un grado, que hasta entonces hubiera sido tenido por imposible» (Lippert, *o. c.*, 45 y sig.). Actualmente la Iglesia aparece de nuevo principalmente como la comunidad de los creyentes que están con Cristo ante la presencia del Padre, sin que desaparezca de la vista su autoridad encarnada en el oficio doctrinal y pastoral. V. A. Mayer Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der*

*Geschichte*, en: «Theologie und Glaube» 33 (1941), 22-34; id., *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, en: «Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O. S. B.», edit. por Anton Mayer, Joh. Quasten y Burkhard Neunheuser, O. S. B.

El cambio de figura de la Iglesia, ocurrido a lo largo de la historia y que seguirá ocurriendo, significa, según una ley histórica ineludible, ganancia y pérdida o peligro, lo último transitoriamente al menos. La ganancia consiste en que la plenitud de lo que es la Iglesia aparece y se manifiesta cada vez con más claridad y visibilidad en sus elementos individuales. Los peligros de este cambio de figura están en que, al ser acentuados los rasgos particulares, pueden ser encubiertos otros.

K. Adam describe las pérdidas y ganancias de la manera siguiente: «Como el hombre no está libre en el espacio, sino que recibe siempre y necesariamente una influencia de su ambiente, el espacio histórico puede colorear característicamente la manifestación de la Iglesia mediante la particularidad de las intuiciones, tradiciones, costumbres y usos en él localizados. Por el hecho de que el Cristo místico procede de rama judía, tanto la predicación de los apóstoles como el primitivo culto cristiano y la primitiva constitución cristiana reciben un específico colorido judío. Las particularidades de la mentalidad judía, su estar pegada a la ley y a las obras de la ley no influyó únicamente en las comunidades misionales de San Pablo, sino que continuó soterradamente influyendo y hasta hoy día hace peligrar en los piadosos no instruidos la pureza y características del evangelio cristiano de la salvación por la gracia, de la libertad de los hijos de Dios. Cuando más tarde el Cristianismo hundió sus raíces en el mundo greco-helenístico, la Iglesia tomó de la filosofía griega el nuevo ropaje lingüístico y su culto se asemejó en no pocas partes al culto de misterios, para poder hablar inmediatamente al alma occidental. Y así el Cristianismo apareció con ropaje occidental, cuando empezó su camino a través de los siglos. Era una forma necesaria, pero por otra parte era una forma que correspondía a las circunstancias especiales del nuevo campo de misión, sin agotar la catolicidad de su esencia, y que pudo poner en peligro y estrechar de momento su eficacia, porque el Evangelio fué transmitido desde Occidente a Oriente, a los pueblos de ultramar. A ello se añade que con el nuevo ropaje lingüístico penetró en la Iglesia y en los círculos cristianos el modo greco-helenístico de pensar y con él la alegría griega por la especulación exagerada y la estéril mística conceptual, y también el dualismo helenístico con su escisión de espíritu y cuerpo y con su depreciación de lo corporal, que recordaba al gnosticismo. Cuanto más se extendía la Iglesia por el *orbis terrarum*, tanto más se hicieron sentir las influencias del mundo romano y germánico. Por su mentalidad arraigada en la autoridad, derecho y tradición y por su gran historia, Roma había sido autorizada y llamada en primera línea por la Providencia para configurar y hacer reconocer universalmente no sólo el

orden jurídico-eclesiástico germinalmente instituido por Cristo, sino especialmente el primado de jurisdicción de la *cathedra Petri*. Era natural que la atmósfera política que rodeaba desde siempre a la *urbs*, en el momento en que la autoridad del emperador romano occidental y oriental se quebraba ante los ataques de la raza germánica, se mezclara íntimamente con la sobresaliente autoridad religiosa de la *ecclesia principalis* y que el primado papal de jurisdicción se impusiera cada vez más mediante el poder político y exigiera desde Gregorio VII una *potestas directa* y desde San Roberto Belarmino al menos una *potestas indirecta*, incluso sobre los poderes mundanos. Por indudable que sea el hecho de que esta plenitud de poder era hasta la alta Edad Media la forma más eficaz y oportuna en que la Iglesia podía asegurar lo más propio de ella, sus tareas espirituales, la conservación de su libertad frente a los principios y la defensa de su autoridad frente a la conciencia moral cristiana, no es menos cierto, por otra parte, que las formas especiales de esa plenitud de poder no fluyeron de la esencia del Evangelio, sino que estaban condicionadas por el ambiente; y en ese condicionamiento por el ambiente implicaban la posibilidad y el peligro de hacer de la Iglesia un reino de este mundo y de llevar a los países en vez de la bendición de la salvación, lucha e intranquilidad. De tipo completamente distinto son las influencias que la Iglesia recibió del mundo germánico (en sentido etnológico, no político). La subjetividad rica en vivencias del alma germánica, su ímpetu faústico, su abertura a la profundidad de los problemas y a las paradojas, empujaría siempre hacia el aflojamiento de los rígidos sistemas de conocimientos y valores y sacudiría siempre la estructura fija de los órdenes eclesiásticos. El pueblo germánico será siempre el hogar propio de desasosiego, que empuja desde lo viejo a lo nuevo y se pone en guardia contra la petrificación y anquilosamiento de las formas recibidas. Por creador que sea ese desasosiego mientras pone en marcha y activa las fuerzas organizadoras del Cuerpo de Cristo, obra destructoramente en la existencia de la Iglesia, cuando no se pone al servicio de tales fuerzas o de la unidad del Cuerpo de Cristo, sino que se autonomiza. Con ello destruye el vínculo de la fe y caridad que mantiene unida a la Iglesia. Es propio del espíritu germánico, que ese desasosiego no se quede en la superficie, sino que cale profundo e incida en la totalidad. Por eso influye tan catastrófica-mente en la reforma de Lutero. Todavía lleva la vestidura de esclava de la Iglesia una desgarradura y nadie sabe si se cerrará o se aumentará» (*Vom Aegernis zum sieghaften Glauben*, en: «Die eine Kirche», edit. por Er. Kleineidam-O. Kuss, 1939, 46-48).

