

Propiedades esenciales de la Iglesia

APARTADO 1.º

GENERALIDADES

De la peculiaridad de la Iglesia, de ser una comunidad con Cristo que vive en el Espíritu Santo, resultan sus propiedades esenciales. Cristo fundó una sola Iglesia que es en sí misma unitaria y cerrada. No está limitada a un pueblo o a una raza, sino que debe llevar a todos los hombres a la comunidad con Cristo. La Iglesia es, por tanto, católica y todo-abarcadora. Es una comunidad sacada del mundo y puesta en manos del Padre, y participa, por tanto, de la santidad de Dios. Está edificada sobre los profetas y Apóstoles. Se la puede llamar, pues, apostólica. Las cuatro propiedades de la Iglesia—unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad—van a ser tema de estudio a continuación. Son atribuidas a la Iglesia desde antiguo.

La Iglesia se entiende a sí misma como la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Expresa esta su autocomprensión en las profesiones de fe, por ejemplo, en el símbolo niceno-constantinopolitano del año 317 o en la profesión de Epifanio del año 374, que es una de las ampliaciones explicatorias del símbolo niceno-constantinopolitano, o también en la profesión de fe de Miguel Paleólogo, que fué propuesta el año 1267 por el papa Clemente IV al emperador romano-oriental Miguel Paleólogo y aceptada en la cuarta sesión del segundo concilio ecuménico de Lyon el año 1274 por los enviados del emperador (D. 86, 14, 464). La santidad y catolicidad de la Iglesia son profesadas también en el símbolo de los Apóstoles (D. 6). Tiene especial importancia la carta que el Santo Oficio escribió

el año 1864 a la asociación, fundada en Londres el 1857, para fomentar la unidad en la Cristiandad. La asociación defendía la tesis que las tres grandes comunidades cristianas—la Iglesia latina, la griega y la inglesa—estaban igualmente justificadas. Frente a ello se acentuó en la carta que la fundación de Cristo pervivía sólo en la Iglesia romano-católica. Que ella sola llevaba en sí las características que Cristo regaló a su Iglesia. Se dice en la carta: «La verdadera Iglesia de Jesucristo fué caracterizada y diferenciada por la autoridad divina con cuádruple nota. Nosotros asentimos a ello en el símbolo de la fe. Cada una de estas notas está, sin embargo, tan estrechamente unida a las demás, que no se puede separar de ellas; y así ocurre que la Iglesia que es verdaderamente y se llama católica, tiene que mostrar a la vez claramente las prerrogativas de la unidad, santidad y sucesión apostólica. La Iglesia católica muestra, por tanto, una clara y perfecta unidad en toda la tierra y entre todos los pueblos; aquella unidad cuyo fundamento, raíz e invencible origen es la suprema autoridad y la «más alta primacía» (Ireneo) de San Pedro, príncipe de los Apóstoles, y de su sucesor en la sede romana. No hay otra Iglesia católica aparte de la así edificada sobre solo Pedro, crecida en la unidad de la fe y de la caridad, en un «Cuerpo reunido y mantenido en unidad» (*Eph. 4, 16*)...»

En este texto se ve claramente que las propiedades esenciales de la Iglesia son a la vez características o notas. Cumplen, por tanto, una doble función: son elementos constitutivos de la Iglesia y a la vez la dan a conocer en cuanto Iglesia de Cristo. En la teología dogmática se estudian desde el punto de vista de propiedades esenciales y en la teología fundamental desde el punto de vista de características o notas, respectivamente. (Sobre su carácter de notas y sobre la polémica con la teología protestante desde ese punto de vista véase A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (1954), 153-160.)

APARTADO 2.º

LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Vamos a empezar con la primera propiedad de la Iglesia: la unidad. Implica tanto la unicidad como la unitariedad o concordia. Vamos a empezar por la unidad en el sentido de unicidad.

I. *La unicidad de la Iglesia*

En las citadas profesiones de fe eclesiásticas se expresa claramente la conciencia creyente de la unicidad de la Iglesia. En las declaraciones doctrinales eclesiásticas se rechaza la idea de que Cristo haya fundado varias comunidades igual o diversamente justificadas o de que la Iglesia de Cristo se componga como de varios grupos parciales que se juntan en una Cristiandad indeterminadamente pensada.

Por tanto, también es equivocado el intento de representar la unidad de la Iglesia, hecho en la *Conferencia mundial para la fe y constitución de la Iglesia* reunida en Lausanne del 3 al 21 de agosto de 1927. La conferencia creyó poder operar con el concepto «Iglesia del futuro». Ninguna de las Iglesias existentes sería la Iglesia de Cristo en cuanto realidad ya existente. Por tanto, todas las comunidades cristianas, que tengan un mínimo de orden eclesiástico y de tradición doctrinal, serían en cierto grado, aunque imperfectamente, la Iglesia de Cristo. Cristo sería el oculto fundamento unitario que las junta en invisible unidad. La verdadera unidad sólo se realiza en el futuro.

La Iglesia ecuménica futura debe ser la síntesis de todas las confesiones que en la práctica están actualmente separadas, pero en el origen y sustancia unidas, muy diversas, es cierto, por lo que se refiere a la doctrina y al orden, aunque sólo en cosas de menor importancia (Sartory, *o. c.*, 23-31).

Parecidos puntos de vista sobre la unidad de la Iglesia han sido expresados en las demás conferencias del Movimiento Ecuménico. Especialmente en la tercera conferencia celebrada en Lund (Suecia) del 15 al 28 de agosto de 1952 fué elaborada la tesis de la Iglesia pueblo de Dios en peregrinación y acentuado lo escatológico todavía con más fuerza en perjuicio de la actualidad. La unidad es un bien puramente futuro, no una realidad presente. El Cristo que ha de venir, que oró por la unidad de su Iglesia, la creará a su vuelta (Edmund Schlink).

En tales teorías teológicas de la unidad se pasa por alto la constitución visible de la Iglesia, el oficio eclesiástico fundado por Cristo, y no se toma suficientemente en serio la verdad por El predicada con todas sus ramificaciones. El aspecto cristológico de la unidad es, sin duda, fundamental. Pero no puede separarse del jerárquico,

porque éste remonta a Cristo mismo. Quien lo omite, no acepta toda la plenitud del aspecto cristológico.

También en la visión escatológica de la unidad se expresa una idea parcial correcta. Sin embargo, si la unidad sólo es vista escatológicamente, aparece la unilateralidad que constituye la nota de la herejía. Es cierto que la Iglesia sólo alcanzará su unidad perfecta a la segunda venida de Cristo, sin embargo, existe en la historia un anteproyecto de esa unidad. Se realiza en la Iglesia romano-católica, que es la verdadera Iglesia una de Cristo en pleno sentido, de forma que la unidad por la que Cristo oró (*Jn.* 17, 20-23) sólo puede ser realizada orientándose a la Iglesia católica y romana. En la visión unilateralmente escatológica de la unidad de la Iglesia se olvida su carácter encarnacionista a favor de su carácter escatológico. Se apaga el pasado, para que el futuro brille con más claridad desde su oscuridad. Aunque haya que conceder a éste la mayor importancia, no se le puede atribuir validez total. El pasado—encarnación, muerte y resurrección de Cristo—es el fundamento. El futuro es fruto y coronación.

Es comprensible que Pío XI en su encíclica *Mortalium animos*, del 6 de enero de 1928 (AAS (1928), 5-15) juzgara críticamente los intentos ecuménicos de Lausanne. Acentuó, en especial, que en el dominio de la fe no se puede llegar a la unidad fraternal como en el terreno político. Es erróneo el punto de partida, de que todas las Confesiones son buenas y dignas de alabanza. No se podría suponer que la oración de Cristo por la unidad de la Iglesia se había cumplido a lo sumo desde los tiempos de los Apóstoles hasta el primer concilio ecuménico, y después no. Afirmar que las diferencias de fe deben ser olvidadas por caridad fraternal está en contradicción con *II Jn.* 11, en que se acentúa con la máxima decisión posible la pureza y autenticidad de la doctrina. La postergación de la unidad en la *regula fidei* y en los sacramentos allana el camino hacia el indiferentismo. Sólo hay un camino hacia la unidad, la vuelta a la una, verdadera y visible Iglesia de Cristo que es la Iglesia romano-católica.

Sigue siendo positivo el hecho de que se lucha con gran energía y profunda seriedad por la unidad y se afirman importantes factores de unidad.

En general, existen en el movimiento ecuménico extracatólico las siguientes ideas de la unidad (según Sartory, o. c., 101-106): en primer lugar existe la opinión de que la unidad de la Iglesia es de

naturaleza puramente espiritual e invisible y, por tanto, no es afectada por las escisiones empíricas. En parte, tales escisiones serían hasta justificadas y bienvenidas, porque las oposiciones teológicas y prácticas prevendrían a las Iglesias de la autosuficiencia y esterilidad, ya que la Iglesia una se compone además de grupos eclesiológicos distintos en razón de un contrato social.

La segunda teoría es la de los teólogos del Movimiento de Oxford, la llamada teoría de las ramificaciones. Ya hemos hablado de ella.

Según una tercera concepción las escisiones llegan a la esencia misma de la Iglesia y deben ser, por tanto, superadas. Se trata de superarlas mediante una «asociación», de forma que la Iglesia una estaría edificada a semejanza de una constitución política federal o de un Estado federal. Esta idea de unidad parece ejercer actualmente la mayor influencia en los movimientos ecuménicos.

La cuarta concepción de la unidad de la Iglesia puede llamarse orgánica. Según ella, la Iglesia es un organismo, pero no una organización. El organismo es algo vivo y dinámico. Es una comunidad de personas. Todo lo institucional se opone a ello. Según esta teología de la unidad la Iglesia es una *congregatio fidelium*, una comunidad constituída por la gracia del Espíritu Santo y por la fe de los hombres. La Iglesia es, en realidad, una *societas* así de los creyentes. Así fué entendida por los Padres. Sin gracia del Espíritu Santo y sin fe no hay Iglesia. Pero este concepto de los Padres fué falsamente interpretado, al entenderlo en sentido luterano. Pues la *societas* de los creyentes está organizada jurídicamente en razón de una disposición divina. Además los fieles están obligados a un determinado contenido material de fe y no pueden elegir lo que quieran de él. El concepto *societas fidelium* en sentido luterano no es bíblico ni siquiera apropiado para juntar en unidad a los grupos cristianos con sus diversas y hasta opuestas concepciones de la fe. Sobre los intentos de unificación de la «Asociación luterana mundial» el año 1957 véase «Herder-Korrespondenz» 11 (1957), 443-445.

La auténtica unicidad de la Iglesia se sigue de la unicidad de Cristo, su Cabeza, así como de la unicidad del Espíritu Santo que vivifica el Cuerpo de Cristo. El papa Bonifacio VIII acentúa la relación entre la unicidad de la Iglesia creada por El en su obra salvadora (D. 468 y sig.). Cristo encomendó a la Iglesia una, fundada por El, toda la Salvación; por eso sería absurda una segunda Iglesia.

2. El hecho de que existan varias comunidades cristianas no se funda en la voluntad fundadora de Cristo, sino en un apartamiento y defección de ella. La pluralidad de las «Iglesias» cristianas, o Confesiones cristianas, tiene su fundamento y razón en el pecado humano. Está en contradicción con la voluntad fundadora de Cristo. La fórmula de varias Iglesias representa, pues, un concepto secularizado. Nos vemos forzados a hablar de varias «Iglesias», para caracterizar una situación que se funda no en la Revelación, sino en una deformación de la Revelación. Entre los cristianos se han formado comunidades parciales que están en oposición y hasta en enemistad unas con otras. Es lo mismo que cuando en una familia numerosa se constituyen grupos enemigos, de los cuales unos están de parte del padre y otros se apartan de él o incluso se le enfrentan inamistosamente. Por ello no dejan en ningún modo de pertenecer a la familia, aunque no quieran reconocer que llevan los rasgos del padre y el torrente hereditario de su sangre. No pueden librarse de él. Pero no participan plenamente de la vida familiar. Y lo mismo, todos los bautizados están en cierto sentido ordenados a la familia de hermanos y hermanas de Cristo, aunque estén separados de la comunidad representada en la totalidad de obispos y en el papa y no participen de la vida comunitaria (véase § 171, III). La separación no da origen a grupos igual o diversamente justificados. La separación de la familia es siempre sinrazón y desorden, aunque la familia sea en parte culpable de la separación de los hijos por haberlos descuidado o querido poco o por haber sido injusta con ellos. (Con esto no se dice nada sobre la culpa o falta de culpa de los separados; aquí se alude a la culpa del acto de separarse y al desorden objetivo de él proveniente.) Véase el texto de Pío XII en § 171, III, 1; cfr. también § 173, cap. 3, I, B.

Cuando hablamos de varias Iglesias, expresamos ese desorden objetivo. Con ello caracterizamos una situación anómala. Si alguien olvidara la anomalía de este estado y lo tuviera por justificado, sus palabras «varias Iglesias» estarían en contradicción con la Revelación de la Iglesia una. Es inevitable la expresión «varias Iglesias», cuando se trata de la relación de la Iglesia con las realidades mundanas, Estado, cultura, ciencia o arte. Pues no se enfrentan con ellas los grupos creyentes unidos por el bautismo, cuyo fundamento existencial es Cristo, sino los grupos mutuamente separados por una organización determinada y representados por los miembros particulares. La expresión «varias Confesiones o Iglesias cristianas» no ha

nacido, por tanto, de reflexiones y necesidades teológicas, sino de reflexiones y necesidades político-mundanas. En el fondo y de hecho el Cristianismo existe sólo como la Iglesia una que es el Cuerpo de Cristo.

3. Por eso son equívocas también las denominaciones «catolicismo» y «protestantismo». Si con estas palabras se caracterizaran dos legítimas configuraciones del Cristianismo en distinto grado de perfección, ello estaría en contradicción con la Revelación, pues sólo existe una sola Iglesia, que descienda legítimamente de Cristo. Se identifica con la romano-católica. La pluralidad de Iglesias cristianas, es, por tanto, para el verdadero cristiano un continuo reproche y también un requerimiento duradero a superar tal situación contraria a la Revelación. Quien la tiene por evidente y no se escandaliza de ella, está lleno de una herejía latente.

4. Y por eso Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis* y en muchos otros textos, ha exigido trabajar con oración y sacrificio por la superación de esa escisión. En la encíclica aludida dice: «Y ardentemente deseamos que se extiendan también con encendida caridad estas comunes plegarias 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 a 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 llevamos más en el corazón que el que tengan vida y la tengan en más abundancia (enc. *Summi Pontificatus*, AAS, 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» (Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 33, 7; Migne, P. G. VII, 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, *Jam vos omnes*, 13 sep. 1868; Act. Conc. Vat. C. L. VII, 10); pues, aunque por cierto inconscientemente deseo y voto 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, converjan en una sola Cabeza en comunión de amor gloriosísimo (cfr. Gelasio I, *Epist. XIV*; PL LIX, 89). Sin interrumpir jamás las plegarias al Espíritu de amor y de verdad, Nos los esperamos con los brazos elevados y abiertos a los que vienen no a casa ajena, sino a la propia casa paterna.

Pero si deseamos que la incesante plegaria común de todo este Cuerpo místico se eleve a 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, ya que nadie cree sino queriendo (cfr. San Agustín, *In Joann. Ev. tract. XXVI*, 2: PL XXX, 1607). Por esta razón, si algunos, sin fe, son de hecho obligados a entrar en el edificio de la Iglesia y a acercarse al altar y recibir los sacramentos, estos sin duda no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo (San Agustín, *Ibidem*). 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. San Agustín, *Ibidem*) ni los fieles dirigen a Dios oraciones fervorosas por esta intención. Nos, por consiguiente, exhortamos una y otra vez a todos a que inflamados en amor a la Iglesia, a ejemplo del divino Redentor, eleven continuamente estas plegarias» (Trad. «*Sal Terrae*»).

La re-unión de los separados en la fe es, por tanto, una de las tareas principales de la Iglesia. Pero no puede hacerse a costa de la verdad revelada. Sería una nueva incredulidad, recortar la Revelación dada por Cristo hasta que desaparecieran las oposiciones entre las Confesiones. La tentación de intentar la unidad a costa de la verdad no es pequeña, pues los hombres pueden cansarse de las oposiciones y disputas hasta el punto de buscarse unos a otros en una caridad que no radica en la verdad. Es cierto que no puede haber unidad sin amor en la verdad, pero tampoco puede haberla sin verdad en el amor. Si fuera buscada en la verdad sin amor, no

sería la unidad que Cristo quiere. Pero tampoco sería la unidad de Jesucristo, si fuera buscada en el amor sin verdad. El amor sería utópico y desenraizado, si no procediera de la verdad o no viviera en la verdad; sería, por tanto, débil e ineficaz. Caería en las cercanías de la inofensiva buena voluntad. No sin razón se ha visto en el abandono de la verdad, en la herejía, un peligro mayor para la unidad, que en el abandono de la caridad, en el cisma (cfr. Hegesipo en Eusebio, *Historia de la Iglesia* IV, 22, 4-6; Justino, *Apol.* I, 49, 5). Y así nace para el trabajo por la unidad, al que están obligados todos los cristianos, una dialéctica llena de tensiones, que no puede ser esquivada por la simplificación de las oposiciones, sino que tiene que ser soportada y padecida hasta el final.

Por una parte hay que afirmar y apropiarse la verdad y salvación totales de la plenitud garantizada por Cristo, por otra parte, hay que superar las oposiciones nacidas de la debilidad humana; este es el planteamiento tanto del *Monitum* del Santo Oficio, aparecido el 5 de junio de 1948, como de la *Instructio de motione oecumenica* enviada a los obispos por el Santo Oficio el 20 de diciembre de 1949. Sobre todo en la última se acentúa que la separación de los cristianos es un estado de grave desorden, y que todos están obligados por su fe en Jesucristo a trabajar por superarla. Dice el escrito: «En varios países, poco a poco y a consecuencia de múltiples acontecimientos externos y de una transformación anímica, pero después, principalmente como fruto del orar común de los creyentes bajo el gemido lleno de gracia del Espíritu Santo, ha ido naciendo en muchos que están fuera de la Iglesia católica un anhelo de día en día creciente de restablecer la unidad entre todos los que creen en Cristo, el Señor.» Aunque la *Instructio* previene con gran claridad del peligro de indiferentismo y de reducir las verdades de fe a un mínimo común a todos, íntima, sin embargo: «La obra altamente importante de la reconciliación de todos los cristianos en una sola fe y en la única Iglesia verdadera tiene que ser más y más una de las tareas preferidas de toda la cura de almas y un tema capital de encarecida oración a Dios» (AAS, 40 (1950), 142-147; cfr. Thomas Sartory, O. S. B., *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Ekklesiologie* (1955), 87-101; Yves M. J. Congar, O. P., *Chrétien désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, París 1937).

II. La unidad en el sentido de concordia y unitariedad

1. Doctrina de la Iglesia

En las citadas profesiones de fe la unidad es entendida también en el sentido de unitariedad, de interna concordia. Sin embargo, vamos a citar algunas declaraciones eclesiásticas expresas. Dice el Concilio Vaticano: «El *Pastor* eterno y *guardián de nuestras almas* (1 *Pet.* 2, 25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificado, «rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» (*Jo.* 17, 20 y sig.). Ahora bien, a la manera que *envió* a los Apóstoles—a quienes se había escogido del mundo—, «como El mismo había sido enviado por el Padre» (*Jo.* 20, 21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores «hasta la consumación de los siglos» (*Mt.* 28, 20). Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la firmeza de esta fe (cfr. S. Leo M., *Sermo 4 de natali ipsius*, 2; PL 54, 150 c). Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos, juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer con aprobación del sagrado Concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico—en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia—, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe de la Iglesia universal, y a la vez proscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (D. 1821). También en el proyecto de los teólogos del Concilio Vaticano fué acentuada la unidad, y lo fué ciertamente como

propiedad visible y nota a la vez. En el capítulo V se dice: «Por tanto, es la verdadera Iglesia de Cristo (precede el texto citado en el § 171, I, 2). Por eso declaramos: esta sociedad para todos visible, es precisamente aquella Iglesia de las divinas promesas y misericordias, que Cristo quiso distinguir y regalar con tantos privilegios y prerrogativas. La Iglesia está en su constitución tan delimitada y determinada, que ninguna sociedad, que esté separada de la unidad de la fe o de la comunidad de este Cuerpo, puede ser llamada parte o miembro de la Iglesia. La Iglesia tampoco está desparramada y comprendida por distintas sociedades que se llaman cristianas. En toda su visible unidad es un Cuerpo indiviso e indivisible, precisamente el Cuerpo místico de Cristo mismo. De él dice San Pablo: «Un Cuerpo y un espíritu, como habéis sido llamados a la única esperanza de vuestra vocación. Un Señor y una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que existe sobre todo y en todo y en todos nosotros» (*Eph. 4, 4-6*).»

Quien con más amplitud trata la unidad de la Iglesia es León XIII en la encíclica *Satis cognitum*, de la que ya hemos citado un largo texto sobre la visibilidad de la Iglesia. Como el papa describe también las razones y esferas de la unidad, vamos a citar de nuevo un amplio texto: «Por lo demás, todos los que se llaman cristianos están en general de acuerdo en que la fe tiene que ser unitaria. Sin embargo, es de sumo interés y absolutamente necesario, saber de qué forma y figura es esta unidad; respecto a ello se equivocan muchos. Pero tampoco aquí, como más arriba en una cuestión parecida, está permitido decidir según la opinión personal o la conjetura, sino según el conocimiento del hecho real, investigando y comprobando, cuál es la unidad de fe que Cristo ha ordenado.

»La celestial doctrina de Jesucristo está, ciertamente, en gran parte consignada por escrito bajo la divina inspiración; sin embargo, si fuera dejada en manos del espíritu humano solo, jamás podría reunir a los espíritus. Con demasiada facilidad ocurriría el caso de que esta doctrina permitiera diversas y contradictorias explicaciones, no sólo a consecuencia de los inescrutables misterios del contenido doctrinal, sino también a consecuencia de la diferente capacidad de comprensión del espíritu humano, como también por la confusión que originan las pasiones, que siempre empujan en diversas direcciones. De la diversidad de explicaciones nace inevitablemente la diversidad de concepciones; y de ésta resultan polémicas doctrinales, disensiones, luchas, como las que la Iglesia vio irrumpir en ella ya en su primera época. San Ireneo escribe sobre los herejes: «Reconocen la Sagrada Escritura, pero falsifican la explicación» (Ireneo, *Adversus haereses* III, 12, 12; PL 7, 906). Y San Agustín: «Las herejías y otras falsificaciones del dogma, por las que las almas son embaucadas y arrojadas a la perdición, nacen únicamente de no entender bien la Escritura, que en sí es buena» (Augustinus, *In Evang. Joan. trat. 18, 5, 1*; PL 35. 1536).

»Ahora bien, para aunar los espíritus, para hacer y asegurar la concordia

en la doctrina, se necesitaba además de la Sagrada Escritura otro fundamento más. Esto es una exigencia de la sabiduría divina. Pues Dios no pudo querer la unidad en la fe sin prever a la vez un medio eficaz para la conservación de esa unidad. Por lo demás la Sagrada Escritura lo dice con palabras claras, como veremos en seguida. Es evidente que la omnipotencia divina no está vinculada a nada ni limitada por nada, y todo está presto a su servicio como un instrumento. Es lícito, por tanto, investigar cuál de los muchos fundamentos que tuvo Cristo para los mandamientos, fué elegido por El en realidad. Para ello tenemos que remontarnos a los comienzos del Cristianismo. Sólo mencionamos lo que dice la Sagrada Escritura y es conocido universalmente. Jesucristo demuestra su divinidad y su misión divina por la fuerza de sus milagros; instruye con abnegación al pueblo en las verdades celestiales, exige incondicionalmente que se dé fe a su doctrina bajo la promesa de eterna recompensa y castigo eterno: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis» (*Jo. 10, 37*). Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado (*Jo. 15, 24*). «Pero si las hago, ya que no me creáis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre» (*Jo. 10, 38*). Mandara lo que mandara, siempre lo hizo con la misma autoridad; cuando exige el asentimiento de la razón, no hay excepciones. Si querían ser bienaventurados, quienes oían a Jesús tenían el deber no sólo de aceptar toda su doctrina en general, sino de asentir también sin reticencias a cada una de las verdades enseñadas por El. Es una verdadera contradicción querer afirmar que se puede rehusar la fe a Dios aunque sólo sea en un punto único.

»Cuando estaba cerca su vuelta al cielo envió a los Apóstoles provistos del mismo poder con el que el Padre le había enviado a El, y les encargó propagar su doctrina: «Y acercándose Jesús les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.» Quien prestara oídos a los Apóstoles sería bienaventurado, quien no los prestara, se perdería. «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (*Mc. 16, 16*). Ahora bien, es muy conveniente a la Providencia de Dios, no conceder a nadie un oficio, un oficio en realidad importante y sublime, sin darle a la vez fuerza para administrarlo bien; por eso Jesucristo prometió enviar a sus Apóstoles el Espíritu de verdad, que estaría continuamente con ellos: «Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré. Y en viniendo éste, argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, porque no creyeron en mí; de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» (*Jo. 16, 7-13*). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidiéreis al Padre en mi nombre os lo dé. Esto os mando, que os améis unos a otros» (*Jo. 15, 16-17*). «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del

Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y voso ros daréis también testimonio porque desde el principio estáis conmigo» (*Jo.* 15, 26-27).

»Por eso ordenó que la doctrina de los Apóstoles fuera recibida y guardada con los mismos respetos que la suya: «El que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (*Lc.* 10, 16). Los Apóstoles son, por tanto, los enviados de Cristo, como El es el enviado del Padre: «Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo» (*Jo.* 20, 21); por tanto, lo mismo que los Apóstoles y discípulos tuvieron que creer las palabras de Cristo, aquellos a quienes prediquen en virtud del encargo divino deben creer las palabras de los Apóstoles. Lo mismo que no estaba permitido rechazar una sola palabra de la doctrina de Cristo, tampoco era lícito rechazar un solo precepto de la doctrina de los Apóstoles.

»Después que el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles, su voz resonó de hecho por todas partes. En cualquier parte que pusieran los pies, aparecían como inmediatos enviados de Jesús. «Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, por el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover la obediencia a la fe, para gloria de su nombre en todas las naciones, entre las cuales os contáis también vosotros, los llamados de Jesucristo» (*Rom.* 1, 1-5). Y Dios dió a conocer por todas partes con milagros la divina misión de los Apóstoles: «Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes» (*Mc.* 16, 20). ¿Qué palabra? La que contenía todo lo que habían aprendido de su Maestro; públicamente dicen que no pueden callar lo que han visto y oído.

»Como ya hemos expuesto, el oficio de los Apóstoles no era, sin embargo, tal que hubiera de perecer con los Apóstoles o pudiera desaparecer con el tiempo, sino que estaba destinado para todos y fundado para salvación de la humanidad. Pues Jesús mandó a sus Apóstoles predicar el Evangelio a todo el mundo (cfr. *Mc.* 16, 15) y llevar su nombre ante reyes y pueblos (cfr. *Act.* 9, 15), y ser sus testigos hasta los confines de la tierra (cfr. *Act.* 1, 8). Además les prometió que El estaría con ellos en la administración de este elevado oficio, no sólo unos años o siglos, sino por todos los tiempos «hasta el fin del mundo» (*Mt.* 28, 20). Por eso dice San Jerónimo: «El promete que permanecerá con sus discípulos hasta el fin del mundo y con ello dice también que ellos pervivirán y que El no se apartará jamás de los creyentes» (Hieronimus, *In Matth.* IV, 28; PL 26, 218). ¿Y cómo podía cumplirse todo esto en los Apóstoles, si en cuanto hombres estaban sometidos a la muerte? Dios cuidó, en consecuencia, de que el oficio doctrinal fundado por Jesucristo no se acabara con la vida de los Apóstoles, sino que durara eternamente.

»Vemos también cómo este oficio doctrinal fué transmitido y pasó como de mano en mano. Pues los Apóstoles consagraron obispos y nombraron en particular a los que habían de seguirlos primero en el «servicio de la palabra» (*Act.* 20, 24). Sin embargo, esto no es todo. Obligaron también a sus

sucesores a rodearse de varones dignos a los que más tarde dotar del mismo poder y encargar el mismo oficio de predicar. «Tú, pues, hijo mío, ten buen cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús; y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a los hombres fieles capaces de enseñar a otros» (*II Tim. 2, 1-2*). Según esto, del mismo modo que Cristo fué enviado por Dios y los Apóstoles por Cristo, así los obispos y sucesores de los Apóstoles fueron enviados por los Apóstoles. «Los Apóstoles nos han sido dados como predicadores del Evangelio por nuestro Señor Jesucristo. Y Jesucristo fué enviado por el Padre. Cristo fué, por tanto, enviado por Dios y los Apóstoles por Jesucristo; ambas cosas ocurrieron según el orden y la voluntad de Dios... Fueron por los campos y ciudades, predicaron la palabra y después de probar en espíritu a los primeros, instituyeron obispos y diáconos, para gobernar a quienes creerían más tarde... Instituyeron a los nombrados y mandaron que después de su muerte otros probados varones recibieran sus oficios» (*Primera carta de San Clemente, 42-44; PL 1, 291-298*).

»Por tanto, de una parte, el oficio de enseñar todo lo que Cristo enseñó, tiene que perdurar constante e invariable; pero, de otra parte, existe también el deber constante e invariable de aceptar y confesar esa doctrina. San Cipriano (*Epíst. 69 ad Magnum. n. 1, CV 3, 2; 749-750; PL 3, 1138*) ilumina esto con claridad diciendo: «Cuando nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio llama enemigos a quienes no están con El, no habla de una herejía determinada; sino que nombra a todos aquellos enemigos que no están con El que no recogen con El, pero que dispersan su rebaño. Pues dice: quien no está conmigo está contra mí; y quien no recoge conmigo desparrama» (*Lc. 11, 23*).

»Dotada de este encargo y recordando su oficio, en ninguna otra cosa ha puesto tanto celo y tanto tacto la Iglesia como en la omnilateral defensa de la incolumidad de la fe. Por eso ha declarado inmediatamente culpables de alta traición a todos aquellos que no estaban de acuerdo con ella en algún punto de la doctrina y los ha expulsado de su centro. Los arrianos, montanistas, novacionos, quartodecimanos y eutiquianos no rechazaron ciertamente toda la doctrina católica, sino sólo una parte de ella; ¿y quién no sabe que fueron condenados como herejes y expulsados de la Iglesia? De modo parecido han sido condenados todos los que en épocas distintas se han manifestado como autores de herejías. «Nada hay más peligroso que estos herejes; hablan sobre todas las cosas intachablemente pero con una palabrita, lo mismo que con una gota de veneno, echan a perder la fe pura y genuina en la tradición divina y, en consecuencia, apostólica también» (el autor del tratado *De fide orthodoxa contra Arianos, c. 1; PL 17, 552*).

»Así ha obrado siempre la Iglesia, apoyada en el juicio concorde de los Padres; éstos tuvieron siempre la convicción de que era excluido de la comunidad católica y apartado de la Iglesia quien se apartara, aunque sólo fuera en lo más mínimo, de la doctrina propuesta por el magisterio oficial autorizado. Epifanio, Agustín, Teodoreto contaron un gran número de herejías de su época. San Agustín cree que podrían nacer todavía otras herejías y que todo el que asintiera a una sola, estaría separado por ello de la unidad católica: «No todo el que no está de acuerdo con las herejías (enumeradas), puede considerarse ya por ello cristiano católico y llamarse tal. Puede haber o pueden nacer aún más herejías, que no están enumeradas en

esta obra; quien se adscribiera a cualquiera de ellas, no sería cristiano católico» (Augustinus, *De haeresibus*, n. 88; PL 42, 50).

»Es claro, por tanto, que Dios quiere en su Iglesia la unidad en la fe; ahora bien, también es claro, cómo debe producirse esa unidad y por medio de qué medidas fundamentales quiere asegurarla. Por tanto, séanos permitido recordar las palabras de San Agustín a todos los que cierran intencionalmente los oídos a la verdad: «Puesto que vemos cuán grande es la ayuda de Dios, cuán magníficos el progreso y los resultados, ¿dudaremos todavía de escondernos en el seno de su Iglesia, que incluso según el testimonio de toda la humanidad ha logrado la máxima consideración primero en su sede apostólica y después en la serie sucesiva de sus obispos, y eso a pesar de los gritos de cólera de los herejes, que fueron condenados, en parte, por la voz del pueblo; en parte, por la autoridad de los Concilios, y en parte, por convincentes milagros? Disputarle la primacía es la suprema impiedad o la más peligrosa petulancia... Y si para aprender una ciencia, por corta y fácil que sea, se busca un maestro, ¿qué orgullo sería más atrevido que o conocer sin maestro los libros de los sagrados misterios o pretender rechazarlos sin haberlos aprendido?» (Augustinus, *De utilitate credenci*, c. 17, n. 35; PL 42, 91).

»Sin duda, pues, es la tarea de la Iglesia proteger la verdad cristiana y propagarla completa y genuina. Pero tampoco esto es todo; el fin verdadero para que fué fundada la Iglesia no ha sido exhaustivamente descrito con ello. Pues Jesucristo se sacrificó a sí mismo por la salvación de la humanidad; a esa salvación se refiere todo lo que enseñó y mandó; y así dió a la Iglesia el encargo de santificar a los hombres y llevarlos a la bienaventuranza mediante la verdad de la doctrina. Pero por la sola fe no se puede conseguir esta elevada y sublime meta; a ella debe añadirse algo: de una parte, el verdadero y digno culto a Dios, que consiste, sobre todo, en el sacrificio divino y en la administración de los sacramentos; de otra parte, una santa legislación y disciplina. Todo esto tiene que poseer la Iglesia, puesto que debe continuar el oficio del Salvador a través de todos los tiempos; sólo ella ofrece a la humanidad una religión totalmente perfecta en todos los sentidos, tal como Cristo quiso, por así decirlo, encarnarla en la Iglesia; sólo ella pone a disposición los medios necesarios para salvarse según el plan salvador ordinario de Dios.

»Y lo mismo que la verdad celestial no fué de modo alguno abandonada al capricho y parecer de cada hombre, sino que fué confiada en propiedad al cuerpo doctrinal aludido por nosotros, según la predicación original de Jesucristo, tampoco fueron dotados del divino poder de realizar y administrar los misterios de Dios los cristianos particulares del pueblo, sino los varones elegidos para ello; y además recibieron el poder pastoral y el poder de jurisdicción. Y así sólo vale de los Apóstoles y sus legítimos sucesores lo que Cristo prometió con aquellas palabras: «Id por todo el mundo, predicad el Evangelio... (Mt. 16, 15). Bautizadlos... (Mt. 18, 19). Haced esto en memoria mía... (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24). A quienes perdonáreis los pecados, les serán perdonados... (Jo. 20, 23).» Del mismo modo, sólo a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores encargó apacentar los rebaños, es decir, conducir en virtud de su poder de oficio al conjunto de todos los cristianos, que, por su parte, como es fácil de ver, tienen que estarles sometidos y obedientes. Todos estos deberes del oficio apostólico están resumidos en

aquellas palabras de San Pablo: «Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor. 4, 1).

»Por eso Jesucristo ha llamado sin excepción a los hombres de todos los tiempos, a que le sigan como a Guía y Salvador; y esa invitación se dirige no sólo a cada uno en particular, sino a todos en común, unidos en la disposición de ánimo interior y externamente. Del gran número de hombres debe formarse un solo pueblo basado en un derecho común: unido en la misma fe, en la misma meta, por el mismo medio de alcanzar esa meta, por la obediencia a la misma autoridad. Con ello puso plenamente en la Iglesia el fundamento sobre el que se desarrolla como por sí misma una vida comunitaria entre los hombres, por medio de la cual será conducido a la perfección apropiada incluso en la esfera natural. Cristo puso ese orden, para que todos los que quieren hacerse hijos adoptivos de Dios puedan alcanzar la santidad correspondiente a su dignidad y asegurar su salvación. La Iglesia es, por tanto, como Nos hemos explicado ya en otra parte, la guía de los hombres hacia el cielo; y Dios le ha dado el oficio de administrar y ordenar todo lo que se refiere a la religión, así como defender libre y sin trabas según su criterio los bienes cristianos.

»Se desconoce, por tanto, a la Iglesia o se la calumnia, cuando se dice de ella que se quiere mezclar en los asuntos del Estado o apoderarse de los derechos de la autoridad estatal. Dios quiso que la Iglesia estuviera elevada sobre cualquiera otra sociedad humana, pues su finalidad está por encima de la decisión de cualquiera otra sociedad, lo mismo que la gracia divina sobre la naturaleza, o los bienes eternos e imperecederos sobre los terrenos. La Iglesia es, pues, por su origen una sociedad divina; por su fin y por los medios a él conducentes sobrenatural; sólo porque consta de hombres es también sociedad humana.

»Por eso comprobamos que en la Sagrada Escritura es llamada muchas veces con expresiones que competen a una sociedad perfecta. No sólo es llamada «casa de Dios» y «ciudad sobre el monte», hacia la que confluirán todos los pueblos, sino «redil» que sólo tiene un pastor y en el que se juntarán todas las ovejas de Cristo; es llamada incluso «el reino que Dios ha fundado» y «que existirá por toda la eternidad»; finalmente «cuerpo de Cristo», que ciertamente es místico, pero también vivo, bellamente ordenado y compuesto de muchos miembros. Estos miembros no tienen todos ciertamente la misma actividad, pero están reunidos y juntados entre sí por la Cabeza que lo domina y gobierna todo.

»Ahora bien, no es imaginable sociedad humana alguna sin un supremo poder de gobierno. Por tanto, Cristo dió a su Iglesia una suprema autoridad, a la que todos los cristianos tienen que someterse en obediencia. Por tanto, del mismo modo que a la unidad de la Iglesia, en tanto que es la reunión de los creyentes, pertenece incondicionalmente la unidad en la fe, a la unidad de la Iglesia, en cuanto que es una sociedad fundada por Dios, tiene que pertenecer también por derecho divino una unidad de gobierno, que cause y garantice la unidad del todo. La unidad de la Iglesia puede ser considerada desde dos puntos de vista: en la unión y relación de los miembros de la Iglesia entre sí, y después en la subordinación de todos los miembros de la Iglesia a una Cabeza común (Tomás de Aquino, *Summa theol.* II, q. 39, a. 1).

»De ello resulta evidentemente que uno se aparta de la Iglesia no sólo por la herejía, sino también por el cisma. «Entre la herejía y el cisma existe la

diferencia siguiente: la herejía defiende una doctrina falsa, el cisma es la separación de la Iglesia a causa de una diferencia de opiniones entre los obispos» (San Jerónimo, *Comentario a la Epístola a Tito* 3, 10-11; PL 26, 598). Con ello coincide la afirmación de San Juan Crisóstomo: «Digo y declaro que dividir la Iglesia no es un mal menor que el caer en herejía» (San Juan Crisóstomo, *Homilía 11 sobre la Epístola a los Efesios*, 5; PG 62, 87). En consecuencia, lo mismo que jamás se ha permitido herejía alguna, tampoco un cisma, aunque tenga la apariencia del derecho a su favor: «Nada hay peor que el sacrilegio del cisma... No hay ninguna necesidad justificada para dividir la unidad» (Augustinus, *Contra epist. Parmeniani*, lib. II, cap. 11, núm. 25; PL 43, 69).