El peligro está, por tanto, en que los hombres que soportan la Iglesia no se ajusten a la totalidad que abarca a todos los individuos, sino que realicen terca e independientemente su carácter especial y sus particulares deseos y rompan por ello la unidad ocultando, en vez de representar, la verdadera esencia de la Iglesia. Esto puede manifestarse en que destaquen y concedan validez únicamente a un rasgo esencial de la Iglesia que está ordenado de modo especial a su esencia propia, uno, por ejemplo, el orden; otro, la unión mística con Dios; éste, la doctrina; aquél, los sacramentos. Lo que en la

Iglesia forma unidad indisoluble es separado y repartido aquí. Es precisamente en la plenitud de los valores, en lo que se funda el hecho de que las verdades y valores particulares puedan destacarse de la totalidad y ser conducidos hasta la absoluta monarquía, el hecho de que el miembro y la parte puedan crecer excesivamente en perjuicio del todo. La magnificencia de una sola parte puede dominar ya al hombre de manera que le impida ver el todo. Y entonces le es difícil contemplar en unidad los rasgos particulares y afirmarlos todos.

Cuando una parte especial es absolutizada como que fuera el todo, nace la herejía. El hereje está fuera de la comunidad eclesial de la fe, porque no afirma la plenitud objetiva, sino que separa una parte de esa plenitud y a ella sola concede validez. Pero también dentro de la Iglesia hay que contar con los desplazamientos del equilibrio, con los cambios de acento. Aparecen expresamente en las épocas en que surgen las exageraciones y absolutizaciones heréticas del tipo mentado. En tales épocas la Iglesia, impulsada por el cuidado de la totalidad, piensa en proteger las partes amenazadas. Por eso pone en ellas una especial importancia. Por ejemplo, en la época de la Reforma fué especialmente acentuado el sacerdocio especial que los reformadores negaban. La doctrina del carácter sacerdotal de todos los bautizados pasó, frente a tal hecho, a segundo término. No fué negada, por supuesto, pero frente a la verdad del sacerdocio especial, con razón defendida, no pudo desarrollar sus fuerzas convenientemente durante largo tiempo. El desplazamiento de acento condicionado por la apologética y por la polémica fué corregido a lo largo del tiempo. Gracias a la renovación litúrgica fué vuelto a su posición de equilibrio el péndulo que había oscilado fuertemente hacia un extremo. Y fué precisamente la polémica lo que llevó a un enriquecimiento. La negación de un contenido de la Revelación obliga, respectivamente, a su penetración más clara y profunda. El resultado constituye la formulación expresa, tal como se nos presenta en el dogma. El dogma representa la formulación, hecha por la Iglesia, de un contenido de la fe. Ocasión de ella suele ser por regla general la negación o puesta en peligro del correspondiente contenido de la fe.

Aparecen evidentes estos peligros, si reflexionamos en la tarea de la Iglesia: configurar la vida de Cristo en el mundo. Para lograr cumplirla tiene que unirse lo más íntima y vivamente posible al mundo, tiene que predicar el Evangelio al estilo de los diversos tiem-

pos y pueblos para que sea oído; tiene que tener en cuenta las cuestiones y necesidades de la época. Pero a la vez tiene que mantener su distinción del mundo. Y entonces amenaza el peligro de no encontrar el estrecho sendero por el que tiene que caminar la Iglesia, para no caer ni en el uno ni en el otro abismo. Caería en el uno, si se perdiera en el tiempo y en el mundo, en las cuestiones que están sólo al margen de la Revelación, que tal vez sean de suma importancia para la vida terrena, pero que no son aclaradas por la Revelación o sólo lo son débilmente, o si se tomara tales esfuerzos y trabajos en la configuración y ordenación de lo terreno, que la predicación de la palabra de Dios o la realización de la liturgia salieran perjudicadas por ello (Cristianismo cultural)—se faltaría contra el precepto de Cristo: buscad primero el reino de Dios y su justicia, que todo lo demás se os dará por añadidura (*Mt.* 6, 33)—, y, finalmente, si no opusiera resistencia desde la Revelación a las erróneas y funestas ideas del tiempo, sino que se abandonara a ellas. Así ocurrió que algunas «manos locas mancharon la túnica del Cristo místico con la sangre de los herejes torturados y de las brujas quemadas».

La Iglesia no puede sustraerse a esos peligros, huyendo del mundo. Tiene que permanecer en el sendero estrecho. De otro modo caería inmediatamente al otro lado. Esto es lo que muestra el Oriente cristiano ortodoxo. Con grande y vigilante celo cuidó el santuario, pero se cuidó mucho menos de santificar el mundo. La Iglesia oriental vive de la conciencia de que la Iglesia es una colonia del cielo en la tierra (*Phil.* 3, 20), pero no intenta infundir en el mundo las fuerzas de vida de Cristo glorificado (Cristianismo cultural). En realidad la Iglesia no es ni una mera comunidad cultural, ni una mera sociedad cultural. Sin embargo, es también una comunidad cultural y por eso precisamente sirve de hecho a la cultura. Véase sección III (tarea de la Iglesia).