»Ahora bien, cuál es la esencia y característica de ese poder supremo sólo puede determinarse, investigando y conociendo la voluntad de Jesucristo. Cristo es indudablemente rey hasta la eternidad y sigue desde el cielo gobernando y protegiendo también invisiblemente a su reino. Pero como El quiso un reino visible, tuvo que nombrar a alguien para representar su lugar en la tierra, después que El volvió al cielo. Pero si alguien dice que Cristo es la única Cabeza y el único Esposo de la Iglesia una, tal respuesta no basta. Ciertamente es claro que Cristo administra los sacramentos de la Iglesia; él es quien bautiza; El es quien perdona los pecados; El es el verdadero sacerdote que se ofreció en el altar de la Cruz y en cuya virtud se consagra diariamente su cuerpo sobre el altar. Pero como no puede estar corporalmente presente para todos los fieles, eligió servidores para administrar los dichos sacramentos por medio de ellos, como arriba se dijo. Por la misma razón y puesto que quiso privar a la Iglesia de su presencia corporal tuvo que encarregar a alguien que asumiera en su lugar el cuidado de toda la Iglesia. Por eso, antes de subir al cielo, dijo a Pedro: apacienta mis ovejas» (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 76).

»Según esto Jesucristo determinó a San Pedro como supremo conductor de la Iglesia; y ordenó que este oficio autoritario; instituido para salvación de todos y para todos los tiempos, pasara a los sucesores de él, en los que Pedro perviviría para siempre por su poder. De hecho sólo hizo esa gran promesa a Pedro y a ningún otro: tú eres Pedro, la roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia (*Mt.* 16, 18). «A Pedro habló el Señor, a él sólo; para fundar la unidad sobre uno» (Paciano de Barcelona, *Epist. 3 ad Sempronium*, núm. 11; PL 13, 1071). «Sin anticipar una palabra llama por su nombre al padre del Apóstol y a él mismo bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás» (*Mt.* 16, 17); pero no quiere que siga llamándose Simón; en virtud de su poder le requiere como suyo y se place en llamarse con apropiada comparación hombre de roca (Petrus), porque él quiere edificar la Iglesia» (San Cirilo de Alejandría, *In Evang. Joan.* II, 1, 42; PG 73, 219). De estas palabras se sigue que la Iglesia descansa por voluntad y mandato de Dios sobre San Pedro, como un edificio sobre sus cimientos. Ahora bien a la naturaleza y efectos de un fundamento pertenece el reunir y mantener unidas las partes distintas por medio de una sólida unión y el constituir para él todo el vínculo necesario de la incolumidad y de la seguridad; si se quita el cimiento toda la casa se derrumba. Pedro tiene que proteger, por tanto, a la Iglesia, tiene que protegerla y unirla con un indisoluble vínculo y consolidarla. ¿Y cómo podría nadie cumplir esas importantes tareas sin el poder de mandar, prohibir y juzgar, que es lo que llamamos acertadamente y conforme a la

verdad poder judicial o «jurisdicción»? Ningún estado, ninguna comunidad pública, puede existir sin ese poder de jurisdicción. La primacía de honor y el débil poder de aconsejar y advertir, aprovecha muy poco a una sociedad humana y no es capaz de darle verdadera unidad y solidez.»

2. *Fundamentación en las fuentes de la Revelación*

A. *Testimonio de la Escritura*

a) La convicción de la fe eclesiástica se alimenta de la Sagrada Escritura y de la *Tradición de la Iglesia*. En la oración sacerdotal dice Cristo al Padre: «Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí» (Jo. 17, 20-23). Según estas palabras de Cristo, la unidad entre El y el Padre es el protomodelo y razón primera de la unidad de los discípulos enviados por El. La unidad de Dios mismo se manifiesta analógicamente en la unidad de los discípulos de Cristo. Esta está, por tanto, vinculada a Dios mismo. La unidad terrena es un reflejo de la celestial. Este eterno fondo da a la unidad de los discípulos su importancia y su esplendor, pero a la vez le da también su carácter obligatorio e irrenunciable. La unidad es, según las palabras de Cristo un regalo del cielo y una tarea de los hombres. No puede ser creada por sólo el esfuerzo de los hombres, porque en ella se manifiesta Dios mismo. Pero tiene que ser recibida y cuidada por los hombres como regalo celestial, para que exista y prospere. Las palabras de Cristo son promesa y mandato.

Möhler (*Symbolik*, § 37) observa sobre esto: «¡Qué abundancia de pensamientos! El Señor ora por el regalo de la unidad y concordia de todos aquellos que crean, y por una unidad cuyo modelo está en las relaciones que hay entre el Padre y el Hijo del hombre. En El todos deben ser uno, esto quiere decir que la unidad de los que crean en El es de tan elevada naturaleza, que sólo puede ser obrada por una superior concesión de vida, por un principio divino, por la fe una, por la misma esperanza y caridad que son de institución divina. Y lo mismo que el fundamento vivo de esta unidad es divino, debe tener tal unidad consecuencias divinas: el mundo debe reconocer por esa unidad la superior misión de Cristo. La unidad debe ser

visible, llamativa a los ojos, perceptible por la misma doctrina, por las reales y recíprocas relaciones de los discípulos entre sí, porque de otro modo nada podría deducirse de ella. La verdadera comunidad de vida engendra, pues, para la dignidad de Cristo, lo mismo que una obra para el maestro; en la separación y escisión de los creyentes, en cambio, se pierden de la vista, otros no llegan a creer y los ya creyentes se entregan a la duda e incredulidad. En expresiones poco variadas pero fortalecidas repite ahora el Salvador el mismo ruego, cuyo gran objeto son las condiciones de la prosperidad, crecimiento y consistencia del reino de Dios en la tierra. Dice: la gloria que Tú me has dado les he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno; yo estoy en ellos y Tú en mí, para que sean perfeccionados en la unidad; con otras palabras: el sobresaliente destino, la misión, que yo, en cuanto Hijo del hombre he recibido de Ti para glorificación de tu nombre porque fui puesto en la más íntima comunidad contigo (yo en Ti), se lo he transmitido a ellos, entrando también en la unión más estrecha con ellos, para que alcancen así la perfecta unidad y el mundo conozca, que Tú me has enviado y que lo amas como a mí me has amado; es decir, su unidad en todo, inaccesible por las fuerzas humanas, su unidad en el pensar y querer creyentes y en todos sus esfuerzos será para los incrédulos un signo de que yo he obrado por encargo tuyo, con tu divino poder y de que ellos mismos son tu pueblo elegido, el pueblo al que Tú te has revelado como Amor, lo mismo que por amor me constituiste en tu enviado.»

La unidad de la Iglesia es expresada también, cuando Cristo la compara a una viña, a un campo labrado, a una casa construída sobre rocas (*Mt.* 16, 18), cuando la llama un solo rebaño (*Jo.* 21, 15-17), cuando se llama a sí mismo el Buen Pastor, que reúne a todas las ovejas, incluso a aquellas que no son de «este redil», para que oigan su voz y haya un solo rebaño y un solo pastor (*Jo.* 10, 11-16; 11, 52). La existencia de la Iglesia sólo está asegurada si es una en sí. «Todo reino dividido en sí mismo, se deshace, y toda ciudad, y toda casa dividida en sí misma, no puede existir» (*Mt.* 12, 25).

b) San Pablo predica y exige la unidad de la Iglesia con la mayor insistencia. Elabora una teología de la unidad frente a la resistencia que los judío-cristianos ofrecían a la aceptación de los paganos sin imponerles la ley judía (véase § 167 c, cap. 3, art. 10, D, b), y frente a la situación anárquica provocada en Corinto por los carismas (véase § 169 a, cap. 1, II, A, 1). Siempre que se le opusieron disputas y escisiones, acometió con energía profética. Juzga tales procesos como peligro e incluso como destrucción de la Iglesia (cfr. especialmente *I Cor.* 12).

La unidad es para él primariamente interior y pneumática. Los creyentes tienen un solo Señor y un solo Dios. Sólo tienen un me-

diador (*I Tim.* 2, 5; *Gal.* 3, 20). Son dominados por un solo Espíritu. En la *Epístola a los Efesios* escribe: «Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación, con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (*Eph.* 4, 1-6). En la primera *Epístola a los Corintios* San Pablo describe la comunidad que une a todos los cristianos de Corinto como una comunidad en el Espíritu (*I Cor.* 12; 8, 4-6; 10, 17; *II Cor.* 5, 14 y sig.; *Mt.* 11, 2; *Rom.* 3, 29 y sig.; 5, 12. 15-19; 7, 4 y sig.; 10, 12; *Gal.* 3, 16. 18). La unidad existente en Dios mismo se extiende en cierto modo hasta la unidad de la Iglesia. San Pablo tiene primariamente a la vista la unidad oculta y escondida. Pero ésta se manifiesta en una forma visible externa. Según la primera *Epístola a los Corintios* (*I Cor.* 11, 17-34) es cultural. San Pablo se dirige precisamente contra las discordias y escisiones, que se han manifestado en la celebración de la eucaristía. La oculta unidad pneumática se manifiesta, por tanto, en la celebración sacramental. Es unidad de la fe (*Eph.* 4, 15) y comunidad cultural. El bautismo y la eucaristía son signos, formas expresivas y fuerzas de unidad (*I Cor.* 1, 13; 10, 1-4. 17; 11, 17; 12, 13; *Gal.* 3, 27).

El Apóstol representa también la unidad en varias imágenes de la Iglesia que suele usar, en la imagen de la casa, de la edificación, del pan, del cuerpo (véase § 169 a).

La razón más profunda de la unidad de la Iglesia es la comunidad con Cristo. De esto ya hemos hablado varias veces. La unidad concreta se funda en Cristo, en Cristo crucificado y resucitado. En El son superadas todas las oposiciones naturales de pueblos y razas, sexos y edades, estructuras políticas y sociales. «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (*Gal.* 3, 28). «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu» (*I Cor.* 12, 13). En El los hombres son en cierto modo un solo hombre (*Eph.* 3, 2-13; *I Cor.* 12, 13; *Gal.* 3, 27 y s.; *Col.* 3, 10 y s.). Véase vol. V, § 182. La unidad tiene, por tanto, raíces personales.

Schlier (*Die Zeit der Kirche*, 265) describe cómo el Kerigma de Cristo funda la unidad: «El Cuerpo uno de Cristo se manifiesta en el bautismo y en la eucaristía, y continuamente unido a ambos, mediante el único Kerigma y la fe única y por medio de la predicación carismática, basada y regulada por la auténtica y formulada tradición apostólica de la Iglesia, por la Tradición cuya esencia es la proclamación de la muerte y resurrección de Jesucristo, que tiene su origen en la autorrevelación y autotradición del Resucitado y que es reconocida por la Iglesia en virtud del Espíritu Santo y propuesta a todos como fe. Por este variado Kerigma, determinado desde el principio por la *regula fidei*, que ciertamente ha ido manifestándose poco a poco cada vez más clara, es edificado el Cuerpo uno de Cristo en cuanto que él mismo, y todos los que están en su campo auditivo, se manifiesta en la palabra junto con su razón y los medios de su edificación.»

La unidad pneumática y sacramental posee su garantía visible más fidedigna en la autoridad que el Apóstol tiene frente a la comunidad de Corinto. El Apóstol exige también a los Corintios, proteger y cuidar su unidad social contra todos los ataques y alejar de sus filas a todos los enemigos de la unidad (*I Cor.* 5). Por tanto, la unidad predicada en las epístolas paulinas tiene tres grados, que se relacionan estrechamente entre sí y que se exigen y condicionan recíprocamente, de los cuales uno no puede existir sin el otro. Es una unidad en el Espíritu radicada en Cristo; se manifiesta en el culto, sobre todo en la celebración eucarística; tiene su garantía visible en la autoridad apostólica. Es, por tanto, una unidad cristológico-pneumática, cultual-sacramental y jerárquico-autoritaria. Cuando se quiere exponer conceptualmente estos tres grados de unidad, se cae en perplejidad. Pues no hay categorías apropiadas para ello. Tal vez pueda decirse que esa unidad está en el dominio ontológico, o mejor, en el ontológico-espiritual, en lo que hay que observar, sin embargo, que el carácter ontológico no puede ser entendido unilateralmente, ya que la raíz última es personal, a saber, Cristo, el Espíritu por El enviado y el Padre celestial. Es, por tanto, ontológico-personal.

De cualquier modo que se circunscriba conceptualmente la unidad enseñada por San Pablo, jamás sería plenamente reconocida, si sólo se viera en ella su cuño objetivo, pues tiene también carácter moralmente obligatorio. Lo que es regalo del cielo—unión con Cristo, comunidad con el Espíritu, filiación divina—cae en el ámbito de la decisión personal. Todos estos dones no obran naturalmente conforme a las leyes de la biología. Sino que tienen que ser apropiados y guardados por el hombre. Los cristianos son responsables de no caer en contradicción con el divino regalo de la unidad en su vida.

La caridad tiene que ser, según San Pablo, la actitud fundamental de todo hombre que vive en Cristo (*I Cor.* 13). Con ello se significa aquella realización de la vida, en la que se representa el movimiento en que el Padre celestial envió a su Hijo a la historia y lo entregó a la muerte. Esta exigencia es hecha por San Pablo con decisión brusca y seca. Sin la actitud del amor sacrificado nadie puede ser cristiano. Escribe el Apóstol a los Corintos: «Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cisma, antes seáis concordantes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). Un hombre hereje, que signifique un peligro para la unidad debe ser evitado después de una o dos advertencias (*Tit.* 3, 10). La unidad es gracia y responsabilidad a la vez. Es regalo y mandato. Sólo existe en esta sucesión, en este orden, no a la inversa. Y en esta serie no es superfluo ningún elemento.

La doctrina paulina de la unidad de la Iglesia no es herencia de su ambiente helenístico. También en él había altas ideas de la unidad entre los hombres. Los pueblos orientales vivían la unidad en sus monarquías de derecho divino. Pudieron ser entendidas y usadas como germen de la unidad política de todo el mundo. Alejandro y Augusto intentaron realizar la idea de la unidad del mundo. Con su caída se elevó en el mundo la unidad cultural. La doctrina paulina de la unidad se distingue esencialmente tanto de la unidad política como de la cultural, pues es una unidad de fe, que tiene sus raíces en una realidad personal que trasciende radicalmente todo lo terreno, y desemboca en obligaciones ético-religiosas. Aquí se abre una nueva dimensión de la existencia, que era desconocida para el mundo extrabíblico. Cfr. Claude Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Uberlieferung. Ein Versuch.* Trad. al alemán por Fridolin Stier (1956).

c) Según los testimonios de los *Hechos de los Apóstoles*, los primeros cristianos cuidaron y protegieron el celeste regalo de la unidad. Cuando los Apóstoles, después de la Ascensión del Señor, volvieron del monte de los Olivos a Jerusalén, subieron al Cenáculo y se encerraron allí. «Y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como lo habéis visto ir al cielo. Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. Cuando hubieron llegado, subieron al piso alto, en donde permanecían Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. Todos éstos perseveraban unánimes

en la oración, con algunas mujeres, con María la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste» (*Act.* 1, 11-14).

Todavía es más claro el testimonio que dan los *Hechos de los Apóstoles* sobre la vida de los primeros cristianos después de la venida del Espíritu Santo. «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración.

»Se apoderó de todos el temor, a la vista de los muchos prodigios y señales que hacían los apóstoles: y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno. Todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general fervor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos» (*Act.* 2, 42-47). Aquí aparece la unidad litúrgica, especialmente eucarística, la unidad económica y social. La actitud fundamental es la caridad. De la época en que Pedro y Juan fueron interrogados y amonestados, pero puestos de nuevo en libertad por el Sanedrín, se dice: «La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común» (*Act.* 4, 32).

B. Testimonio de los Santos Padres

En la época de los Santos Padres raras veces se habla de la Iglesia sin acentuar su unidad. A los Padres les parece un bien superior, cuyo cuidado y defensa merecen todo esfuerzo. Después de la muerte de los Apóstoles y de la destrucción de Jerusalén la unidad fué conservada por la fidelidad a la *regula fidei* (por ejemplo, San Ignacio, *Escrito a los Filipenses* 5, 1; *Escrito a los Efesios* 6, 1-2; *A los Magnesios* 13, 1; San Policarpo, *Escrito a los Filipenses* 1, 2; 3, 2; 7, 2; San Ireneo, *Adversus haereses*, I, 10, 2; San Hipólito, *Traditio apostolica*; Tertuliano, *De praescriptione haer.* 13; 36, 1-4; 20, 8-9), y por la celebración eucarística. Véase G. Bardy, *La theologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée* (1945).

Pero también en la jerarquía eclesiástica se vió garantizada la unidad. Los obispos de cada Iglesia la vigilan. El obispo de Roma (por ejemplo, San Clemente) se sabe responsable de la unidad de

toda la Iglesia (véase § 172, II, A, 5). Es cierto que sólo más tarde se llegó al pleno desarrollo de esta garantía visible de la unidad. Se dió gran importancia a la sucesión apostólica (véase § 167 c, cap. 3, V, art. 9). Por la unidad se puede distinguir, según los Padres, la verdadera Iglesia de las pseudoiglesias. San Ignacio de Antioquía, San Ireneo de Lyon, San Cipriano y San Agustín dan testimonio especialmente de la unidad de la Iglesia.

Aunque ya antes hemos citado varios textos de San Ignacio que importan para esta cuestión, vamos a citar algunos más. Así se verá mejor la energía con que este teólogo predica la unidad de la Iglesia.

En la carta a los de Trallis (cap. 8) escribe: «Manteneos en la fe y en la caridad y evitad el escándalo. No es que yo haya descubierto algo de eso entre vosotros (lo escribo); más bien quiero preveniros de antemano, amados míos, porque preveo los ataques del demonio. Haced provisión de dulzura y aseguraos de nuevo en la fe, que esto significa la carne del Señor, y en la caridad, que esto significa la Sangre de Jesucristo. Nadie de vosotros debe tener nada contra su prójimo. No deis ningún escándalo a los paganos, para que, por culpa de pocos no caiga en descrédito toda la comunidad de Dios. Pues ¡ay de aquel que es culpable de que por nada algunos blasfemen mi nombre! (Is. 52, 5)» (BKV, 134). Dice otra vez (cap. 11): «Deplorad, por tanto, las malas hierbas que traen frutos mortales; quien los guste, morirá al momento. Pues no son lo que el Padre plantó. Pues si lo fueran, aparecerían como ramas de la Cruz y su fruto sería entonces imperecedero; y por esas ramas os llama a Sí en su Pasión, a vosotros que sois sus miembros. Es imposible que una cabeza nazca sin miembros, ya que Dios promete la unidad, lo que El mismo es» (BKV, 135). En la carta a los de Esmirna dice San Ignacio lo siguiente (cap. 6): «Nadie se deje engañar; hasta los poderes celestiales y la gloria de los ángeles y los dominadores visibles e invisibles tienen que esperar justicia, si no creen en la sangre de Jesucristo. Quien pueda entender, entienda (Mt. 19, 12); a nadie hinche su posición; pues todo es fe y caridad; nada supera a ésta. Aprended a conocer cuán contrarias son a la voluntad de Dios las otras doctrinas sobre la gracia de Jesucristo, que vino hasta nosotros. No se preocupan del amor (al prójimo), ni de las viudas, ni de los huérfanos, ni de los afligidos, ni de los prisioneros, ni de los libertos, ni de los que padecen hambre o sed» (BKV, 149). Y en el capítulo 8 dice: «Sed uno con el obispo. Todos vosotros debéis obedecer al obispo como Jesucristo al Padre, y también al colegio de presbíteros como a los Apóstoles; y honrad a los diáconos como institución de Dios. Nadie haga sin el obispo nada que importe a la Iglesia. Que sólo vale como legal la eucaristía realizada bajo el obispo o por los encargados por él. Donde aparezca el obispo, esté allí el pueblo, lo mismo que donde está Cristo allí está la Iglesia católica. Sin el obispo no se puede discutir ni celebrar la Eucaristía; pero todo lo que a él le parezca bien, es también agradable a Dios, para que todo lo que ocurra sea seguro y legal» (BKV, 150).

San Ireneo acentúa la unidad de la verdadera Iglesia de Cristo y de su doctrina frente a las contradicciones y pluralidades de la con-

cepción gnóstica. «Lo mismo que el sol es uno y el mismo en todo el mundo, así el mensaje de la verdad llega a todas partes e ilumina a los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad» (*Contra las herejías* I, 10, 2). La fe unitaria es, según él, conservada y profesada por las reglas y símbolos de fe compuestos para las profesiones públicas (*Ib.* I, 10, 1; III, 4, 2; véase también Tertuliano, *De praescriptione haer.*, 1-3; *De virginibus velatis*; *Adversus Praexean*, 2). Cuando en Cartago y Roma irrumpieron las escisiones, San Cipriano escribió una monografía sobre la unidad de la Iglesia. Era la primera en su género.

En ella explica: «El Señor dijo a Pedro: yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos y lo que atares en la tierra será atado en el cielo y lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo (*Mt.* 16, 18 y s.). Y de nuevo, después de su Resurrección le dijo: apacienta mis ovejas (*Jo.* 21, 15). Sobre él sólo edifica su Iglesia, y le encomienda apacentar sus ovejas.

»Aunque después de su Resurrección concede a todos los Apóstoles el mismo poder y dice: Como el Padre me envió así os envío yo a vosotros. Recibid el Espíritu Santo. A quien perdonáreis los pecados le serán perdonados, a quien se los retuviereis, le serán retenidos (*Jo.* 20, 21 y sig.). Para manifestar claramente la unidad, la instituyó, en virtud de su pleno poder, de forma que el origen de esa unidad derivara de uno sólo. Aunque también los demás apóstoles estaban, como Pedro, pertrechados con la misma participación de honor y poder, el principio parte de la unidad, para que la Iglesia de Cristo se manifestara como una. De esta Iglesia una hace decir el Espíritu Santo al Señor en el *Cantar de los Cantares*: sólo una es mi paloma, mi virgen, predilecta de la madre, elegida de la madre (6, 8). Quien no se mantiene en esta unidad, ¿cómo puede creer que posee con seguridad la fe? Quien resiste a la Iglesia y se le opone, ¿cómo puede creer confiadamente que está todavía en la Iglesia? De modo igual enseñó también en otro tiempo el bienaventurado apóstol San Pablo; él habló del misterio de la Iglesia con las siguientes palabras: un Cuerpo y un Espíritu, una esperanza de vuestra vocación, una fe, un bautismo, un Dios (*Eph.* 4, 4)» (*La unidad de la Iglesia*, cap. 4). En el capítulo 6 explica: «Tenemos que mantener y defender esta unidad, sobre todo nosotros los obispos, que tenemos la presidencia en la Iglesia... Nadie engañe a la comunidad de hermanos con una mentira, nadie deforme la verdad de la fe con una deformación infiel. El oficio episcopal es uno solo; de él participan los individuos que respetuosamente observan la unidad. También la santa Iglesia es sólo una, que extiende ampliamente con su abundante crecimiento. Lo mismo que el sol tiene muchos rayos pero una sola luz, y el árbol tiene muchas ramas pero un tronco único al que profundas raíces dan posición fija, y lo mismo que de una fuente saltan muchos arroyos, así la unidad es conservada en el origen, aunque parezca que de ella brota una pluralidad en rica abundancia. Si un rayo se aparta del cuerpo del sol, la unidad de la luz no sufre partición. Pero se arranca

del árbol una rama, y la arrancada no volverá a poder nacer. Divide al arroyo de la fuente y, separado, pronto se secará. Y así también la Iglesia del Señor, inundada de luz, envía sus rayos a todo el mundo. A pesar de ello es sólo una luz que se extiende hacia todas partes. Pero la unidad de su Cuerpo no se divide. Sus ramas se extienden con rica abundancia sobre toda la tierra, deja brotar de sí continuamente caudalosos arroyos. Sin embargo, hay sólo una Cabeza, sólo un origen, sólo una madre, rica en descendencia. De su seno nacimos, con su leche somos alimentados, con su Espíritu somos vivificados... Y alguno cree todavía, que esta unidad, proveniente de la fuerza y virtud divina, referida a los misterios celestiales, puede ser destruída y dividida por la escisión de opiniones opuestas. Quien no mantiene esta unidad, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no mantiene la vida y la salvación.»

Tanto San Cipriano como Optatus de Mileve (*De schismate Donatistarum* II, 2 y sig.) y San Jerónimo (*Adversus Iovinianum* I, 26) fundamentan la unidad contra la división y desgarramiento en las diócesis con la doctrina del Primado del papa romano.

Quien con más fuerza predica la unidad de la Iglesia es San Agustín (véase los textos en el § 169 a, cap. 3). Herejía y cisma destruyen la Iglesia. Las herejías desgarran la túnica de Cristo. A tal cosa no se atrevieron siquiera los que mataron al Señor. La raíz de todas las herejías es la impaciencia y el orgullo. Dice una vez el Padre de la Iglesia: «Fijémonos en qué significa aquella túnica inconsútil, que no dividieron ni los que mataron al Señor, sino que la echaron a suertes por ver a quien le tocaba. Pero los sacramentos de Cristo pueden ser divididos por muchos herejes; ninguno de buena fe desgarró o divide la caridad de Cristo, sino que quien pertenece en la luz a la suerte de los santos, la posee como propia, porque ama espiritualmente la unidad» (*Sermones*, edit. por G. Morin (*Miscellanea Agostiniana* I, Roma 1930), 21, 451 y sig.). Dice otra vez: «Hay débiles que no son capaces de alimentos sólidos; quieren alargarse hasta lo que no pueden entender y si creen que de algún modo han atrapado o entendido cualquier cosa, que en realidad no captaron, se ensoberbecen de ello y están orgullosos; se muestran a sí mismos como sabios. Y esto sucede a todos los herejes, que, como eran carnales y terrenos, defendieron sus torcidas opiniones, cuya falsedad no fueron capaces de ver, y así fueron excluídos de la Iglesia católica» (*In Ps.* 130, 9; PL 37, 1710). «Tropieza entre los malos, quien no espera en Dios, por eso ocurrió que se formaron escisiones de fe. Se hicieron impacientes entre los malos, porque en verdad ellos eran peores, y no querían ser buenos entre los malos. ¡Ah! si fueran trigo, soportarían las granzas en la era hasta la época

de la bielta. Pero como son granzas se levantó un viento antes de la bielta y arrastró de la era las granzas y las lanzó a los zarzales. Hay granzas allí pero ¿es sólo trigo todo lo que queda? Antes de la bielta vuelan las granzas sólo, pero quedan trigo y granzas» (*In Ps. 25, 6; PL 36, 191 y s.*). En los *Sermones* (edit. por A. Mai, en: G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, 12, 286-287) está el siguiente texto: «Hermanos, porque somos cristianos católicos, corremos por este camino de la Iglesia una de Dios, como está profetizado en las Sagradas Escrituras; pues Dios no quiso esconderse, para que nadie pueda disculparse: fué prometido llenando el mundo y se ha mostrado llenando el mundo. No pueden preocuparnos los innumerables cismas y sectas: nos preocuparía que no existieran porque también están profetizados. Todos, hayan permanecido en la Iglesia o estén fuera, testifican el Evangelio. ¿Qué quiero decir con ello? Dan testimonio de que es verdadero todo lo dicho en el Evangelio. Pues, ¿cómo está la Iglesia prometida entre los paganos? Como una, fundada sobre la roca, contra la que no prevalecerán las puertas del infierno. Las puertas del infierno son la entrada en el pecado: «El sueldo del pecado es la muerte» (*Rom. 6, 23*) y la muerte conduce al infierno. ¿Y qué es la entrada al pecado? Pregunta a la Escritura. «El comienzo de todo pecado es el orgullo» (*Ecl. 10, 5*); y si el orgullo es el comienzo del pecado el orgullo es la puerta del infierno. Y ahora reflexiona, ¿qué es lo que ha dado a luz a todas las herejías? No encontrarías otra madre que el orgullo. Pues cuando los hombres se hacen importantes, cuando se canonizan a sí mismos, cuando atraen las multitudes y quieren apartarse de Cristo, no han fundado útiles herejías y provechosos cismas más que por el orgullo. Pero como la Iglesia católica no puede ser vencida por todos esos cismas y herejías, es decir, por esos hijos del orgullo, fué profetizado: las puertas del infierno no prevalecerán contra ellas» (Urs von Balthasar, *o. c.*, 308 y sig.). Sobre la pérdida de la salvación que acarrea la separación de la Iglesia, según San Agustín, véase § 171, III, 3). Véanse otros testimonios de los Santos Padres en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (1943), 44 y sigs.

3. Factores de unidad

Podemos distinguir dos grupos de factores unificadores: uno pneumático-personal y otro jerárquico-oficial.

A. Factores pneumáticos-personales

Vamos a explicar el primer grupo. De nuevo podemos verlo desde dos perspectivas: desde Dios y desde el hombre o, en cierto modo, desde arriba y desde abajo.

a) La fuerza de unidad más importante, la decisiva y fundamental es Dios que proyecta y funda la Iglesia, Dios que por medio de Cristo en el Espíritu Santo la realizó y realiza continuamente como una comunidad concorde en sí. La acción de Dios es la más eficaz creadora de unidad porque Cristo es no sólo fundador de la Iglesia, sino Cabeza suya, y ella es su Cuerpo, y porque el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia. Los bautizados en Cristo están tan estrechamente unidos a él, que forman una familia en Cristo. Son hermanos. Así son llamados innumerables veces en la Escritura, sobre todo en las *Epístolas de San Pablo*, en la literatura cristiana antigua y en la liturgia. La razón es que Dios es Padre común de todos (*Rom.* 8, 15). Clemente de Alejandría dice: «Os llamamos hermanos, porque habéis renacido por el mismo Verbo» (*Stromata*, lib. 2, cap. 9). Tertuliano (*Apologética*, cap. 39) justifica esta designación frente a los paganos con la razón de que reconocemos un solo Padre, hemos bebido un solo Espíritu de santidad, hemos nacido de un solo seno a la luz de la verdad, a la fraternidad. Pero la unidad es todavía más real. Los cristianos son justamente «uno solo». San Pablo escribe a los Efesios: «Mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estábais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada

de Dios en el Espíritu» (*Eph.* 2, 13-22). Y a los Gálatas: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (*Gal.* 3, 26-28). Los bautizados forman como una sola persona. La unidad no es obrada meramente por una cualidad (accidental) que configura y acuña a los individuos y es inseparable de ellos y por la cual están recíprocamente ordenados—que es lo que ocurre en los órdenes comunitarios naturales; hay también una cualidad que une a los bautizados en comunidad, pero tiene carácter sobrenatural. Es la estructura de Cristo y la gracia santificante. Pero la unidad de la Iglesia está más viva, concreta e intensamente fundada en Cristo crucificado y resucitado.

Cristo une a los bautizados consigo mismo por medio del Espíritu Santo. Este es el vínculo que todo lo abarca y ata, que reúne en unidad tanto a Cristo con los creyentes, como a los creyentes entre sí. Esta es una forma única de comunidad, de la que jamás habrá semejante. San Cipriano piensa en Cristo como fundamento de unidad cuando dice: «Como habita en nosotros uno y el mismo Señor, nos une y anuda a todos los suyos con el vínculo de la unidad» (*Unidad de la Iglesia*). Orígenes piensa en el Espíritu Santo: «De la plenitud del Espíritu Santo es derramada en los corazones la abundancia de la caridad, de forma que por los dones del Espíritu Santo se cumplen aquellas palabras del Señor: como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así deben estar ellos en nosotros, a saber por la plenitud de la caridad que es dada por el Espíritu Santo» (*Comentario de la Epístola a los Romanos*, 4, 9). Muchos textos más en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, 50 y siguientes.

b) Al movimiento de arriba corresponde el de abajo. Santo Tomás ve la unidad de la Iglesia sobre todo en la fe, esperanza y caridad comunes a todos los miembros de la Iglesia (*Explicación del Símbolo de los Apóstoles*, art. a). En la realización de las tres virtudes teologales el hombre capta el regalo de la gracia que le concede el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, capta incluso a Jesucristo mismo.

aa) En la fe se entrega al Señor y afirma sus palabras y su obra. La fe cumple su función unificadora tanto por su realización

subjetiva (*fides qua creditur*) cuanto por su contenido objetivo (*fides quae creditur*). Por su realización objetiva, en tanto que todo creyente hace la entrega Cristo; en su contenido objetivo, porque es a Cristo y su palabra a quienes el creyente está vinculado. Como el contenido objetivo de la fe está sustraído a todo capricho humano, le compete en mayor grado la función unificadora. Según *I Cor. 1, 10* todos creen lo mismo en el corazón y lo confiesan con la boca. El cardenal Juan de Torquemada, O. P., llama la atención sobre que, según San Jerónimo la fe en los mismos contenidos hace que la Iglesia de la ciudad de Roma no sea distinta de las demás del mundo, de la de las Galias o de la de Britania; pues Africa y Persia, el Oriente, India y todos los pueblos bárbaros rezan al mismo Cristo y se dirigen por la misma *regula fidei* (Karl Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan Torquemada, O. P.* (1955), 59).

Sin embargo, con la referencia al mismo contenido objetivo de fe podría no haber sido dicho todavía lo decisivo. Lo decisivo está en que los creyentes realizan y cumplen su fe a partir de uno y el mismo principio formal. El principio formal de la fe es la predicación de la Revelación por la Iglesia, o más en concreto, por el oficio magisterial. El creyente cree por la palabra que oye de boca de la Iglesia. La fe viene del oído (*Rom. 10, 17*). En razón del mismo principio formal de la fe hay también unidad en la fe, cuando los creyentes no captan, conocen o entienden con la misma claridad y profundidad todos los contenidos de la fe, pues en la disposición de aceptar lo que la Iglesia propone creer, la unidad está también fundada, cuando los contenidos son creídos no explícita, sino implícitamente. Y a la inversa: la desunión en el principio formal de la fe es la razón más honda de la desunión en todo. Seguirá existiendo incluso si se produjera una amplia unanimidad respecto a los contenidos objetivos de la fe. Por eso la separación en la fe no podrá ser curada mientras no sea reconocida la Iglesia como intérprete y cuidadora de la Revelación.

La desunión se recrudece sin duda, si también hay oposiciones profundas en el contenido objetivo de la fe. Choca sobre todo con la unidad de la fe enseñada por la Sagrada Escritura la opinión de que basta afirmar los llamados artículos fundamentales, mientras que puede haber diversidad de opiniones en los artículos no fundamentales. En la vida concreta de las Confesiones cristianas esta tesis fracasa ya en el hecho de que a duras penas se puede indicar los

artículos fundamentales en que coinciden los grupos no católicos. Pues la oposición de ideas afecta incluso a la divinidad de Jesucristo y al sentido de su obra salvadora. Hay que decir incluso que de la discorde Cristología nace la eclesiología dispar y desunida.

Para la unidad en la fe tiene una importancia especial la Sagrada Escritura. El Espíritu Santo, al inspirar al autor de la Sagrada Escritura, dió testimonio de Cristo, vinculando la Revelación y su predicación a la palabra escrita. También esta su actividad es una función de la vivificación de la Iglesia que le atribuyen la Escritura misma y la Tradición oral. Y así la Sagrada Escritura tiene para la Iglesia la significación de un principio de vida, de un principio de existencia incluso. La vinculación a la Sagrada Escritura por el Espíritu Santo significa para la Iglesia tanto como vivir del Espíritu Santo mismo. Si intentara liberarse de esa vinculación, se alejaría de su principio vital, es decir, moriría. Mientras quiera seguir viviendo tiene que mantenerse en su principio vital. Debe penetrar cada vez más hondo en la vida que el Espíritu Santo le ha regalado por medio de la Escritura, debe, por tanto, entender la Escritura cada vez con más profundidad. Ello conduce a un desarrollo de lo muchas veces sólo implícitamente dado en la Escritura. La Iglesia tiene, por tanto, que interpretar y predicar la Escritura que el Espíritu Santo le ha regalado. Y viceversa: en su predicación tiene que vincularse a la Escritura. La Revelación testificada por el Espíritu Santo en la Escritura sólo es perceptible y audible en cuanto Revelación en la *vox viva* de la Iglesia, no en la letra muerta de la palabra escrita. El Cristianismo no es una religión libresca, sino fe viva nacida de la palabra viva. El «sí» creyente a Cristo, que viene del oído, se convierte, por tanto, en un «sí» creyente a la Revelación testificada por el Espíritu Santo en la Escritura, interpretada, desarrollada y predicada por la Iglesia.

La ciencia teológica tiene aquí una importante tarea que cumplir haciendo el trabajo científico previo y ofreciendo fundamento científico a la predicación eclesiástica.

La fe vinculada a la Escritura sólo puede cumplir su función unificadora, si la Escritura misma es unitaria. En la actual teología protestante se duda muchas veces de la unidad de la Escritura. La Escritura contendría contradicciones insolubles. Así daría testimonio, por ejemplo, de que hubo comunidades con celebración eucarística y otras que no la celebraban. Sería tarea del examen científico comprobar qué era lo dado originalmente, es decir, qué es

lo que proviene de Cristo mismo, y qué es lo añadido, lo que formaron las comunidades. La interpretación de la Escritura se pone así en manos de la filología e investigación histórica. El hecho de la inspiración es vaciado de contenido. En la teología de la desmitologización (Bultmann) la Escritura es despojada de su contenido doctrinal. Dice Bultmann (*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1929), 40): «¿Qué fué, por tanto, revelado? Absolutamente nada, si la cuestión por la Revelación pregunta por doctrinas, por doctrinas a las que ningún hombre hubiera podido llegar, por misterios, que—si son comunicados—son sabidos de una vez para siempre. Pero todo, en cuanto que al hombre se le han abierto los ojos sobre sí mismo y puede de nuevo entenderse a sí mismo.» Aquí es proclamada, sin duda, una unidad de la Escritura, pero es la unidad de la autocomprensión humana, que no necesita ninguna doctrina divina. Pero esta interpretación contradice a la Sagrada Escritura misma, que nos testifica contenidos doctrinales divinos. Hablaremos más extensamente sobre esto en la sección III. Véase sobre todo Jos. Ternus, *Einheit der Schrift und biblische Anthropologie*, en: «Scholastik» 32 (1957), 346-372. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, en: ZKTh 78 (1956), 137 y sgs.; J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht-geschriebenen Traditionen*, en: «Die mündliche Überlieferung», edit. por M. Schmaus (1957). Contra la unidad del canon véase, por ejemplo, E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, en: «Evang. Theol.» 11 (1951-52).

La unidad de la Iglesia obrada por la fe experimenta una especial realización en el sacramento de la fe, el bautismo. El cardenal Torquemada († 1468) y el teólogo agustino Jacobo de Viterbo († 1308) acentúan en sus análisis de la unidad de la Iglesia, que en el bautismo todos reciben la misma riqueza de gracia. Juan de Ragusa († 1443) añade que al sujeto del bautismo le es imprimido un carácter, que lo distingue de los no bautizados y lo une con los demás bautizados (véase K. Binder, *o. c.* 61).

bb) La segunda virtud teologal creadora de unidad es la esperanza. Todos los pertenecientes a la Iglesia esperan en lo mismo. En la esperanza todos alargan las manos hacia Cristo venidero. En ella se saben comunidad ambulante que peregrina hacia la comunidad de la plenitud. Todos se apoyan en la conciencia de que aquí

no hay puestos fijos y, por eso, buscan los futuros. Véase vol. V, § 193.

cc) Lo que con más intensidad junta a los creyentes en unidad es la caridad, que es el vínculo de la paz. En ella se manifiesta la actividad del Espíritu Santo con especial claridad; pues El es la revelación intradivina de la caridad. El es, según San Agustín, el vínculo que une al Padre y al Hijo en común intercambio vital. Lo que el Espíritu Santo obra en el cielo lo obra también analógicamente en la tierra: la unidad de los cristianos conforme al prototipo de la unidad en el Padre y el Hijo. Según Jacobo de Viterbo la Iglesia tiene su vida por la caridad, el Espíritu Santo, y con la vida tiene el ser, y con el ser el ser-una; pues ser y ser-uno proceden siempre, según él, del mismo principio.