El peligro del apartamiento del mundo se manifiesta en la lejanía del tiempo, y de dos modos ciertamente: como desprecio de los valores y verdades contenidos en los movimientos incipientes y en las intuiciones de la época, y como anquilosamiento en las formas de predicación y vida pastoral condicionadas por el tiempo y devenidas históricas, que no son ya apropiadas para una época nueva. Ambas cosas pueden ocurrir por el cuidado y responsabilidad de la Iglesia ante la pureza e invulnerabilidad de la Revelación intemporal. Pero la eterna e inmutable Revelación no es un reino de ideas, que con sosegada serenidad se balancea en el aire por encima del mun-

do y de los tiempos, sino que es una fuerza que quiere actuar, levadura que ha de transformar el tiempo y el mundo, verdad que debe ser entendida creída y realizada con creyente comprensión.

La Iglesia es la manifestación de la eternidad, pero en el tiempo precisamente. En la Iglesia se desposa la inmutable eternidad con el tiempo mudable. En el plano de la evolución histórica esto aparece como síntesis del auténtico progreso y de la tradición auténtica. La Iglesia no puede vivir ni en una continua revolución ni en una rígida restauración. Sobre el fundamento de la tradición tiene que responder continuamente a las cuestiones de la actualidad respectiva y encontrar, por tanto, soluciones nuevas para los nuevos problemas. Sin embargo, si una teología nueva se manifestara como teología progresiva exclusivamente, no sería eclesiológica, porque no tendría continuidad con el pasado. Y viceversa: una teología sin el progreso exigido por la nueva situación de los problemas, sería una teología tradicional muerta. La Iglesia en la vida de su fe en Cristo junta en unidad lo nuevo y lo viejo, pero de manera que lo nuevo es siempre lo antiguo desarrollado y lo antiguo el germen de lo nuevo, es decir, del conocimiento nuevo que brota del germen. A los miembros de la Iglesia les es impuesta, por tanto, la tarea de avanzar incansablemente desde la eternidad al tiempo y de regresar desde el tiempo a la eternidad. Si no hacen lo primero, la Iglesia ofrece una imagen de anquilosamiento, si se olvidan de lo segundo, la Iglesia parecerá mundanizada. En el primer caso parece traicionar al mundo, en el segundo a Dios. Ciertas imperfecciones y tensiones dentro de la Iglesia no se fundan en fallos morales, sino en la tarea, jamás del todo acabada, de aceptar en el espíritu y en el corazón a Dios y al mundo, a la eternidad y al tiempo, a lo nuevo y a lo viejo.

Por otra parte, la historia de la Iglesia demuestra que tiene siempre suficiente energía vital para cumplir las tareas que van surgiendo del cambio de situaciones históricas. En su unión creyente a Cristo encuentra, por ejemplo, la respuesta justa a la cultura y ciencia modernas, y, en especial, a las ciencias de la naturaleza. Y así cambia su figura conforme a las exigencias que el tiempo plantea a quien tiene que predicarle el Evangelio y actualizar su obra. La Iglesia actual ha caracterizado de modo distinto al de la Iglesia medieval el rasgo de lo litúrgico, de lo misional, de lo jurídico (Código de Derecho canónico del año 1918), de lo mariológico, de la actividad del laicado, de la abertura a los problemas del tiempo,

en una palabra, de la abertura frente al mundo y recogimiento y profundización en su íntimo misterio. Véase, por ejemplo, la colección de documentos y discursos de Pío XII.

b) Sin embargo, la unión de lo divino con lo humano no es únicamente unión con la unilateralidad humana, con la insuficiencia del espíritu y con la debilidad del corazón, sino también con el pecado humano. El autoextrañamiento de Dios alcanza aquí su punto más profundo.

Pío XII toma actitud frente a la cuestión de la Iglesia de los pecadores en la encíclica *Mystici Corporis*: «Pero si en la Iglesia se ve algo, que traiciona la debilidad de nuestra naturaleza humana, ello no es inculpable a su constitución jurídica, sino más bien, a la lamentable inclinación del individuo hacia el mal. Su divino fundador soporta esa debilidad, incluso en los miembros más altos de su Cuerpo místico, para que sea probada la virtud del rebaño y de los pastores y crezcan en todos los méritos de la fe cristiana. Pues, como hemos dicho ya, Cristo no quiso excluir a los pecadores de la comunidad por El fundada. Por tanto, el hecho de que algunos miembros padezcan achaques espirituales, no es razón ninguna de disminuir nuestro amor a la Iglesia, antes bien de tener mayor compasión de sus miembros.

Sin defecto resplandece nuestra venerable Madre en sus sacramentos, con los que da a luz y alimenta a sus hijos, en la fe que conserva siempre incólume, en sus santas leyes por las que obliga a todos, y en los consejos evangélicos a los que ella anima, finalmente en los dones y carismas celestiales, por los que con inagotable fecundidad produce ejércitos innumerables de mártires, vírgenes y confesores. No se puede hacerlos reproches, si alguno de sus miembros está enfermo o herido. Diariamente implora a Dios en nombre de ellos: «Perdónanos nuestras deudas» y se dedica a su cuidado espiritual continuamente con fuerte corazón de madre.»