La caridad en cuanto virtud teologal se realiza de dos modos: cultual-sacramentalmente e histórico-moralmente. Su realización cultual-sacramental ocurre en la Eucaristía. Sobre ello ya hemos dicho lo más importante (véase § 169 a, cap. 3, 2, b).

Algunos textos de San Agustín aclararán más el problema. En la *Ciudad de Dios* (10, 5 y sig.) elabora San Agustín la función unificadora de la Eucaristía de la manera siguiente: «También en estas palabras proféticas (*Mig.* 6, 6-8) se mantienen separadas dos cosas, el sacrificio en cuanto tal y lo significado por él. Y está claramente dicho, que Dios no pide el sacrificio en cuanto tal, sino el sacrificio significado por el sacrificio externo. En la epístola dirigida a los Hebreos se dice (*Hebr.* 13, 16): no olvidéis hacer el bien y ser comunicativos, pues por tal sacrificio se complace a Dios. Por tanto, si está escrito: misericordia quiero y no sacrificios (*Os.* 6, 6) hay que comprenderlo en el sentido de que un sacrificio es puesto por encima de otro; pues lo que es llamado sacrificio en el común lenguaje al uso es sólo un signo del verdadero sacrificio. Pero el verdadero sacrificio es la misericordia: por eso se dice, como acabo de citar: pues por tal sacrificio se complace a Dios. Todos los múltiples preceptos divinos sobre el sacrificio en el servicio del Tabernáculo o del Templo se refieren, según eso, significativa y alusivamente al amor a Dios y al prójimo. Pues «de estos dos mandamientos—se dice (*Mt.* 22, 40)—penden toda la ley y los profetas».

»En consecuencia, es un verdadero sacrificio toda obra con que logremos ponernos en santa comunidad con Dios, con otras palabras, toda obra que esté puesta en relación con el bien que es capaz de hacernos verdaderamente bienaventurados. Por tanto, tampoco la misericordia con los prójimos sería un sacrificio, si no se ejercitara por amor de Dios. Pues el sacrificio, aunque parta de un hombre o sea ofrecido por él, es algo referente a la divinidad, por lo cual también los antiguos latinos hablaron de *sacrificium*. Y el hombre mismo según esto, cuando está consagrado por el nombre de Dios y dedicado a Dios, es un sacrificio en cuanto que muere al mundo

para vivir por Dios. Pues también esto es un acto de misericordia, de la misericordia que cada uno ejercita consigo mismo. Por eso se dice en la Sagrada Escritura: ten misericordia de tu alma buscando agradar a Dios (*Ecles. 30, 24*). Igualmente es un sacrificio contener nuestro cuerpo con templanza y disciplina, en cuanto que lo hacemos como es nuestra obligación por Dios, de forma que no entregamos nuestros miembros al pecado como instrumento de la injusticia, sino a Dios como instrumentos de la justicia (cfr. *Rom. 6, 13*). Pues a ello nos amonesta el Apóstol cuando dice: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional» (*Rom. 12, 1*). Por tanto, si hasta el cuerpo, que es inferior al alma y es usado por ella como una especie de servidor o instrumento, es un don sacrificial, si su uso bueno y auténtico es puesto en relación con Dios, ¡cuánto más lo será el alma cuando se entrega a Dios, para, encendida por el fuego de su caridad, apartarse del deseo mundano y configurarse mediante la entrega a El como según la forma invariable, agradable a El por lo que recibe en sí de su belleza! Es lo que piensa el Apóstol cuando sigue: «Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (*Rom. 12, 2*). Ahora bien, como el verdadero sacrificio consiste en las obras de misericordia tanto para con nosotros como para con los prójimos, que estén relacionadas con Dios, y como las obras de misericordia siempre persiguen el fin de librarnos de la desventuranza, y, según ello, el fin de ser felices (y el bien que puede hacernos felices sólo puede ser aquel del que está escrito: para mí el bien supremo es depender de Dios [*Ps. 72, 28*]), resulta sin más que toda la comunidad salvada, es decir, la reunión y comunidad de los santos es ofrecida a Dios como un sacrificio todo abarcador por el Sumo Sacerdote, que por su parte también se ofreció por nosotros en su Pasión en figura de siervo, para que fuéramos el Cuerpo de una Cabeza tan glorificada. Pues ofreció esa figura de siervo, en ella fué ofrecido, porque en ella es mediador, en ella es sacerdote y sacrificio a la vez. Por eso el Apóstol continúa después de habernos amonestado a que convirtamos nuestro cuerpo en un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, en nuestro don razonable y a que nos asemejemos a este mundo sino que nos transformemos en la renovación de nuestro sentido, para probar qué es la voluntad de Dios, que es bueno, agradable y perfecto. A continuación, pues, de esta advertencia, continúa: «Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fué dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe» (*Rom. 12, 3-6*).

En la Homilía 26 sobre el Evangelio de San Juan explica San Agustín (núms. 15-17): «Y a la pregunta de cómo el Señor puede dar a comer su carne, los contrincantes no reciben una respuesta inmediata, sino que se les dice: en verdad, en verdad, os digo, quienes no comieren la carne del Hijo del hombre y no bebieren su sangre, no tendrán vida en sí. Cómo se

come y en qué consiste el modo y manera de comer este pan, no lo sabéis vosotros; sin embargo, «quienes no coman la carne del Hijo del hombre y no beban su sangre, no tendrán vida en sí». Lo dice, naturalmente, a seres vivos, no a cadáveres. Por eso añadió, para que no pensarán en esta vida y disputaran sobre ello: «quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna». Por tanto, no la tiene quien no come este pan y no bebe esta sangre; pues los hombres pueden tener la vida temporal sin lo mismo, pero de ninguna manera pueden tener la vida eterna. Por tanto, quien no come su carne y no bebe su sangre, no tiene la vida en sí, y quien come su carne y bebe su sangre, tiene la vida. Pero dos veces añadió «eterna». No ocurre lo mismo con el alimento que tomamos para mantenimiento de la vida temporal. Pues quien no lo toma, no vivirá, y, sin embargo, quien lo toma tampoco vivirá. Pues puede ocurrir que muchos que lo toman, mueran por edad, enfermedad o por cualquier accidente. Pero es distinto con este alimento y bebida, es decir, con el cuerpo y sangre del Señor. Pues los que no lo toman no tienen vida, y en verdad la eterna. Bajo esta comida y bajo esta bebida quiere, por tanto, que se entienda la comunidad del Cuerpo y de sus miembros, es decir, la santa Iglesia en sus santos y creyentes predestinados, llamados, justificados y glorificados. De ello lo primero ya ha ocurrido, a saber la predestinación; lo segundo y tercero ha ocurrido, ocurre y ocurrirá, a saber la vocación y justificación; pero lo cuarto es esperado, sin embargo, sólo existirá en realidad en el futuro a saber, la glorificación. El sacramento de estas cosas, es decir, la unidad del cuerpo y sangre de Cristo es preparado, en unos sitios diariamente y en otros ciertos días, y es tomado de la mesa del Señor, por unos para vida, por otros para muerte; pero la cosa misma, representada sacramentalmente, es salvación para todos los hombres, para nadie condenación, sea quien sea el que participe de ella.

Pero para que no creyeran, que en esta comida y en esta bebida se prometía la vida eterna de forma que quien los tomara no moría ya jamás ni siquiera según el cuerpo, se dignó salir al paso de tal idea. Pues cuando había dicho: «quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» añadió inmediatamente después: «y yo lo resucitaré el último día», de forma que, mientras tanto, según el espíritu tiene la vida eterna en el descanso que abarca a los espíritus de los santos, pero respecto al cuerpo tampoco pierde la vida eterna, pero empezará a tenerla el último día.

«Pues mi carne—dijo—es verdaderamente una comida y mi sangre es verdaderamente una bebida.» Pues los hombres por la comida y bebida intentan no pasar hambre ni sed, pero eso sólo lo logran de verdad esta comida y esta bebida que hacen inmortal e incorruptible a quienes las prueban, es decir, la comunidad de los santos en la que habrá paz plena y perfecta unidad. Por eso, como otros varones de Dios han entendido antes de nosotros (San Cipriano, *Carta* 63; 76), nuestro Señor Jesucristo ha representado su cuerpo y su sangre en cosas que han sido unificadas de una pluralidad de cosas. Pues lo uno se hace uno de muchos granos, lo otro confluye en unidad desde muchas uvas.»

La eucaristía aparece, por tanto, como un factor unificador de la máxima importancia. Lo es de dos modos: por una parte, en

cuanto que Cristo en la eucaristía regala su propia muerte a la Iglesia, la muerte en que se ofreció al Padre, y por otra, en cuanto que la Iglesia acepta el regalo de su Señor, entrando en su sacrificio y ofreciéndose a sí misma por medio de él y con él. Como la Iglesia vive de la Cruz y Resurrección de Cristo, el acto en que celebre el sacrificio de Cristo como propio es el centro desde el cual existe. Toda la Iglesia se reúne en torno a ese centro. Y a la vez en cada celebración del sacrificio se intensifica su pertenencia a la cruz y resurrección de Cristo. Y así la celebración del sacrificio es a la vez expresión y fundamento de su unidad. Especialmente la comunión, participación perfecta del sacrificio de Cristo, funda y profundiza continuamente la unidad (cfr. sobre esto el vol. VI, § 259).

B. Factores jerárquicos-oficiales

Los factores de unidad estudiados hasta ahora están más en la esfera interior que en la externa, aunque penetran hasta la esfera externa y en cierto sentido no pueden existir sin formas visibles. Según el testimonio de la Escritura, a la Iglesia en cuanto comunidad visible y jerárquicamente organizada le compete también una unidad visible en sentido propio y formal.

a) Como hemos visto, tanto León XIII como Pío XII ven en la constitución primacial y en la constitución episcopal de la Iglesia la garantía más fidedigna de la unidad. En la Antigüedad fueron sobre todo Optatus de Mileve, San Jerónimo y San Agustín, quienes reconocieron en el papado el fundamento de la unidad de la Iglesia. San Cipriano piensa todavía más en la unidad de los obispos entre sí. Pero Optatus vió que ni la unidad místico-pneumática del culto, ni la del obispo, pueden preservar de escisiones. En aquel tiempo un altar estaba contra otro altar y una sede episcopal contra otra. La unidad sólo está garantizada en último término en los papas. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, en reflexiones características, fundan la unidad de la Iglesia en el papa.

El papa en cuanto cabeza visible de la Iglesia es el cuidador y guardián de la unidad y de la comunidad. Como es en el sentido más alto y concentrado el instrumento de la actuación de Cristo en el Espíritu Santo, se puede decir que Cristo, Cabeza de la Iglesia,

se hace visible en él de manera especial. El es el Cristo hecho visible en toda la Iglesia. Es *caput secundarium*, mientras Cristo es *caput principale*, como dice Torquemada. Es el padre espiritual común de todos los cristianos. Si la Iglesia es Cristo manifestándose, tal situación aparece en el papa con la máxima claridad (véase § 172, II, A).

b) La unidad de la Iglesia está también anclada en los centros unificadores subordinados, de que consta la Iglesia: en los obispos. Lo mismo que el papa es fundamento, guardián y garantía de la unidad en la Iglesia total, el obispo lo es en la comunidad parcial que llamamos diócesis. Su significación para la unidad no consiste primariamente en que preside un gran cuerpo administrativo y tiene que mandar en cosas espirituales, sino en que, en cuanto padre espiritual de su diócesis, produce, cuida y protege la vida sobrenatural. Ello ocurre sobre todo en la administración del sacramento del orden, es decir, porque concede a otros bautizados la capacitación interior para engendrar, mediante la administración de sacramentos por su parte, vida divina nueva; pero también por el ejercicio del poder eclesiástico, por el ejercicio del poder disciplinar. San Pablo apunta a ello, cuando escribe a los Corintios: «Aunque tuvierais diez mil pedagogos en Cristo, no tenéis, sin embargo, varios padres; pues yo os he engendrado en Jesucristo por el Evangelio.» Se considera como padre espiritual, y a los ganados por él para Cristo los considera hijos suyos (*II Cor.* 6, 13; 12, 14; *Gal.* 4, 19; *I Thess.* 2, 7; 2, 11; *Phil.* 2, 22; *Filem.* 10). De acuerdo con esta designación de la actividad el apóstol, los obispos son llamados en la época siguiente «padres». En los siglos III y IV este tratamiento íntimo y familiar del obispo es común y popular. En cada ciudad se juntó una comunidad en torno al obispo. Formaba con él no una mera ciudad administrativa, sino una comunidad viviente. Cada ciudad comprendía sólo una comunidad cristiana y, en consecuencia, tenía sólo un jefe, una cabeza, sólo un maestro, un templo, una casa de Dios, una liturgia, un sacrificio, una oración. Ayudado por los sacerdotes y diáconos el obispo lo era todo en su Iglesia. Producía la unión con los Apóstoles; mantenía la Tradición y autoridad de la Iglesia; sólo él estaba capacitado para explicar la doctrina católica y gobernar la comunidad de los fieles, sólo él celebraba el sacrificio (cfr. Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft*. 1924, 30 y sig.). Desde el principio oímos muchas voces que exigen

la unidad con el obispo. Ya hemos oído a San Clemente de Roma y a San Ignacio. Lo mismo encontramos en San Ireneo, Tertuliano y San Cipriano. Según San Cipriano sólo hay una Iglesia porque sólo hay un oficio episcopal. La unidad del oficio episcopal atestigua la unidad de la Iglesia (*Carta 55, 24*). A Florentinus Puppianus que le envió una carta agresiva y sarcástica le escribe: «Sólo el pueblo unido con el obispo y el rebaño que depende de sus pastores constituye la Iglesia. Debes saber, por tanto: el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo, y si uno no está con el obispo, tampoco está en la Iglesia; pero adulan en vano quienes se acercan caudelosamente sin tener paz con los sacerdotes de Dios, y se imaginan secretamente que tienen comunidad con unos pocos; pues la Iglesia católica y una no está dividida ni tiene escisiones, sino íntimamente unida y juntada por el vínculo de los obispos estrechamente relacionados entre sí» (*Carta 66, 8; BKV II, 288*).

Mölher describe así la idea de los obispos en cuanto centros unificadores de las comunidades, puestos por el Espíritu Santo: «Todos los creyentes, tan pronto como se ha despertado en ellos el santo principio configurador se sienten relacionados unos con otros y tendiendo a la unificación de forma que no sienten satisfechos estos movimientos interiores hasta que no los ven expresados en una imagen. El obispo es, por tanto, la unificación visualizada de los creyentes en un lugar determinado, el amor personal de los mismos entre sí, la manifestación y centro vivo de la disposición de ánimo cristiana tendente hacia la unificación, y, como ésta es continuamente visible en el obispo, la caridad misma de los cristianos llegada a la conciencia, y el medio de mantenerla. En Clemente de Roma, que tuvo que apaciguar una comunidad; en Ignacio, que temía las escisiones; en Cipriano, que luchó con hombres orgullosos y egoístas, aparece a la base por todas partes la idea de que la unión en torno a un obispo es expresión del amor recíproco de todos. Por eso la comunidad de los fieles entre sí es medida por su unión con el obispo y el amor de los fieles a Cristo es el modelo primero de esa unión, y tal unión es, por tanto, imagen y copia de aquel amor. En este contexto de ideas para Ignacio el obispo es el antitipo de Cristo, y los obispos son llamados por él representantes de Cristo. Como el obispo es la caridad personificada de la comunidad y el centro de todos, quien está unido con él está también en comunidad con todos, y quien está separado de él está privado de la comunidad con los demás, está apartado de la Iglesia. La Iglesia está, por tanto, en el obispo y el obispo en la Iglesia. Por tanto, este centro es tan necesario, que sin él es impensable la unión de la comunidad, y el concepto de una Iglesia se define como un solo pueblo unido en un obispo. Dos obispos en una comunidad son, pues, algo tan imposible como dos centros en un círculo: uno de los dos no sería centro. En cuanto que en él se une, como en el centro de todos, lo cristiano de todos, lo expresa y es su órgano. Por eso no es posible sin él un acto religioso comunitario; él es el maestro público y ordinario (y aquí volvemos

a encontrar bellamente expresada la intuición fundamental de la Iglesia: ¿quién podría predicar la verdad mejor que la imagen de la caridad?), pues la doctrina apostólica dada a la comunidad está en él con la máxima plenitud; él expresa los movimientos religiosos de todos, su oración a Dios ante la comunidad es la oración de todos. Como la comunidad está en él y él en ella se dice que el poder de llaves ha sido dado a la comunidad y al obispo que es quien ejerce el poder concedido por Dios a la Iglesia; pero esto no significa otra cosa que los pecados son perdonados por la caridad. El pecado separa; su perdón implica una reunificación que sale del corazón: en el obispo, imagen de la caridad de todos, ocurre la reconciliación con todos; y Cristo da por bueno y bendice lo que ocurre del mismo modo que El obró. En cuanto imagen de la caridad de la comunidad, en cuanto testimonio el más bello de ella, es, por tanto, modelo de todas las virtudes cristianas (*I Pet. 5, 1-3*). A él, el ideal, el modelo de la comunidad, su floración más bella, deben mirar todos, y quien vea su vida debe volver a Cristo con renovada animación. Su palabra es una corriente de vida interior; sus esperanzas revelan una riqueza inagotable de gracia divina. Es, por tanto, el padre, el esposo de la Iglesia, el órgano de Cristo que todo lo fecunda y vivifica. Por consiguiente, quien ha cometido un delito grave después del bautismo, es incapaz de este alto destino; no puede ser servidor del altar, y si lo comete siéndolo, no puede seguir. Como el obispo debe representar la caridad de todos en viva imagen, todos tienen que actuar en su elección; todos tienen que dar testimonio de que aventaja a todos en amor a Cristo y en energía para predicarlo; todos tienen que ver en él a aquel que los une a todos, a aquel, que, del mismo modo que representa la caridad de todos, debe tener también el amor de todos. No es más santo que los demás por ser sacerdote, sino que se hizo sacerdote porque era más santo. Quien busca la dignidad episcopal es incapaz de ella; y quien es capaz, no la busca; aquél no siente su carga y agobio, y quien la siente se retrae; se entrega a una llamada superior, no a la suya (a la voz de su orgullo, de su deseo de mandar, etc.). Por todo se prefirió decir, no que el obispo tiene estos o aquellos derechos, sino que le corresponde el cuidado y responsabilidad de toda la comunidad, y su oficio fué llamado servicio y a él servidor de todos» (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, editado, prologado y comentado por Jos. Geiselman (1957), 178-182). Cuando se enfrió el amor «el obispo no resultó de la suprema actividad del amor que une y actúa en todos los fieles, sino que se relacionó cada vez más con la comunidad, como la ley con el hombre cuya disposición de ánimo es débil y no santa. La ley manda ahora lo que es contrario al hombre, lo que le repugna; el obispo entró cada vez más en una posición, en que tuvo que hacer e indicar lo que debía ser y hacerse, más que expresar en su existencia lo que era. La comunidad y el obispo se fueron apartando mutuamente y aparecieron en cierto modo como queriendo cosas distintas; en él tenía que hablar el Cristianismo a gentes que querían convertirse al Cristianismo por vez primera; otros tiempos, anteriores y más santos, le habían constituido en imagen comunitaria de todos, para que ahora hablara de nuevo a todos y los configurara; para que fuera la imagen expresiva del amor primero que fué abandonado, para que no dejara naufragar y engendrara de nuevo las mismas disposiciones de ánimo que le habían engendrado» (págs. 191 y sig.). Sin embargo, el obispo sigue

siendo siempre principio unificador y, por tanto, también fuente y signo de la unidad en la caridad.