Los hombres que con el bautismo entran en comunidad de vida con Cristo y viven con El, son ciertamente arrebatados a la esfera del pecado y trasladados al mundo celestial (*Eph. 2, 6*). Pero sólo es infundido en ellos el germen de la gloria de Dios. Está todavía oculto y tiene que crecer hasta el pleno desarrollo. En la muerte acabará su crecimiento y maduración. Hasta entonces el pecado tiene poder incluso sobre los unidos con Cristo. Incesantemente amonesta la Escritura a hacer una vida conforme a la unión con Cristo. La unidad con Cristo, en que se encarna el amor de Dios, y con el Espíritu

de Cristo, el Espíritu Santo, amor personal de Dios, se realiza, cuando el egoísmo humano no opone resistencia, en una vida de amor sacrificado y desinteresado, al servicio de los hermanos y hermanas. Quien quiera hacer una vida que corresponda a su ser más íntimo está, por tanto, obligado a dominar en sí mismo las fuerzas del egoísmo y egocentrismo. Cuanto más se dedique a esa tarea continua, tanto más dolorosamente le revelarán su poder las fuerzas del egoísmo. Es libre de dejarse dominar por ellas y de permitir que configuren su vida. Entonces se ve con evidencia que la santificación no es un proceso mecánico, sino una lucha continuada para imprimir la figura de Cristo hasta en las últimas ramificaciones de nuestro pensar, desear y querer. Hay que contar con los fallos y con el cansancio. El egoísmo de cada bautizado aparece entonces como pecado de la Iglesia, porque el individuo no puede hacer nada, sino como miembro de la Iglesia. Todo lo bueno y malo que hace, lo hace como perteneciente al abarcador «nosotros» que es la Iglesia. La Iglesia aparece como pecadora, cuando los miembros pecan. Por tanto, todos los miembros son responsables de que la Iglesia sea pecadora o santa.

Denunciaría una falsa idea de la Iglesia, el medir su pecaminosidad o santidad por la santidad o pecado de algunos miembros especialmente destacados, exclusivamente. Puesto que todos los bautizados constituyen y representan a la Iglesia, en todos juntos y en cada uno de ellos se hace visible la santidad y pecado, la dignidad e indignidad de la Iglesia. No es, por tanto, necesario recordar los siglos X y XVI, cuando se habla de la pecaminosidad de la Iglesia. Es peor la tibieza e indiferencia, la soñolencia y pereza, la falta de amor y la envidia, de que está llena la vida diaria de los cristianos. La pereza de los buenos es más fatal que la maldad de los malos. Por tanto, no es exclusivamente la santidad o pecado de los portadores de un oficio eclesiástico lo que hace aparecer a la Iglesia como pecadora o santa, sino la santidad e indignidad de todos los bautizados. Ciertamente que llaman más la atención la indignidad y santidad de miembros de la Iglesia en los que ella se representa con la máxima claridad. El egoísmo es irritante y sorprendente, sobre todo en quienes, por razón de su oficio, tienen una obligación especial de servicio. Pero justamente el oficio que nosotros conocimos como protección y salvador de la violencia de las llamadas personalidades con-

ductoras, puede ser también una tentación para los hombres. Esto no le extrañará a quien sepa que precisamente los dones más altos implican los máximos peligros.

K. Adam creyó poder decir hace veinte años (*o. c.*, 42): «Existe la impresión de lo legalista, rígido, impersonal, que puede partir del ministerio y que partirá de él sobre todo en los casos en que para cumplir urgentes tareas ha tenido que dividirse en suboficios que dificultan o retraen el intercambio inmediato de espíritu a espíritu, el contacto vivo del creyente con los portadores del oficio instituidos por Dios. Esta impresión de rigidez e impersonalismo puede hacerse insoportable allí donde una credulidad inculta ve el oficio exclusivamente en sus formas externas y amenaza absolutizarlo y endiosarlo convirtiéndolo en fin de sí mismo, como que toda la Iglesia existiera para él sólo y no fuera servicio y organismo de la Iglesia, como que lo esencial y propio de la Iglesia fuera en primer término lo institucional... y no lo vivo y espiritual, la revelación de la gracia de Cristo, la unión creyente y amorosa de su Cuerpo místico. Santo Tomás insiste en que la gracia de Cristo regalada a los creyentes es lo más importante (*potissimum*) en el Nuevo Testamento, que es aquello en que «está toda su fuerza»... La Iglesia es en lo más íntimo y esencialmente espíritu del Espíritu de Jesús, vida de la Vida de Jesús, espíritu y vida, que, por supuesto, se manifiestan necesariamente en signos externos, en órdenes, en instituciones. Por eso son imaginables las posibilidades de que lo institucional oprima este espíritu y esta vida, en contra de su sentido original y en contra de las evidentes intenciones del Señor. La *exinanitio* del Cuerpo de Cristo consiste, en este caso, en que el signo externo no revela su sentido y contenido sobrenaturales, sino que los oculta, y en que puede ser más para caída que para resurrección de los creyentes que no son capaces de ver más hondo.»

Si el mal en el mundo de Dios santo es ya un oscuro misterio, el pecado en la Iglesia, que vive de la santidad de Cristo, es un misterio inexplicable. Tiene su fundamento de posibilidad en la libertad humana y en la providencia divina. El pecado en la Iglesia es una parte del misterio que representa el autoextrañamiento del Hijo de Dios en la naturaleza humana y el hecho de que el Hijo de Dios encarnado fuera tentado por el demonio. Cristo predijo que el demonio que trató de hacer fracasar la obra de la salvación, trataría de impedir la realización de la salvación (*Lc.* 22, 3). Del mismo modo que intentó vencer a Cristo, intenta también vencer a la Iglesia y no sólo desde fuera, sino desde dentro y para ello hace todos los esfuerzos posibles para arrojarla al pecado, al egoísmo, a la caída. Las tentaciones que puso a Cristo, se las pondrá a la Iglesia hasta el último día de su existencia. A Cristo le exigía poner su poder divino al servicio de fines terrenos, cumplir su obra salvadora con medios terrenos, demostrando poder terrestre, y no por la Cruz y la