Aunque en estas explicaciones, como en Ignacio de Antioquía, se ve con más fuerza la significación místico-pneumática del obispo que su importancia jerárquica, radicada en la Encarnación, y aunque Möhler mismo corrigió más tarde esta visión unilateralmente pneumática a favor de la concepción encarnacionista, sus explicaciones mantienen, sin embargo, su importancia incluso para su última concepción: pueden ser incorporadas en ella.

c) La diócesis reunida en el obispo se divide a su vez en comunidades parciales subordinadas, a saber, en parroquias. En el párroco se hace visible y se garantiza la unidad de los fieles reunidos en una parroquia. Tampoco la parroquia es una mera estructura jurídica, cuyos miembros viven juntos por calles y números y pagan impuestos y contribuciones a la misma iglesia, sino que es una comunidad de vida, cuya cabeza es el párroco. Participa de la paternidad espiritual del obispo, en tanto que por la administración de sacramentos engendra la vida sobrenatural y en tanto que parte el pan de la doctrina y de la vida. Los miembros de la parroquia son hijos de ella, nacidos al modo sobrenatural de existir en la pila bautismal, que están alrededor del mismo altar, para recibir el pan preparado y ofrecido por el padre de la familia y en último término, ocultamente por Cristo mismo. En concreto la Iglesia en cuanto comunidad le sale al paso a cada uno en la parroquia y en el párroco. Mediante la incorporación a la parroquia está incorporado a la diócesis y a la totalidad de la Iglesia que abarca todas las diócesis. El apartamiento de la parroquia significa, también, por tanto, un impedimento y estorbo en la comunidad con la Iglesia total. En las cartas de San Pablo, en las de San Ignacio y en la de San Clemente a los Corintios oímos continuamente la amonestación a la unidad de la comunidad. La comunidad de Corinto, de Efeso, de Tralles, de Magnesia, etc., representa para el hombre la manifestación concreta de la Iglesia. Sólo quien tenga unión con esa comunidad concreta, tendrá comunidad con la Iglesia de Dios.

*C. La unidad de los factores pneumático-personales
y jerárquico-oficiales*

Aunque hemos distinguido los factores de unidad externos o jerárquicos-oficiales e internos o pneumático-personales, hay que acentuar que no se puede separar ambos grupos. Lejos de correr uno junto a otro y sin unión, constituyen una unidad viva, pues la tarea, poder y obligación de los portadores de jerarquía es engendrar continuamente la vida espiritual de la Iglesia, la fe, esperanza y caridad, y, además de engendrarla, cuidarla de los peligros y llevarla a madurez. Cumplen esa tarea ejerciendo los poderes a ellos concedidos en la predicación de la palabra y administración de sacramentos. Sin su mano ordenadora la vida cultural caería en el caos. Sin su poder de orden se convertiría en un transcurso vacío. La unidad pneumática necesita, por tanto, asegurarse en la unidad jerárquica. Por otra parte la unidad jerárquica recibe su sentido en el cuidado de la unidad pneumática. No se comprendería totalmente esta relación, si no se concediera también a los portadores de la jerarquía el poder pastoral o de jurisdicción que es poder legislativo y penal. Este poder fué fundado por Cristo mismo y tiene, por tanto, carácter divino, aunque su ejercicio esté unido con debilidades humanas. El poder de jurisdicción sirve tanto a la seguridad del orden externo como a la protección de la unidad interior de la Iglesia.

4. Multiplicidad en la unidad

a) Por muy insistentes que suenen los testimonios de la Cristiandad antigua sobre la unidad de la Iglesia, y por conminadoras e íntimas que sean las súplicas y advertencias hechas a la comunidad, la unidad nunca es descrita ni exigida como uniformidad. La unidad es esencialmente distinta del colectivismo. Los bautizados forman una comunidad, en la que cada uno conserva su mismidad. Precisamente en los textos en que San Pablo llama «un solo hombre» a los unidos con Cristo, se dirige a ellos como a hermanos. Amonesta a cada uno a ser como es. Cada uno conserva su ser propio, su ser especial y su responsabilidad. Esto es tan perceptible, que San Pablo ruega que cada uno soporte las cargas de los demás

(Gal. 6, 2). Cada uno debe examinar su acción, para que no se haga molesto al otro (Gal. 6, 4 y sig.).

Los cristianos son en Cristo una unidad ontológico-pneumática, pero esa comunidad de ser tiene que ser realizada en la personal disposición de ánimo de cada uno. La unión en el ser debe convertirse en comunidad de vida mediante la ordenación libre y responsable en la totalidad y con esfuerzos constantes. A los Filipenses, a quienes él lleva en el corazón como compañeros en la gracia, lo mismo en su prisión, que en la defensa y fortalecimiento del Evangelio (1, 7), les dice San Pablo estas cordiales palabras: «Sólo os ruego que viváis de manera digna del Evangelio de Cristo, para que, sea que yo vaya y os vea, sea que me quede ausente, oiga de vosotros, que estáis firmes en un mismo espíritu, luchando a una por la fe del Evangelio, sin aterraros por nada ante vuestros enemigos, lo que es para ellos una señal de perdición, mas para vosotros señal de salud, y esto de parte de Dios. Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El, sosteniendo el mismo combate que habéis visto en mí y ahora oís de mí.

Si hay, pues, en vosotros algún poder de consolar en Cristo, algún refrigerio de amor, alguna comunicación del Espíritu y entrañas de misericordia, haced cumplido mi gozo teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés sino al de los otros» (Phil. 1, 27-2, 4). Alfred Läßle, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*, parte I (MThSt II, 6), 1952.

Cada bautizado existe sólo en la ordenación dentro de la totalidad y la totalidad existe únicamente en el conjunto de muchos. El individuo no se pierde en esa ordenación, sino que cada uno contribuye a la edificación del todo en libre y responsable entrega al conjunto. Precisamente el conjunto que lo abarca es el espacio en que puede y tiene que desarrollarse libremente sus fuerzas. La obligación que se le impone por ello, quiere someter el egoísmo que ponen en peligro y hasta destruyen el mundo y la propia mismidad, pero no paralizar ninguna fuerza ni destruir ningún dote especial. La ordenación del individuo es distinta del ajustamiento de las partes en la masa. La masa surge por amontonamiento de partes, que

no conservan ningún ser especial ni característica alguna. La comunidad, en cambio, ofrece al individuo la posibilidad de desarrollarse. Comunidad y masa son, por tanto, oposiciones que se excluyen. Cfr. M. Schmaus, *Der Mensch als Person und Kollektivwesen in christ.-theol. Sicht*, en: «Synthetische Anthropologie», edit. por L. von Wiese y V. G. Spechtl (1950), 91-102.

b) El hombre es esencialmente un ser comunitario (cfr. vol. II, § 131). Su existencia es co-existencia. Sólo es él mismo en la ordenación al tú. Esta ordenación es el punto de arranque para la coordinación de todos los bautizados en Cristo. En ella recibe el hombre su plenitud suprema que trasciende todas las posibilidades y esperanzas terrenas. Si el hombre sólo puede entenderse rectamente, valorar y amar, es decir, realizarse afirmando su relacionalidad, entregándose a la comunidad y, por tanto, siendo él mismo solo en la entrega, se hace él mismo en sumo grado mediante su entrega al «nosotros» de la comunidad de la Iglesia. Por ese sacrificio se alcanza a sí mismo. En la comunidad los individuos conservan no sólo su diversidad, sino incluso su oposición. Precisamente en ello se basa la vida comunitaria.

Que tales oposiciones no destrozan, sino condicionan la vida comunitaria, se ve en la vida trinitaria de Dios, modelo y fuente de toda vida comunitaria terrena. Las oposiciones relacionales que hay entre el Padre y el Hijo, por una parte, y el Espíritu Santo, por otra, fundan en Dios una vida de inimaginable fuerza y fecundidad. Si la tensión entre el Padre y el Hijo se aflojara un poco, se aniquilaría toda la vida divina (cfr. la doctrina de las relaciones divinas, § 58). La verdadera vida sólo existe en la tensión de disposiciones, inclinaciones y deseos opuestos entre sí. La unidad viviente exige oposiciones y contrastes. Donde no existen no hay unidad, sino uniformidad; no hay vida, sino muerte. En la unidad viviente tiene que haber los contrastes de mandato y obediencia, palabra y respuesta, dureza y bondad, obligación y libertad. Sólo se rompería la unidad si las oposiciones y contrastes degeneraran en contradicciones. Los contrastes están recíprocamente ordenados. Las contradicciones se excluyen. Sería, por tanto, erróneo creer que la unidad de la Iglesia no es impedida por la diversidad de los grupos eclesiológicos con sus contradictorias doctrinas, o pensar incluso que en ello se manifiesta la riqueza de la Iglesia. La vida necesita tensión. Pero las contradicciones internas la ponen tan en peligro como la unifor-

midad. La «Iglesia una, santa y católica» no puede ser, por tanto, una estructura de doctrinas enemigas y contradictorias entre sí, de doctrinas que, por tanto, se niegan recíprocamente.

c) La diversidad es tan originalmente dada como la unidad. No se basa en concesiones, sino que crece desde el mismo fondo que la unidad: de la vida de los bautizados en Cristo. Por eso escribe Möhler: «Y del mismo modo que son posibles estas verdaderas oposiciones tienen que poder ser reales, porque la verdadera vida, por su parte, consiste en la compenetración de los opuestos» (*Die Einheit der Kirche*, § 46). En el equilibrio práctico de unidad y multiplicidad jamás se pasará, claro está, de un ensayo e intento continuamente renovados.

d) La diversidad está condicionada por factores naturales y sobrenaturales. Primero están las características individuales de los miembros de la Iglesia y después su pertenencia a un determinado pueblo y a una raza determinada. Según el principio de Santo Tomás de que cada uno aprehende la realidad del modo correspondiente a sus características, la fe y la vida de fe están, respectivamente coloreadas por las propiedades innatas de cada uno. Esto no significa que de la totalidad de la Revelación esté permitido elegir una parte. Tal cosa sería herética. Significa que cada uno se apropia la Revelación con diversas vibraciones sentimentales y emociones, con distintas imágenes representativas y distintas series de asociación. Möhler llamó la atención sobre las diferencias individuales dentro de lo común. Lo mismo vale también de los pueblos. Cada pueblo tiene sus características particulares basadas en circunstancias diversas. Según el mandato de bautizar la predicación del Evangelio debe dirigirse primero a los pueblos y a través de los pueblos a los individuos (*Mt.* 26, 18). Se propone como norma que los pueblos entren en la Iglesia. Existen, por tanto, en la Iglesia no sólo individuos con sus diferentes disposiciones, concepciones, intenciones y modos de vivencias, sino también pueblos con sus diferentes caracteres. Ninguno de ellos debe ser destruído; todos deben manifestarse y realizarse ordenados en la totalidad y desde la fuerza de la comunidad. En este sentido, y sólo en éste, se puede hablar de la iglesia francesa, inglesa, alemana, americana, etc. Siempre es la misma Iglesia, pero su imagen manifestativa está en cada país codeterminada por el carácter del país en cuestión. En la recí-

proca ordenación y tensión de todos se revela la riqueza de la vida. La unidad sólo sería puesta en peligro si un hombre o un pueblo determinado pretendiera construir él solo la Iglesia.

e) Otra razón de la multiplicidad en la unidad está en el ser gracioso y gratuito de la Iglesia misma. En razón del eterno plan de la economía divina los miembros de la Iglesia tienen diversos dones y tareas espirituales. San Pablo describe su multiplicidad en la primera *Epístola a los Corintios* (cap. 12). En ella censura las disensiones surgidas en Corinto en razón de los múltiples dones. Pero no condena la multiplicidad misma. Sólo exige que todos los dones se ordenen a la comunidad de la Iglesia, de forma que todos sirvan a la edificación del Cuerpo de Cristo.

f) Muchas veces se unen lo natural y sobrenatural para la multiplicidad ordenada dentro del ámbito de la Iglesia. Ocurre esto, por ejemplo, en las escuelas teológicas, que resuelven de modos distintos las cuestiones controvertidas, la mayoría de las veces impulsadas por un *a priori* filosófico distinto. Lo mismo vale de los diversos fundadores de órdenes y de las diversas órdenes religiosas. Todas viven del único espíritu de Cristo. Pero lo representan de modos diversos, sin destruir la unidad de la Iglesia. Cada comunidad religiosa forma en cierto sentido una individualidad espiritual. Pero todas se ajustan al todo. Viven incluso de la comunidad de toda la Iglesia y sólo gracias a sus fuerzas pueden desarrollarse con su propia individualidad. Y así representan a la comunidad con un determinado matiz. Se verá claro si se piensa en las diferencias que existen entre los franciscanos y sus diversas ramas, entre los dominicos y los jesuitas.

g) La diferencia más importante está representada en la distinción entre sacerdotes y laicos. A los sacerdotes en razón del orden les competen facultades y tareas que no tienen los laicos. En especial son exclusivos del sacerdote los poderes de consagrar y perdonar los pecados. Sin embargo, por otra parte, todos los bautizados participan del oficio sacerdotal de Cristo. Los bautizados no ordenados sólo pueden cumplir su carácter sacerdotal en conexión, ordenación y subordinación al sacerdocio oficial jerárquicamente graduado. Se ve esto, sobre todo, en la celebración de la eucaristía. La actividad de las personas oficiales es necesaria e imprescindible

para la edificación del Cuerpo de Cristo. Para su vida total y plena también es necesario e imprescindible la actividad de los demás miembros de la Iglesia. Según el testimonio de la Escritura hay que atender a que cada uno cumpla su tarea y a que nadie sea apartado de las tareas para las que ha sido autorizado y capacitado por funciones que otros pueden desempeñar. De San Pablo proceden las afiladas palabras: «Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a predicar el Evangelio» (*I Cor.* 1, 17). En los *Hechos de los Apóstoles* se cuenta que los doce convocaron una reunión y dijeron: «No es razonable que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las masas. Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que constituyamos sobre este ministerio, pues nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra...» (*Act.* 6, 2-4). De esto hablaremos más extensamente al estudiar el bautismo, vol. 6, § 238.

Llamamos la atención en este lugar sobre el hecho de que la Escritura atestigua muchas veces la eficacia de los miembros no ordenados de la comunidad, de los laicos. San Pablo describe extensamente la actividad de todos los miembros de la Iglesia en la primera *Epístola a los Corintios* (*I Cor.* 12-14; especialmente, 14, 26-40) y exhorta a los Corintios indistintamente a que lo hagan todo para edificación de toda la comunidad. Precisamente los miembros más importantes son requeridos a no despreciar a los menos considerados y a no creer que puedan pasarse sin ellos. Pero los miembros aparentemente débiles del cuerpo son especialmente necesarios y a aquellos que tenemos por innobles, les concedemos honores especiales (*I Cor.* 12-14; véase también *Rom.* 12). Los bautizados desarrollaron gran actividad en la extensión del Cristianismo. En *Act.* 8, 1-4 y 11, 19-21 se cuenta, que los cristianos dispersados por la persecución de Jerusalén predicaron la palabra de Dios en cualquiera parte que estuvieran. En sus viajes misionales San Pablo se acompañaba siempre de bautizados, que estuvieron durante años al servicio de la Iglesia, antes de recibir las órdenes, por ejemplo, Marcos, Timoteo, Lucas, Tito, Silas, Sóstenes, Aristarco, etc. La *Epístola a Filemón* es un capítulo instructivo sobre la ayuda de los laicos. En su actividad misional en Roma San Pablo tropieza con un esclavo que ha huído de casa de su señor, desde la lejana Asia Menor. El Apóstol le gana para Cristo. El esclavo se hace hijo suyo. Y el pícaro de antes, el fugitivo sin patria, presta servicios tan

valiosos en la predicación del Evangelio, que al Apóstol le parece difícil desprenderse de él. Pero se ofrece ocasión de remitirlo a su señor de derecho, al cristiano Filemón, y San Pablo aprovecha la ocasión. Sabe, por supuesto, que Filemón no hará quemar la señal de esclavo al fugitivo, sino que lo recibirá como a hermano suyo; hasta está seguro de que el esclavo significará algo para la comunidad cristiana colosense. También en el capítulo final de la *Epístola a los Romanos* confiesa agradecido cuánta ayuda fiel ha recibido el Apóstol y la comunidad romana de los creyentes, que no pertenecen al clero. En *I Pet.* 3, 1 se espera de las mujeres, que por su santa conducta, por su sentido cristiano, ganen para la fe de Cristo a sus maridos paganos, aunque ellos no oigan el Evangelio. En *Hebr.* 6, 12 se supone incluso, que quien ha pertenecido ya por largo tiempo al Cristianismo, es ya también el mensajero de la fe cristiana para los demás. En *III Jo.* 8 se recomienda la hospitalidad con los hermanos que van de viaje, que partieron por amor al nombre de Jesucristo: «Estamos obligados a recibirlos, para que seamos colaboradores en pro de la verdad.» Todo miembro de la comunidad está evidentemente obligado a obrar en servicio de la verdad. Möhler indica que el llamar a la Iglesia «casa» testimonia una actividad de todos los miembros de la Iglesia. Este nombre supone, por una parte, una comunidad externa y una unión de las partes, pero, por otra parte, supone también una compenetración y cooperación de todos los que pertenecen a la comunidad doméstica. Todos los domésticos colaboran en la edificación de la casa. También en la época postapostólica está abundantemente atestiguada la participación activa de los laicos en la edificación de la Iglesia. El sermón más antiguo que conservamos (la llamada segunda carta de San Clemente) tal vez proceda de un laico. San Justino cuenta la predicación misionera de los laicos (*Diálogo con Trifón*, cap. 3). Celso reprocha a los cristianos que hasta los artesanos desarrollan gran actividad para extender el Cristianismo (Orígenes, *Contra Celso*, lib. 3, cap. 55). El historiador de la Iglesia Eusebio cuenta que Orígenes, aunque todavía no era sacerdote, fué rogado por los obispos, para enseñar públicamente en el templo y explicar las Sagradas Escrituras (*Historia de la Iglesia*, lib. 6, cap. 19). En el siglo III la predicación de los laicos se hizo cada vez más rara y después desapareció del todo hasta que en el siglo XIII recibió nuevo impulso gracias al movimiento franciscano. Precisamente San Francisco mismo es un ejemplo de la gran significación que puede tener un laico

para la edificación de la Iglesia (H. Vogels, *Laienhilfe im Urchristentum*, en: «Hochland» 33 (1936), 289-299). Más tarde hablaremos detenidamente sobre este tema.

5. Figuras expresivas de la unidad de la Iglesia

La comunidad visible-invisible de la Iglesia se realiza como comunidad de fe, como comunidad de oración, como comunidad de dolor y como comunidad de obediencia. La fe y celebración cultual son también—como hemos visto—factores unificadores en la Iglesia. A la vez son expresión de la comunidad eclesiológica. De esta última función vamos a hablar a continuación.

a) En primer lugar, la unidad de la Iglesia se manifiesta en la vida común de la fe. La comunidad de la fe se hace visible en la confesión común de Cristo tal como se expresa en los Símbolos. Se manifiesta todavía con más fuerza y eficacia en la configuración de la vida desde las fuerzas fundamentales de la fe viva, es decir, de la caridad sellada por la fe. Hasta cuando un cristiano configura su vida, en cuanto individuo, desde esas energías, lo hace como miembro de la Iglesia. Como la comunidad actúa en el individuo y sólo así puede actuar, el «nosotros» de la Iglesia obra también en la profesión de fe y en la configuración de la vida del individuo. La fe de cada uno se apoya en la fuerza creyente y disposición para creer de todos. La comunidad de fe no impide la diversidad en la penetración y explicación de la fe, ni los modos diversos de configurar la vida creyentemente. Las diversas direcciones de pensamiento en los Padres y teólogos posteriores son un ejemplo claro de ello. La mayor diversidad dentro de la unidad está representada en el pensamiento creyente de Oriente y Occidente (por ejemplo, en la comprensión teológica y penetración de la figura y obra de Cristo, de la Trinidad divina, de los sacramentos, de la gracia). Esta diversidad es el fruto de la vida comunitaria dentro de la Iglesia. El hereje exagera la diversidad hasta la contradicción con la comunidad. Pretende que sólo está justificada su concepción. Y así se sitúa fuera de la comunidad menos por lo que afirma que por lo que niega.

b) El carácter y ser de cualquier comunidad se revela sobre todo en sus celebraciones. La celebración en que se manifiesta la

Iglesia es la liturgia. La liturgia es la oración comunitaria y el sacrificio comunitario de la Iglesia. En la liturgia reza el «nosotros» de la Iglesia, que habla al Padre por Cristo y en Cristo. La oración es hecha por todos para todos. La frecuente expresión «nosotros» con sus diversas variantes lo demuestra. Como antes vimos, la Iglesia es siempre llevada ante la faz del Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Cristo reza sin interrupción al Padre. En este movimiento de Cristo hacia el Padre la Iglesia es incorporada en el Espíritu Santo. En la oración se hace ella misma consciente de ese continuo movimiento y lo acepta en su voluntad y caridad. Y así su oración es, sobre todo, una alabanza al Padre hecha con Cristo (cfr. el próximo capítulo). Pero también cuando el individuo reza para sí, lo hace como miembro de la Iglesia. Y por eso también esta oración es incorporada al movimiento en que es asumida la Iglesia, y en él es llevada hasta el Padre. Por tanto, las oraciones del bautizado siempre llegan hasta Dios.

Pero la liturgia es, sobre todo, comunidad de sacrificio. El sacrificio de la Cruz fué la coronación y plenitud de la obra salvadora. En él se resume y cumple todo lo anterior. A través de la muerte Cristo llegó a la gloria. En el sacrificio de la Cruz se cumple, por tanto, el sentido y finalidad de su venida. El sacrificio de la misa es la actualización, hecha por la Iglesia, del sacrificio de la Cruz. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo crucificado y resucitado, la comunidad de los unidos con Cristo, el sacrificio de la misa es la actualización de la obra de Cristo por antonomasia, el acontecimiento en que se realiza y cumple con la máxima pureza el ser y sentido de la Iglesia. En el ofrecimiento del sacrificio de Cristo la Iglesia total se manifiesta como comunidad de los insertados en la muerte y resurrección de Cristo (*Rom. 6*). Cada misa es, por tanto, una obra de la Iglesia total. Pero la Iglesia sólo obra por medio de sus miembros. Aunque cada misa es ofrecida por toda la Iglesia, el sacrificio es realizado por un individuo. En ello, sacerdotes y laicos tienen funciones diversas e impermutables. Sólo el sacerdote tiene poder para consagrar. Pero todos participan en el sacrificio del modo correspondiente a cada uno. Alrededor de estos individuos se congrega invisiblemente toda la Iglesia como comunidad de sacrificio. Es representada visiblemente por los creyentes que «están alrededor» del altar del sacrificio. Estos se convierten aquí y allí en concreta comunidad de sacrificio que representa a la Iglesia total. Como antes vimos, normalmente la comunidad parcial inferior den-

tro de la Iglesia es la parroquia. Si la Iglesia en cuanto totalidad es comunidad de sacrificio, congregada alrededor de Cristo oferente, la parroquia—Iglesia en pequeño—es también comunidad de sacrificio por su esencia más íntima. Los domingos se reúne alrededor de Cristo oferente, cuyo instrumento visible es el sacerdote. Pero la comunidad de los reunidos para el sacrificio no es una mera reunión de espectadores, sino comunidad de participantes que cooperan, hablando y obrando, en el sacrificio. Obrar como hombres unidos con Cristo oferente y unidos entre sí en una comunidad sacrificial. Al pleno cumplimiento del sentido del sacrificio dominical pertenece, según esto, el ser configurado como celebración comunitaria, de la que nadie es excluido. En el sacrificio se prepara el banquete. Y de nuevo el pleno cumplimiento del sentido de la misa pide que todos los que se han reunido en torno a Cristo, para alabar en el sacrificio por Cristo y con Cristo al Padre, cuyos hijos son, se lleguen a la mesa para encontrar y comer el pan preparado y ofrecido por Cristo mismo. Excluirse sin razón de él es semejante a que un hijo se mantenga alejado del banquete familiar común ofrecido por el padre. En la liturgia la Iglesia se realiza, por tanto, como comunidad de sacrificio y como comunidad de banquete. En ella, a la vez, se fundamenta más segura la comunidad. Dice San Pablo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (*I Cor.* 10, 16-17). San Ignacio ve en los partícipes del sacrificio «compañeros de viaje, portadores de Dios, portadores del templo, portadores de Cristo, portadores del santuario, adornados en todo con los preceptos de Cristo» (*Carta a los Efesios* 9, 2; 4; 13, 1; *A los Filipenses* 4; *A los de Magnesia* 7; cfr. Chr. Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft*; C. Noppel, *Die neue Pfarrei*, 1939, 69-78). Sólo quien está dentro del santuario del sacrificio está libre del egoísmo y orgullo (San Ignacio, *Carta a los de Tralles* 7, 2). Y. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, 1953, 2.^a ed. Fr. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, 1955.

El sacrificio significa la entrega al Padre nacida del amor. La entrega a Dios demuestra su seriedad en la entrega a los hermanos. Por eso el altar cristiano está a la vez rodeado de la mesa de ofrendas, en la que se depositan en el ofertorio las ofrendas caritativas, para que participen de la bendición del sacrificio (Th. Klauser, *Die*

Konstantinischen Altäre der Lateranbasilika, en: «Römische Quartalschrift» 43 (1936), 179-186). El punto de partida de toda caridad es el altar del sacrificio. En él recibe su verdadera figura, su fuerza e intimidad. En él es inmunizada del egoísmo y orgullo.

c) Si la Iglesia es esencialmente comunidad, todo lo que contradice a la comunidad contradice al ser más íntimo de la Iglesia. Así se entiende que en la Escritura se exija como postura de los cristianos la caridad, la disposición al sacrificio, el servicio, y sean marcadas a fuego como anticristianas las posturas del odio, del ánimo de pelea, del egoísmo. Así se entiende la tristeza y opresión en que la Iglesia cae por culpa del cisma y la herejía, y se comprende la alegría con que presencia el fin de las luchas y disensiones.

El obispo de Roma escribe a San Cipriano respecto a los que fueron débiles en la persecución de Decio, pero volvieron después al Cristianismo: «Pidieron perdón y quisieron presentar a Dios un corazón inocente de ahora en adelante, siguiendo las palabras del Evangelio: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios... Tuvo que ser dado a conocer al pueblo, pues debía ver de nuevo en la Iglesia a quienes con dolor habían visto errar fuera de ella por tanto tiempo. Fué una gran confluencia de hermanos. Fué la voz de acción de gracias de todos a Dios; la alegría del corazón se expresó en lágrimas; se abrazaron los unos a los otros, como que acabaran de ser sacados de la prisión. Sabemos, decían, que Cornelio, obispo de la santa Iglesia católica, nos fué dado por Dios el Todopoderoso y por Cristo nuestro Señor. Confesamos nuestro error. Fuimos engañados. Fuimos embaucados por la palabrería engañosa e infiel; pues aunque parecía que teníamos comunidad con herejes y cismáticos, nuestro corazón estuvo siempre sinceramente en la Iglesia. Sabemos que existe un solo Dios, un solo Cristo, a quien confesamos, y un solo Espíritu Santo, que sólo tiene que haber un obispo en una Iglesia católica» (*Carta 49* entre las *Cartas de San Cipriano*; cfr. BKV II, 156). El papa Eugenio IV expresa así las sensaciones que animaron a la Iglesia cuando en 1439 se reunieron la Iglesia oriental y la occidental en Florencia: «Alegraos, cielos, y tú, tierra, salta de júbilo: ha sido aniquilada la pared divisoria que separaba a la Iglesia oriental y occidental. Han vuelto la paz y la concordia; pues la piedra angular, Cristo, que hace uno de dos, une con los lazos seguros de la caridad y de la paz ambas paredes y las mantiene unidas con el vínculo de la eterna unidad, y después de un largo y triste mal de muchos años, después de las tinieblas espesamente oscuras de una escisión de muchos años luce de nuevo para todos el alegre brillo de la unidad anhelada. Alégrese nuestra madre la Iglesia, a quien ahora es permitido ver volver a la unidad y a la paz a sus hijos hasta ahora en lucha; ella, que en otro tiempo, durante la separación lloró amargas lágrimas, ahora da gracias a Dios con ilimitada alegría por su bella armonía con Dios omnipotente. Todos los creyentes del universo, todos los que se lla-

man cristianos deben felicitar a su madre, la Iglesia católica, y alegrarse con ella.» La unión de entonces no se llegó a realizar en la práctica. La escisión fáctica (no formal) que dura hasta hoy en día sólo puede ser superada desde la meditación en el ser más íntimo de la Iglesia como comunidad de los cristianos, en la caridad nacida de tal meditación y en el arrepentimiento del desamor, celos y egoísmo que condujeron a la separación. Cfr. Wl. Soloviev, *Morarchia Sancti Petri*, 153; H. Grègoire, *Die geschichtliche Wahrheit über das griechische Schisma*, en: «Catholica» 7 (1938), 61-66.

d) Una forma especial de la comunidad sacrificial es la comunidad en el dolor. Esta forma de comunidad es especialmente apropiada al eón actual, en el que existe la muerte. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, tiene que realizarse en ella la pasión y gloria de la Cabeza. Mientras existan las formas provisionales de este mundo, el dolor será más sensible y urgente que la gloria. La Iglesia se encuentra todavía en el estadio en que estuvo Cristo antes de resucitar, en el que no había irrumpido todavía la gloria de Dios. El dolor es, por tanto, signo de la unión con Cristo. Es el sello de la comunidad con Cristo.

Los dolores son los estigmas de Cristo (*Gal.* 2, 19; 6, 17; *II Cor.* 4, 10 y s.; 12, 10; *Phil.* 1, 29). En el ofrecimiento del sacrificio de Cristo, en el sacrificio de la misa, realiza la Iglesia su comunidad con Cristo, que pasó por la muerte hacia la gloria. Se puede decir, por tanto, que en el dolor se realiza sensiblemente la comunidad sacrificial con Cristo realizada en el sacrificio de la misa. Cristo, al morir, superó las transitorias formas de existencia de esta peregrinación y ganó el modo de existencia de la gloria. Por la participación de los cristianos en la muerte de Cristo, tal como ocurre en el dolor y en la muerte, también en los cristianos crece la gloria, la vida. El dolor tiene, por tanto, la fuerza y virtud de elevar la gloria. Ahora bien, según el testimonio de la Escritura tiene esa fuerza no sólo para quien sufre, sino también para los demás. San Pablo escribe a los Corintios, que él se ha entregado continuamente a la muerte por amor de Jesús, para que en su cuerpo mortal se revele también la vida de Jesús y continúa: «por eso obra en nosotros la muerte, en vosotros, en cambio, la vida» (*II Cor.* 4, 11 y sig.). A los Colosenses les escribe: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia» (*Col.* 1, 24). En ambos textos se dice que los sufrimientos de San Pablo acarrearán provecho a otros. Para entender estos textos puede servir una idea de los

padres griegos. Cristo en la Cruz asumió la maldición que Dios pronunció sobre la creación por culpa del pecado y la venció aceptándola. Cada uno se libra de la maldición sometiéndose a ella con Cristo, es decir, sometiéndose libremente a la ley del dolor y de la muerte, introduciéndose por medio de su padecer y morir en la muerte de Cristo. Entonces vencerá en Cristo la maldición. La Pasión de Cristo tiende, pues, al dolor del cristiano. Sólo llega a su plenitud cuando se realiza en el dolor del cristiano. En él se realiza como poder de glorificación. Del mismo modo que Cristo llega a su plenitud en la Iglesia, en tanto que la Encarnación se ordena a la Iglesia, la Pasión de Cristo logra su plenitud, cuando en el dolor de los cristianos se manifiesta como la fuerza que anula la maldición. La Pasión de Cristo no está, por tanto, completa todavía. Sólo se completará con la muerte del último cristiano. Así se entiende que San Pablo se alegre en el dolor. Pero su dolor es provechoso no sólo para él, sino para los demás, para toda la Iglesia. ¿En qué consiste el provecho? Se podría pensar en que Dios ha fijado una medida determinada de dolor para toda la Iglesia, que tiene que ser padecido. Cuando más padezca San Pablo, menos dolor caerá sobre los demás miembros de la Iglesia. Sin embargo, tal explicación no parece ni necesaria ni justificada. La idea de que Dios ha estatuido una medida determinada de dolor, que tiene que ser padecido, no se puede documentar de ningún modo. Además la experiencia no da la sensación de que el dolor haya disminuido desde San Pablo. De hecho, en los textos citados no se dice que el dolor de San Pablo ahorre a los demás el dolor o se lo disminuya. Expresamente sólo se habla de que el dolor del Apóstol obra en otros la vida, la gloria. Esto es exacto, aunque aquéllos, para quienes es provechoso el dolor del Apóstol, tengan que sufrir también ellos mismos. La utilidad o provecho tendría que verse entonces en el hecho de que Dios por el dolor del Apóstol hace que las fuerzas de gloria y los gérmenes de vida eterna sean más poderosos y eficaces en la Iglesia, e infunde más confianza y disposición en los corazones. Si todos tienen que permitir que se cumpla sobre ellos la ley de la muerte en Cristo y por Cristo, para alcanzar la gloria, el dolor no puede serle ahorrado a nadie. La comunidad en el dolor consiste, por tanto, en que por el dolor de uno Dios da más confianza y docilidad a otro para entrar en la muerte de Cristo, aumentando así las fuerzas de la vida de gloria.

e) Por lo que respecta a la comunidad de obediencia, se funda en el reconocimiento de los poderes jerárquicos, que Cristo instituyó.

Tiene gran importancia, porque es capaz de reunir y juntar a la Iglesia en verdadera unidad social frente a las fuerzas centrífugas del orgullo y de la propia voluntad. Ya indicamos antes que no es ningún peligro para la verdadera libertad. Véase § 172, I, 5.

6 La comunión de los santos

A. Unión recíproca de los vivos

a) De estas reflexiones se desprende que entre los cristianos hay un intercambio de energías y bienes, que la caridad y la fe y la oración de uno se convierten en bendición para todos. Expresamos este hecho con el nombre de *communio sanctorum*. Esta expresión, que aparece por vez primera en Nicetas de Remesiana, se añade al símbolo apostólico de la fe en el siglo IV. La expresión significó al principio la comunidad en la posesión de bienes santos, no la comunidad de personas. El genitivo *sanctorum* es, por tanto, originalmente objetivo, no personal. Aparece claramente en una explicación de Nicetas de Remesiana, que dice: «Cree, por tanto, que has conseguido en esta Iglesia una la co-posesión de los bienes santos.» Pero a lo largo del tiempo la expresión adquirió la significación personalista que actualmente nos es familiar.

b) El hecho de la *communio Sanctorum* es expuesto por Pío XII, de acuerdo con toda la tradición eclesiástica, en la encíclica *Mystici Corporis* de la manera siguiente: «Y aunque la oración común y pública, como procedente de la misma Madre Iglesia, aventaja a todas las otras por razón de la dignidad de la Esposa de Cristo, sin embargo, todas las plegarias, aún las dichas muy en privado, lejos de carecer de dignidad y virtud, contribuyen mucho a la utilidad del Cuerpo místico en general, ya que en él todo lo bueno y justo que obra cada uno de los miembros redundará, por la Comunión de los Santos, en el bien de todos» (trad. de edit. Sal Terrae).

c) La solidaridad de todos los miembros de la Iglesia es atestiguada en la Escritura, cuando San Pablo dice: «A fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se pre-

ocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y cada uno en parte» (*1 Cor.* 12, 25-27; cfr. *Rom.* 12, 4). El Apóstol amonesta muchas veces a rezar por los demás (por ejemplo, *Rom.* 1, 7 y sig.; 15, 30 y sig.; *Eph.* 6, 18 y sig.). Sobre el testimonio de la Escritura a propósito de la oración de intercesión véase M. Schmaus, *Mariología*, § 10.

En la Iglesia primitiva se manifestó la fe en la comunión de los santos en la oración de unos por otros, practicada desde el principio (por ejemplo, Clemente de Roma, *Carta a los Corintios*, 55, 6; 56, 1; Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* 1, 2; 2, 1; 10, 1; *A los de Magnesia* 14; *A los de Tralles* 12, 3, etc.; Justino, mártir, *Apología* I, 61. 65).

d) El intercambio espiritual entre los miembros de la Iglesia no ocurre automáticamente, de forma que la vida de la fe subiera en todos al aumentar en uno, o descendiera en todos al bajar en uno. Sólo ocurre de forma que Dios por la caridad de uno aumenta también la caridad y la vida en los demás. Sólo ocurre, por tanto, pasando por la libre voluntad de Dios. No es un movimiento directo de tipo espiritual de uno a otro, sino que es la voluntad salvífica de Dios que concede gracia a uno por la oración y caridad de otro. La opinión contraria sería naturalismo y biologismo sobrenaturales.

Pero que Dios conceda gracia a uno por los ruegos de otro, se entiende si pensamos que Cristo en cuanto Cabeza de la comunión obra en todos, de forma que todo lo que hace un miembro de la Iglesia parte de Cristo y refluye de nuevo a El y Cristo se vuelve por ello con nueva fuerza a su Cuerpo y a todos sus miembros.

e) Los cristianos tienen, por tanto, una gran responsabilidad entre sí. Los modos en que le harán justicia son la oración de intercesión, la caridad dispuesta al sacrificio, y la satisfacción por representación. Véase K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1949, 12 ed.

B. La comunión con los santos del cielo

La comunión en que los cristianos están recíprocamente unidos traspasa los límites de lo visible, a través de los tiempos de la Iglesia militante y abarca también a los unidos con Cristo que se encuentran ya en el estado de la definitiva comunidad con Cristo (ángeles y santos del cielo), así como a los que viven en el estadio intermedio entre el cielo y la tierra, en el que deben ser purificados de los pecados y de las consecuencias del pecado y ser así capacitados para la visión de Dios: las almas del purgatorio.

a) Respecto a las relaciones de la Iglesia peregrinante con los santos del cielo y con los ángeles, el Concilio de Trento declara dogma de fe, que es provechoso y saludable venerar a los santos e invocar su intercesión (Sesión 25; D. 984; cfr. NR 855; profesión de fe tridentina). El Concilio enseña, pues, dos cosas: la veneración y la invocación.

b) La escritura testifica sin duda la estrecha relación entre los santos del cielo y la Iglesia militante, pero no conoce la veneración ni la invocación de los santos. Sin embargo, al manifestar las relaciones entre el cielo y la tierra, ofrece el fundamento de la veneración de los santos.

aa) La Escritura describe la liturgia de la Iglesia como un allegarse «al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersion de la sangre, que habla mejor que la de Abel» (*Hebr.* 12, 22-24; E. Peterson, *El libro de los ángeles*, Rialp, 1957). La veneración y culto a los santos es además sugerida por el testimonio escriturístico sobre la dignidad y honor de los hombres unidos a Cristo. Dios mismo se manifiesta en los santos. Es su santidad la que se realiza y aparece en los santos. En ellos hay un reflejo de la majestad de Dios (*Rom.* 2, 7. 10; 8, 29; 12, 10; *I Cor.* 12, 23; *II Cor.* 8, 19; 1, 17; *I Tim.* 5, 17). Según la Sagrada Escritura incluso los santos imperfectos del estado de peregrinación deben ser encontrados con veneración (*Rom.* 12, 10; *I Cor.* 12, 23; *I Tim.* 5, 17). De ello se puede concluir que con

razón se venera a los santos del cielo. El honor que se les rinde es, en definitiva, veneración a Dios, cuyo amor y misericordia aparece en los santos como poder creador. Negar el culto a los santos es un desprecio de la obra de Dios.