muerte, y finalmente rendirse a la gloria de esta tierra (*Mt.* 4, 1-11). Jamás vive la Iglesia sin una de esas tentaciones y todo pecado significa caer en una de ellas. Cristo predijo también que los esfuerzos del demonio tendrían éxito. En las redes de la Iglesia habrá también peces malos. En el campo crecerá la cizaña entre las espigas de trigo. La mitad de las vírgenes llegarán tarde a la procesión nupcial. Cristo reprende a sus discípulos cuando disputan por el primer puesto y les precave contra la vanagloria y envidia, contra la voluntad de señorío y poder (*Mc.* 10, 35-45). ¿Cómo esperar otra cosa? Precisamente donde se haga la lucha contra el pecado con más seriedad y eficacia, el «padre de la mentira», el contradictor de todo lo bueno hará los máximos esfuerzos por inducir a los hombres al pecado. No lo logrará del todo, mientras la Iglesia conozca el pecado y haga penitencia por él: Así obra en realidad, aunque a veces disculpe o encubra los pecados de alguno de sus miembros.

La Iglesia, que es configurada por el Espíritu Santo, por el poder personal de Dios que arguye al hombre de pecado (*Jo.* 16, 8), conoce el pecado con más horror y preocupación que nadie. Nadie condena el pecado en la Iglesia con más dureza que la Iglesia misma. Conoce el abismo y horror del pecado porque lo mide con la santidad de Dios. Inundada por las fuerzas de la santidad se sabe bajo la justicia de Dios santo. La fe en la santidad de Dios y en su propio ser la impulsa a superar el mal y a apartarlo de sí. Este es precisamente el sentido de su existencia. La Iglesia dejaría de ser Iglesia si abandonara esa misión. Pero no ocurre como si un grupo de miembros de la Iglesia cumplieran esa tarea en otro, de forma que los pecadores y no-pecadores estuvieran frente a frente, sino que es toda la Iglesia quien la cumple continuamente en todos los miembros con preocupada fe. Cada uno tiene en ella diversas funciones, pero todos los miembros de la Iglesia son enseñados a rezar diariamente: perdónanos nuestras deudas. Todos tienen que hacer la confesión de sus culpas al ofrecer el Sacrificio. Después de la consagración del pan y del vino, el sacerdote, aunque dice las demás oraciones en voz baja, tiene que rezar en voz alta por el perdón de los pecados. Continúa administrado el sacramento de la penitencia a cuya recepción están obligados todos los cristianos, incluso el papa, los obispos y sacerdotes. La Iglesia hace ininterrumpidos esfuerzos para vencer el mal en sí misma. Trabaja sin darse jamás por satisfecha. Si lo estuviera, caería en las tentaciones del demo-

nio. Pero la santidad de Dios la mantiene en desasosiego y movimiento. Jamás se concluye, siempre está haciéndose, en tanto que los hombres que la constituyen tienen que crecer continuamente en el amor de Cristo. La Iglesia vive, por tanto, continuamente en la tensión del presente pecador hacia el santo futuro, del ahora hacia el después. Vive orientada hacia su figura futura. Reza interminablemente por la venida de Cristo (cfr. la postcomunión de la misa), no sólo por la venida al juicio final, sino por su venida al tiempo, para que la libere del pecado y de la culpa. La Iglesia es peregrina no sólo en el sentido de que camina a través de todos los tiempos y lugares, sino más, y más significativamente, porque está en camino desde el pasado arrepentido, por el penitente presente hacia el santo futuro, es decir, hacia la santidad de Dios. Pero la llegada sólo ocurrirá al fin de los tiempos. Sería fantástico esperar que la Iglesia va a poder formar a los hombres a lo largo de los siglos de manera que no se entreguen ya más al mal. No es fallo de la Iglesia, que después de tan larga actividad irrumpen con no disminuía violencia la crueldad y el odio. El amor y disposición de sacrificio no se heredan de generación en generación como una cualidad corporal. La santificación no es un proceso orgánico. Sólo se alcanza mediante la decisión del corazón y de la voluntad. Cada hombre y cada generación debe encontrar para sí esa decisión. En cada hombre y en cada generación tiene la Iglesia que empezar de nuevo su obra santificadora. Siempre tiene que empezar desde el principio. Cuanto más se acerquen los tiempos a su fin, tanto más costosa y agotadora será su obra santificadora. El odio se multiplicará. Las caídas ocurrirán en una medida insospechada. Cfr. el *Tratado de los Novísimos*.

Dios ha incluido también el pecado en su plan salvífico. Precisamente el pecado es un continuo estímulo para el arrepentimiento y la penitencia, para el amor y el agradecimiento. Esto no mengua la responsabilidad del pecador. Tiene que haber escándalos. Pero ¡ay del hombre por quien vengan! (*Mt.* 18, 7). Para quien ve y vive el mal, el mal puede convertirse en maldición o bendición. Aunque la verdad de la predicación eclesial es independiente de la santidad o indignidad del predicador, a los hombres les es más fácil creer en un misterio que demuestra su fuerza en la vida del predicador. Viceversa, algunos toman la indignidad del predicador como pretexto para negar fe a sus palabras. En realidad, precisamente el pecado dentro de la Iglesia, que oculta lo divino, deja espacio al

hombre para decidirse continuamente al «sin embargo» de la fe. Le defiende del dejarse fascinar y cegar por la grandeza y dignidad humanas del culto a lo humano, manteniendo así el corazón libre para Dios. Y así adquiere la fe su verdadero fundamento, que no es nada humano, sino Dios que se revela. «Por el hecho del mal vinieron al mundo la Revelación y la Salvación; por ese hecho tenemos que decidarnos de nuevo por la Revelación y Salvación de Cristo, hacernos cristianos en sentido profundo.» «Por el hecho del mal se ve hasta qué punto estoy arraigado en la Iglesia, hasta qué punto creo en ella. Por tanto, el mal en la Iglesia prepara el misterio de mi elección o reprobación. Por el mal soy obligado a buscar el buen contenido más profundo. El mal en la Iglesia siempre es tal, que en un estrato más profundo irrumpe en ella el bien» (Feurer, *Unsere Kirche in Kommen*, 1938, 147. 153). Por tanto, quien ama a la Iglesia, tiene que amarla en su figura concreta, lo mismo que solo ama verdaderamente a su mujer quien la ama en su apariencia concreta no en una idealización irreal.

c) Como la Iglesia tiene existencia histórica, está mezclada en las luchas y tensiones, en las oposiciones y contradicciones, porque transcurre la historia. Su participación en la historia es de tipo especial. No le interesan los órdenes de lo terrestre, sino la re-creación y transformación del corazón humano, su liberación de la autonomía humana, su introducción en la vida de Cristo. El hombre es llamado y obligado por el amor de Dios. La autonomía y egoísmo humanos se defienden. El hombre autónomo se defiende contra la Iglesia, lo mismo que defendió contra Cristo. Rechaza la exigencia de la Iglesia y en esa repulsa se siente tanto más justificado, cuanto menos puede la Iglesia legitimar el carácter divino de su exigencia, dada su externa debilidad e impotencia. Se escandaliza de ella. La repulsa puede llegar a odio y persecución. El odio a Cristo condujo a matarlo. Y también el odio al Cuerpo de Cristo, la Iglesia, continuará hasta la aniquilación de la existencia visible de la Iglesia y de sus miembros. La Iglesia no puede oponer ningún poder externo al poder externo que la oprima. Considerada por fuera, está desvalida frente a él. Cristo predijo este destino: «Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. Cuando os entreguen no os preocupe cómo o

qué hablaréis, porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir» (*Mt.* 10, 16-19). Al principio los Apóstoles no pudieron comprender toda la importancia de estas palabras. Pero tuvieron que rastrear su seriedad, cuando se cumplieron literalmente en ellos. Entonces experimentaron que el siervo, en realidad, no está sobre su Señor (*Jo.* 15, 20). El «mundo» con sus inclinaciones puramente intramundanas fué intranquilizado por Cristo y el mundo buscó la tranquilidad aniquilando a Cristo. La misma razón tiene para proceder contra la Iglesia, que actualiza la obra de Cristo en todos los tiempos. «Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fuéseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por eso el mundo os aborrece. Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra también guardarán la vuestra. Pero todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado» (*Jo.* 15, 18-21). La Iglesia no estará sin apuros (*Jo.* 16, 33). A consecuencia de su comunidad con Cristo no puede sustraerse al destino de Cristo. Cristo, su Cabeza, fué glorificado, ciertamente, pero llegó a la gloria pasando por la muerte. La Iglesia se encuentra todavía en ese paso. Su camino conduce a la Cruz. Atraviesa por la muerte en todos sus hijos. La salvación de los hombres no ocurre como que Cristo hubiera abierto una puerta, por la que el hombre entra en el cielo, sino que el hombre se incorpora a Cristo y con El pasa de algún modo el mismo camino de muerte que El pasó. En su muerte venció Cristo los poderes del mal. Su muerte fué un triunfo. Del mismo modo, en la Cruz vence la Iglesia al pecado y a la muerte. En su Cruz crece la gloria. No son, pues, los tiempos de paz externa y de posesión indiscutida los más gloriosos para la Iglesia, sino los de persecución y muerte. Así se comprende la confianza de San Pablo: «Pero llevamos este tesoro en vasos de barro para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no abatidos; en perplejidades no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor a Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra

la muerte; en vosotros la vida» (*II Cor.* 4, 7-12). «En nada demos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio, sino que en todo mostrémonos como ministros de Dios, en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias, en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, en santidad, en ciencia, en longanimidad, en bondad, en el Espíritu Santo, en caridad sincera, en palabras de veracidad, en el poder de Dios, en armas de justicia ofensivas y defensivas, en honra y deshonra, en mala o buena fama; cual seductores siendo veraces; cual desconocidos siendo bien conocidos; cual moribundos bien que vivamos; cual castigados, mas no muertos; como mendigos, pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen poseyéndolo todo» (*II Cor.* 6, 3-10).

d) Los múltiples riesgos y peligros de la Iglesia, de dentro y de fuera, jamás serán superados. Es la criatura más débil e impotente, ya que está totalmente entregada a manos del hombre libre con su terquedad y obstinación. Cuanto más puramente ha vivido su propia misión, cuando menos se ha abandonado a la espada y al arco, a los carros y caballos, a los brazos humanos, cuando menos mundana ha sido, tanto más indefensa ha estado, tanto más ha irritado a los orgullosos (Newman). Pero a la vez es la criatura más independiente y poderosa, ya que es el Cuerpo de Cristo resucitado, y está llena de las fuerzas de su Cuerpo glorioso sustraído a todo ataque humano. Como Cristo, o el Espíritu Santo enviado por El, es su más honda razón vital, es indestructible. El Espíritu Santo es la fuerza, personal e invencible, de resistencia frente al pecado. Por mucho que el pecado la desfigure, no la dominará jamás del todo. El Espíritu Santo, Santidad personificada, obra en ella y por eso es siempre santa en su núcleo más íntimo, en su corazón. Desde su santo centro fluyen fuerzas de santidad también a través de sus miembros. Por eso no faltarán jamás en ella santos, sean conocidos o desconocidos. Jamás declinarán en ella la fe valiente y el amor dispuesto al sacrificio.

Jamás faltarán en la Iglesia las actitudes a que tiende la obra del santo (*Gal.* 5, 22). La historia da al que sabe ver una abundante prueba de ello. Lugar y garantía de la influencia santificante del Espíritu Santo son preferentemente los sacramentos. En ellos Cristo, como invisible administrador principal, infunde a los creyentes su propia vida en el Espíritu Santo. La eficacia de los sacramentos no puede ser impedida por la corrupción de su administrador ni esen-

cialmente aumentada por su santidad. Pues Cristo, o el Espíritu Santo, respectivamente, obra por medio de un instrumento digno y por medio de un instrumento indigno con la misma fuerza irresistible. Los sacramentos obran *ex opere operato*, es decir, en razón de su realización. En esto está la garantía de que la santidad no faltará jamás en la Iglesia.

Y así la indestructible santidad y la esencial invencibilidad de la Iglesia se sigue de su esencia, ya que es una comunidad formada y hecha por la santidad en persona. La razón interna de la indefectibilidad de la Iglesia dentro de la historia es su unión con Cristo y con el Espíritu Santo. A ello se añade como garantía seria de su invencibilidad la promesa expresa de Cristo: las puertas del infierno no prevalecerán contra ella (*Mt.* 16, 18). En esta promesa se dicen dos cosas: la Iglesia estará siempre en lucha con los poderes de las tinieblas, pero jamás será vencida en esa lucha sin fin. No se promete su victoria y triunfo, su poder y gloria, en este mundo. Se dice únicamente que no será aniquilada por los poderes destructores. Esto es cierto aunque se le hagan grandes heridas y se le preparen grandes crisis (K. Adam, *Das Problem des Geschichtlichen in Leben der Kirche*, en: «Jahresbericht der Görresgesellschaft», 1936, 76). Estos dos puntos de vista son ofrecidos también en la parábola de la cizaña (*Mt.* 13, 24-43) y en la de la pesca (*Mt.* 13, 47-50).

Cristo hizo portador visible de su promesa—como hemos visto—al Apóstol Pedro, roca viva, sobre la que edificó su Iglesia, que se continúa en los sucesores de Pedro, los obispos de Roma. En su oficio magisterial y pastoral ancla la solidez y seguridad de la Iglesia. La Iglesia recibe su máxima seguridad en la infalibilidad del papa y de la totalidad de los obispos con él unidos. En la infalibilidad del papa ancla la infalibilidad de la Iglesia. El individuo creyente puede equivocarse en cosas de la fe, también cada uno de los obispos, y hasta el papa cuando escribe un libro o una carta por cuenta propia o habla a un determinado grupo de oyentes. Pero cuando predica e interpreta la palabra de Dios a toda la Iglesia y como obispo de toda la Iglesia, es infalible. En las palabras del papa habla entonces toda la Iglesia. En sus palabras se confiesa a favor de Cristo toda la Iglesia. En sus palabras, finalmente, da testimonio de Cristo el Espíritu Santo, configurador de la Iglesia. La infalibilidad no se funda, pues, en las fuerzas, dones o concienciosidad de los hombres, sino en el Espíritu Santo. La esperanza de los cristianos en la invencibilidad de la Iglesia no se apoya en seguridad

des exteriores, sino en la certeza de que el Espíritu Santo es su corazón. Este hecho no es comprobable por los sentidos. Tampoco se puede demostrar con ponderaciones racionales. Pero lo sabemos y somos conscientes de él por la fe. Por eso la Iglesia sigue estando tranquila y segura en las mayores amenazas. Tiene conciencia de ser mantenida por la fuerza de Dios mismo. Esta seguridad última y fidelísima no garantiza, claro está, la tranquilidad externa ni la externa posesión, sino la indestructibilidad de su vida interior. Por amor a esa vida, no pocas veces, cuando en la Iglesia hay enfermos algunos miembros importantes, Dios suscita, como la historia indica, tormentas, que irrumpen desde fuera sobre ella, que «abatán todo lo podrido y corrompido y crean luz y aire para los gérmenes que brotan nuevos». «¿No fueron precisamente las apasionadas luchas de nacionalidades, que, desde Felipe el Hermoso y Luis de Baviera hasta las guerras italianas por la libertad, se desencadenaron contra la Silla Apostólica y la llevaron al borde del abismo, el medio providencial de librar a la Cátedra de San Pedro de los lazos enredados de los poderes políticos y de hacerla volver a su idea original de un primado puramente espiritual?» (K. Adam, *o. c.* 79). Cosa semejante se podría demostrar de los movimientos del Humanismo, Renacimiento, Ilustración y Reforma. Dios, Señor de la historia, prueba a la Iglesia en los temporales y tempestades, para que no olvide nunca, que es peregrina en esta tierra y que su tarea consiste en transformar el mundo conforme a la imagen de Cristo y llenarlo de su espíritu y vida. Es el instrumento de Dios para infundir el espíritu de Cristo en la historia humana. Dios la cincela y martilla hasta hacerla un instrumento apropiado. Por amor a esa tarea no morirá a pesar de todos los cambios de figura, mientras la historia esté de camino hacia Dios.

e) La Iglesia tiene conciencia viva de su indestructibilidad. En el Concilio Vaticano profesa su «invicta e invencible solidez» (D. 1794). Explica el Concilio: «Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos. A nadie a la verdad es dudoso, antes bien, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino

de manos de nuestro Señor Jesucristo, salvador y Redentor del género humano; y, hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores (cfr. Concilio de Efeso, v. 112), los obispos de la Santa Sede Romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera sucede a Pedro en esta cátedra, ese, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. «Permanece, pues, la disposición de la verdad, y el bienaventurado Pedro, permaneciendo en la fortaleza de piedra que recibiera, no abandona el timón de la Iglesia que una vez empuñara» (S. Leo M., *Sermo 3 de natali ipsius* 3).

Por esta causa, fué «siempre necesario que» a esta Romana Iglesia, «por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay, de dondequiera que sean» (S. Ire-naeus, *Adv. haer.* 3, 3), a fin de que en aquella Sede de la que dimanaban todos «los derechos de la veneranda comunión» (S. Am-brosius, *Epist.* 11; 4), «unidos como miembros en su cabeza se traba-ran en una sola trabazón de cuerpo» (D. 1824). En la encíclica *Satis Cognitum* León XIII habla de una sempiterna y única dura-ción de la Iglesia (D. 1955). Es característico, que la Iglesia haya formulado esta su creyente autocomprensión precisamente en las épo-cas de mayor peligro. No desespera ni puede desesperar de su exis-tencia, aunque esté amenazada hasta el límite y los ojos humanos no puedan ver ninguna salida. La Iglesia no se resigna. Tiene una esperanza imperecedera.

En la profesión del Concilio Vaticano la Iglesia no ha hecho más que recoger su convicción de siempre. Vamos a confirmarlo con dos voces de la antigüedad. San Ireneo ensalza frente a los gnós-ticos la indestructibilidad de la Iglesia como permanencia de la doc-trina. Dice: «Hemos rechazado todas las torcidas doctrinas sobre nuestro autor y creador, que ha creado también este mundo y sobre el que no existe nadie, y con sus mismos argumentos hemos refu-tado las doctrinas que enseñan cosas falsas sobre el ser del Señor y sobre su orden salvador respecto al hombre. Y la predicación de la Iglesia es, en todo sentido, invariable y uniforme; tiene a favor suyo, como hemos demostrado, el testimonio de los profetas y de los Apóstoles y de todos los discípulos, al principio de los tiempos, lo mismo que a su mitad y al fin de ellos, a través de todo el plan salvífico divino y en todo lo que él acostumbraba a hacer para la salvación de los hombres, como enseña nuestra fe. Esta fe hemos

recibido de la Iglesia y por eso la conservamos. El Espíritu Santo la ha puesto juvenilmente como en un vaso muy costoso y juvenilmente conserva el vaso en que ella está. Este regalo divino está confiado a la Iglesia para que la criatura sea en cierto modo vivificada y reciban la vida todos los miembros que participan de ella. En ella está puesta la comunidad con Cristo, es decir, el Espíritu Santo, arca incorruptible, seguridad de nuestra fe, divina guía hacia Dios» (*Contra las herejías* III, 24, 1). San Agustín da testimonio de la existencia indestructible de la Iglesia, cuando dice en la *Explicación del Salmo 103* (2, 5): «La Iglesia oscilará, cuando se tambalee su fundamento. ¿Pero cómo va a tambalearse Cristo?... Mientras Cristo no vacile, tampoco vacilará la Iglesia hasta la eternidad.»

f) En oposición a esta autoconfesión de la Iglesia están todas aquellas tesis que defienden un cambio esencial de la Iglesia o anuncian su fin dentro de la historia. En la Antigüedad cristiana los montanistas esperaron una Iglesia puramente espiritual. Cosa semejante esperó, en la Edad Media, Joaquín de Fiore (véase sobre el tema la obra, próxima a aparecer, de J. Ratzinger sobre la teología de la historia en el *Hexaemeron* de San Buenaventura). En la Modernidad apareció esa idea con motivo de la supuesta decadencia secular de la Iglesia respecto a su pureza original. Después que los Reformadores afirmaron que la Iglesia papal se había alejado de la doctrina de Cristo y que, por tanto, había que recurrir a la Escritura para restituir la verdadera Iglesia, con lo cual borraron totalmente la historicidad de la Iglesia, la teología de la Ilustración, continuando la estructura pensamental de la Reforma, elaboró la idea de que, comparados con la Iglesia original, todos los demás períodos posteriores eran decadencia. Esta tesis es el *leitmotiv* de la obra de Flazius sobre historia de los dogmas y de la Iglesia (*Historia ecclesiastica*, 1624) y de G. Arnold (*Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie*, 1719). Por su protestante repulsa de la actual Iglesia católica vieron en el Cristianismo primitivo el tiempo del amor primero y el modelo—abandonado hace mucho tiempo—de inmediatez de la fe y de perfección en la doctrina y en la vida (K. Völker, *Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung*, 1921, 2 y sg.). Véase Rupert Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verständnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, en: «Die mündliche Überlieferung», edit. por M. Schmaus (Munich 1957), 179 y sig.

En la misma órbita se mueve Harnack, al juzgar a la Iglesia

católica como producto de la helenización del Evangelio. También en Martin Werner influye esta idea. V. Fel. Flückiger, *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner*, Zollikon-Zürich, 1955; Al. Grillmeier escribirá sobre el tema en «Scholastik», 1958, cuaderno 1.

Un efecto de la teología de la Ilustración fué el modernismo de principios del siglo XX. Los modernistas afirmaban una evolución que alcanzaba a la sustancia de la doctrina y constitución. La Iglesia apartó de su vida al modernismo en varias intervenciones (cfr. D. 1445, 150, 2053 y sig.).

Viendo que la Iglesia sale rejuvenecida de todas las crisis de la historia, hay que dar la razón a Santo Tomás de Aquino, cuando dice en la *Explicación del Símbolo de los Apóstoles* (art. 9), que la Iglesia no puede ser matada ni por las persecuciones de los demonios o de sus representantes y apoderados en la tierra, ni por las tentaciones que brotan en su mismo corazón, sean de errores, sean de vida anticristiana, aunque, claro está, puede sufrir heridas y pérdidas.