Encontramos las primeras huellas de culto a los santos en el siglo II. Primero se refiere a los mártires, Apóstoles y profetas (el día de la muerte es día natalicio para el cielo: *Martirio de San Policarpo* 18, 3). Desde el siglo IV se extiende a los no-mártires, a los confesores y a las vírgenes, así como a los ángeles. Desde el principio se distingue con claridad entre el culto a Cristo y el culto a los santos. En el *Martirio de San Policarpo* (escrito hacia 156) se dice: «Adoramos a Cristo porque es el Hijo de Dios. Amamos convenientemente a los mártires como discípulos e imitadores del Señor por su insuperable afecto a su Rey y Maestro» (17, 3). San Jerónimo justifica el culto y la intercesión de los santos contra las objeciones de Vigilancio (*Contra Vigilantium*, 6; *Carta* 109, 1). También San Agustín defiende el culto a los mártires contra el reproche de que es adorar a hombres.

El culto a los santos se distingue tanto de la veneración natural a las personalidades históricas, como del culto a Dios: de la primera, porque se dirige a un hombre en razón de sus trabajos a favor de la configuración del mundo, del segundo, porque es adoración. En el culto a los santos es ensalzado un hombre por amor a la gloria de Dios de la que él participa, que supera todo honor humano y sólo es aprehensible por la fe. Ensalzamos a los santos porque reinan con Cristo (cfr. vol. VII, doctrina del cielo). Los santos son, por tanto, venerados por Dios. Se trascienden a sí mismo y apuntan a Dios. Damos culto a Dios por El mismo. No podemos ir más allá de El. En El se queda inmóvil nuestra veneración. A El podemos y tenemos que ofrecernos sin reservas. El es el Dominador, el Santo, el Amor, el Infinito, el Incomprensible. Sólo El, el omnipotente Santo y Santo Omnipotente, puede santificarnos y sanarnos, redimirnos y salvarnos. «Pero es tan radical y creadora la gloria de Dios que brilla inextinguible no sólo en la faz del Primogénito, sino a todos los que en El se han hecho hijos de Dios, es decir, en la faz de los santos. Por eso los amamos como a mil gotas de rocío en que se espejea el sol. Les rendimos culto, porque en ellos nos sale Dios al paso» (K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1949, 12 ed., 148). En el culto a los santos es aludido Dios mismo. Nada tiene que ver, pues, con el politeísmo. Los santos no han ocupado

el puesto que dejaron los dioses antiguos. En el culto a los santos veneramos a Dios, que se muestra poderoso en los santos, que ha vencido en ellos el pecado y la insuficiencia hasta la raíz del ser y representa en ellos su omnipotente santidad y su santa omnipotencia. Sobre el puesto especial de María en el culto a los santos, véase *Mariología*, § 10. Terminológicamente se han consagrado los nombres de *latría*, para el culto a Dios; *dulía*, para el culto a los santos, e *hiperdulía* para el culto a la Virgen.

bb) La invocación a los santos empieza en el siglo III. Es atestigüada por vez primera por Hipólito de Roma (*In Daniele* II, 30). Orígenes explica que con quienes rezan bien, reza no sólo el Sumo Sacerdote Jesucristo, sino también los ángeles y las almas de los piadosos que han vuelto a su patria. Fundamenta la intercesión de los santos en la unión que sigue durando después de la muerte y que alcanza su punto culminante en ella. Es también instructivo que en las antiguas inscripciones sepulcrales cristianas se invoque la intercesión de los muertos, y en concreto de los mártires. San Agustín trató detenidamente la doctrina (*Dictionnaire de théol. catholique* III, 454-480). El Concilio de Trento detuvo algunos abusos que se habían deslizado en el legítimo culto a los santos. Se contentó con la declaración ya aludida de que el culto a los santos es provechoso y saludable. Con especial fuerza se desarrolló la invocación a María. Véase *Mariología*, § 10.

c) Los santos están vueltos hacia sus hermanos y hermanas de la tierra de dos modos. Como están inflamados del amor a Dios son entrega y disposición de servicio, ofrecimiento a Dios y a sus hermanos y hermanas todavía peregrinos. Participan de nuestro destino y sirven a nuestra salvación con su intercesión y con su amor que regala. Primero con su intercesión. Su oración intercesora por nosotros es una actitud caritativa con la que siguen, acompañan y recomiendan a Dios el camino de nuestra salvación que ven inmediatamente en Dios. Es el anhelo, nacido del amor, de que el nombre de Dios sea santificado, de que su voluntad se cumpla en la tierra como en el cielo y los hombres sean llevados así hacia la santidad (K. Adam, *o. c.* 150 y sig.). Significa que los santos, en el amor que ofrecen ininterrumpidamente a Dios, Amor personificado, nos abarcan también a nosotros que somos abarcados por el amor de Dios.

Su intercesión no intenta cambiar los consejos divinos. Dios no puede estar indeciso. Siempre se dirige a nosotros con amor y fidelidad invariables. Pero ha dispuesto que nosotros alcancemos la salvación en la caridad mutua, en la cooperación e intercesión. La oración no es un instrumento humano frente a Dios, sino un instrumento salvador de Dios. En su eterna economía ha instituído la oración. Concede muchas cosas por la oración y sólo por ella. El hombre debe abrirse a Dios en la oración, reconociendo ante El su propia necesidad de salvación y confesando la riqueza y magnificencia de Dios.

La oración que la Iglesia y sus miembros pronuncian por Cristo ante el Padre celestial es acogida por quienes están con Cristo ante la faz del Padre, la llenan de la fuerza e intimidad de su amor y la llevan al Padre como súplica purificada y santificada. Cristo sigue siendo el único mediador. Es El por quien hablamos al Padre. Pero cuando El acoge nuestra oración en su corazón, en su amor, y la lleva ante el Padre, lo hace como Cabeza de todos los que están en la más íntima comunidad con El, de todos los santos inundados de su vida. El movimiento de este amor se comunica, por tanto, a todos. Con El hablan la palabra de amor con que ruega al Padre por nosotros. Todos los santos participan, pues, en el ruego de Cristo. Y así la oración que cada cristiano dirige al Padre por Cristo se convierte en ruego de toda la comunidad cristiana. La Iglesia se hace cargo de este hecho en su conciencia creyente, cuando, siempre que recuerda a su Cabeza, nombre también a los miembros (Prefacio y Canon de la misa). Invoca su intercesión, es decir, se dirige a los hermanos y hermanas que, plenificados, reinan con Cristo, para que acojan en su amor este nuestro destino y digan nuestros nombres en la oración que en Cristo ofrecen continuamente al Padre.

De modo especial pone su mano orante y confiada en las manos de María (véase *Mariología*, §§ 8 y 10). Mientras que el amor de María abarca a todos los cristianos, la participación de los demás santos en el destino de la Iglesia está determinada por las tareas que Dios les asigna en el todo del Cuerpo de Cristo. Y así se puede suponer que algunos santos determinados abarcan con amor especial a determinados miembros o grupos de la Iglesia peregrinante. Cfr. también la doctrina de los ángeles de la guarda.

El hecho de que los santos pueden orar eficazmente por nosotros se basa, por tanto, en su comunidad con Cristo. Su fuerza creadora

es despertada y soportada por la fuerza creadora de Cristo (cfr. el final de las oraciones).

Si la Iglesia invoca a los santos y no se dirige exclusivamente a Jesucristo, lo hace consciente de la pecaminosidad de sus miembros. Sólo los santos del cielo pueden pronunciar la oración como pura glorificación de Dios con limpio amor no enturbiado por ningún egoísmo. En la oración a los santos no es excluido ni olvidado Cristo. Tal oración tiene el sentido de que rezamos en comunidad con ellos a Cristo, de que ellos se unen a nuestra oración, para que sea soportada y llevada por su amor perfecto. Su perfecta comunidad con Cristo da a su oración una fuerza especial, que nosotros no tenemos. Por eso podemos poner más confianza en la oración que ellos llevan a Cristo, que en la nuestra propia, hecha sólo por nosotros. Los santos no sustituyen a Cristo, sino que dejan brillar con pleno esplendor su mediación.

La segunda forma, en que los santos participan en nuestra salvación, es el amor sacrificado, que está dispuesto a regalar la propia riqueza a los miembros afligidos de la Iglesia. Mientras que los cristianos que peregrinan todavía por la tierra son a menudo indiferentes y desconfiados y hasta se orillan unos a otros con envidia y odio, los santos se regalan con toda la pureza e intimidad de su amor, de forma que lo que les pertenece a ellos es de todos.

En definitiva, no se puede distinguir entre oración y amor como dos funciones de la obra auxiliadora; en su realización son idénticos, pues el amor en que los santos se dirigen a nosotros no es más que el movimiento de adoración en el que, alabando y glorificando, se entregan a Dios incondicionalmente para su propia plenitud y felicidad y en él, a la vez, anhelan el reino de Dios en todas las demás criaturas, es decir, su salvación.

d) El culto e invocación de los santos supone que se reconoce una auténtica solidaridad entre los bautizados y una auténtica actividad espiritual, una cooperación con Cristo. Donde vale la expresión de la *sola gratia* y *solus Christus*, no puede ser aceptado el culto a los santos. Por eso los Reformadores tuvieron que rechazarlo. La declaración del Concilio de Trento se basa en la Sagrada Escritura, al llamar erróneas las afirmaciones de los Reformadores.

e) El Concilio de Trento declaró también dogma de fe, que está permitido y es útil venerar las imágenes y las reliquias. Pero de

esto hablaremos en el *Tratado de los Novísimos*. La comunión de la Iglesia militante con las almas del purgatorio será explicada también en el volumen de la escatología.

APARTADO 3.º

CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

I. Significación y uso de la palabra «católico»

a) La palabra «católico», compuesta de las griegas *kato* y *holon* significa general, universal, total (lat. *secundum totum*: San Agustín). En el griego clásico los filósofos llamaban *katholikon* a una proposición universal. También los universales se llamaron *katholika*. Los dioses astrales sirios fueron llamados *katholikoí* (véase H. de Lubac, *Katholizismus*, 44).

Ignacio de Antioquía fué el primero que usó la palabra *katholikos* para la Iglesia de Cristo (*Carta a los Esmirnotas* 8, 2). Dice: «Donde está Jesucristo, está la Iglesia católica.» La palabra significa, evidentemente, en este texto lo mismo que universal. En el mismo sentido es usada tres veces en el *Martirio de San Policarpo* (Introducción; 8, 1; 19, 2). En este escrito aparece una vez en el sentido de la Iglesia que cree rectamente (16, 2). Desde fines del siglo II la palabra aparece con las dos significaciones. Desde el siglo III es usada también como nombre propio a modo de sustantivo. Este uso parece haber sido normal hasta el siglo VII. Incluso en Bernardo de Claraval es llamada a veces la Iglesia de Cristo la Católica sin más (*Explicación del Cantar de los Cantares* 64, 8; PL 183, 1068).

b) La palabra implica varias significaciones. Se puede distinguir una catolicidad externa y otra interna. La catolicidad externa se refiere tanto al espacio como al tiempo. Respecto al espacio quiere decir que la Iglesia de Cristo está destinada a todo el mundo, a todos los pueblos y a todos los hombres de todos los tiempos. Por tanto, la catolicidad externa se puede llamar también personal (que afecta a las personas que pertenecen a la Iglesia). La interna

se refiere a la plenitud de la verdad y de los bienes de salvación. Se la puede llamar también salvífico-ontológica.

A. Catolicidad externa

1. Por lo que se refiere a la catolicidad espacial, se opondría a ella una comunidad religiosa que sólo importara a un ámbito racista, cultural o político determinado, es decir, que estuviera vinculada a fronteras nacionales o de otro tipo. La Iglesia de Cristo no está vinculada ni a una nación ni a un sistema político, ni a una determinada cultura. Está sobre todo, aunque vive en todo. No está particularísticamente reducida, sino que trasciende todos los límites geográficos, culturales y políticos.

Cuando se afirma la catolicidad espacial de la Iglesia, no hay que pensar excesivamente en su extensión fáctica por el mundo o en un gran número, como si, por ejemplo, la Iglesia de Cristo tuviera más miembros que cualquier otra formación religiosa. Si se viera en los grandes números una propiedad esencial característica y distintiva de la Iglesia, se seguiría de ello, que la Iglesia de Cristo sólo se distingue en grados de las demás comunidades religiosas, por tener más miembros que ellas, siendo así que por su origen de arriba se distingue cualitativamente de todas las demás formaciones religiosas procedentes de abajo. La Iglesia de Cristo no sólo es más que cualquiera otra formación religiosa, sino que es distinta, lo mismo que Cristo, su fundador, es distinto de todos los demás fundadores de religiones.

Contra la interpretación meramente cuantitativa de la catolicidad espacial de la Iglesia habla además el hecho de que en los grandes números de por sí no se puede ver ningún signo de lo divino. Es fácil de comprender, si reflexionamos en que, por ejemplo, también el bolchevismo ha conquistado casi medio mundo y posee numerosos partidarios. Billot expresa este hecho de la manera siguiente (*De ecclesia Christi*, n. 22): «*Numquid enim numerus, materialiter sumptus, divinum quid prae se fert?*» La catolicidad espacial de la Iglesia tiene que significar, por tanto, si ha de ser realmente una propiedad esencial, algo más que el mero gran número de sus partidarios entre todos los pueblos.

Significa, en primer lugar, que la Iglesia de Cristo es capaz de llegar a todos los pueblos y hombres y ofrecerles lo que necesitan.

para la satisfacción de su ser. Quien entra en la Iglesia de Cristo no necesita renunciar a sus características naturales, para ser cristiano. No necesita dejar de ser este hombre determinado, concreto, individual o este ciudadano de tal pueblo. Es justamente a la inversa. Por la fe en Cristo, que condiciona la incorporación a la Iglesia, el hombre es puesto en situación de llegar a ser totalmente aquello para lo que tiene disposiciones, e incluso de superarse a sí mismo sin destruirse hasta la vida de Dios que trasciende todo lo terreno. La Iglesia le da fuerzas para su autorrealización, fuerzas que no existen en el ámbito puramente natural. Le libera de las fuerzas que impiden o ponen en peligro su verdadera autorrealización, del egoísmo y del orgullo, de la voluptuosidad y codicia. La Iglesia por su ser interior tiene la capacidad de ofrecer esas ayudas para el auto-desarrollo a todos los hombres, sea cual sea la raza, sistema político o grado cultural a que pertenezcan. Nadie enajenaría su ser al ser cristiano. Al contrario, su ser se libra por ello de toda excrecencia y es purificado hasta su verdadera figura. No se puede decir lo mismo de otras formaciones religiosas. Están ordenadas a un determinado pueblo o a un grado determinado de cultura y exigen al hombre que no pertenece a ese pueblo o cultura la renuncia a lo que es o posee, si quiere entrar en la religión en cuestión.

No se puede liquidar esta explicación de la catolicidad espacial de la Iglesia, objetando, que en ella se atribuye a la Iglesia la idea, pero no la realidad de la catolicidad. Pues en esta interpretación de la catolicidad no se trata de una verdad ideal, sino de una verdad fáctica; no se trata de un postulado, sino de un dato. La capacidad de la Iglesia de llevar a todos los hombres y pueblos a la plenitud de su ser es una propiedad esencial inmanente a ella, no sólo un sueño abrigado por ella. Por la ordenación de la Iglesia a todos los hombres y pueblos y por su capacidad de adaptación a las características individuales y colectivas, era ya católica cuando estaba limitada al estrecho espacio del Cenáculo de Jerusalén y contaba con unos ciento veinte miembros. Por la misma razón era católica cuando San Jerónimo tuvo que suspirar que todo el mundo se había hecho arriano. Y seguirá siendo católica cuando se cumplan las profecías del *Apocalipsis* de San Juan y el pueblo de Dios se reduzca a un pequeño grupo de fieles y constantes.

Pero aunque en el gran número en cuanto tal (*materialiter*) no se manifiesta la catolicidad espacial, no es indiferente. Pues la Iglesia ordenada por fuerza interior a la plenitud de todos los hom-

bres y pueblos sería infiel a su ser, si no se esforzara por realizar aquello para lo que está capacitada. Su catolicidad interior, escondida, espiritual la empuja hacia todos los hombres y pueblos. Cuantos más hombres consigue de hecho y llena de los bienes salvadores que Cristo le ha regalado, con tanta mayor intensidad realiza la misión para la que ha sido llamada. En este sentido tiene su importancia el hecho de que esté extendida por todo el mundo y posea muchos adeptos, incluso más que las demás comunidades religiosas. En ello se manifiesta su ser, en cuanto que se revela la fuerza expansiva propia de la Iglesia, que supera todos los límites mundanos y fué creada por Cristo mismo, en la que el hombre es alcanzado y captado sin ser violentado, porque da precisamente aquello a lo que todos están abiertos, lo que todos anhelan consciente o inconscientemente: la vida de Dios.

2. El segundo elemento de la catolicidad externa de la Iglesia es su expansión a través de los tiempos. Tiene la capacidad de subsistir y sobrevivir a todos los tiempos frente a la ley de la caducidad que lo domina todo, de regalar a todas las épocas la gloria de Dios para formarlas y configurarlas desde dentro como una levadura. Mientras que de todo lo demás hay que decir: «tiene su época» y con ello se significa que llega y pasa y no puede tener legítima existencia más allá de la época a ello asignada, de la Iglesia hay que decir: siempre es su tiempo. No pertenece a las instituciones anticuadas o superadas. Jamás es disuelta por una institución salvadora mejor. Jamás sustituirá, por ejemplo, una Iglesia del Espíritu Santo a la Iglesia de Cristo. Tal tesis histórico-teológica, defendida sobre todo por Joaquín de Fiore, contradice a la Sagrada Escritura y por ello fué apartada con energía de la conciencia creyente de la Iglesia (véase § 170, IV, 6).

La Iglesia tampoco será superada por ningún progreso intramundano (indefectibilidad de la Iglesia). No hay ningún auténtico «progreso» fuera de ella. La idea muchas veces defendida en la Edad Moderna, de que la Iglesia se haría superflua al progresar la cultura humana (por ejemplo, Voltaire), difundida con especial energía por el bolchevismo filosófico y sus derivados, no sólo es una ilusión sin ninguna base empírica, sino que además desconoce el verdadero carácter de la Iglesia, ya que ésta no tiene como fin el progreso terreno ni puede, por tanto, ser sustituida por el progreso terreno (cfr.

M. Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum* (1952); véase además la sección III).

Por otra parte la Iglesia acoge en sí todo auténtico progreso aunque ocurra en el terreno científico o cultural. No tiene por qué tener miedo de ningún auténtico logro de la investigación científica ni de ninguna novedad de la verdadera cultura. A su ser pertenece el afirmar todas las verdades auténticas y todas las innovaciones dignas del hombre. Todo lo que aparece a lo largo de la historia le ayuda incluso a entenderse mejor a sí misma y a desarrollar su ser con más riqueza. Todos los resultados de la ciencia y todas las figuras de la vida cultural le sirven para realizar con más amplitud y profundidad su propia vida. La historia demuestra que para la Iglesia valen aquellas palabras de Cristo: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (*Mt. 6, 33*).

La abertura de la Iglesia a la respectiva situación espiritual y cultural de la época demuestra y tiene, por consecuencia, que su duración a través de todos los tiempos no conduce a la rigidez, quietud y falta de vida.

Como hemos visto ya en el capítulo de la visibilidad de la Iglesia, el rostro de la Iglesia cambia continuamente con la evolución de la cultura. Sin embargo, hay una continuidad indestructible entre la Iglesia primitiva y la Iglesia de todos los siglos. El cambio a que la Iglesia está sometida se refiere al desarrollo de su vida inmanente. Jamás acoge nada extraño ni pierde nada esencialmente propio. Lo que se apropia del mundo, de sus formas políticas, de sus sistemas filosóficos, de su ordenamiento jurídico, de sus obras de arte, de su torrente de sentimientos, lo usa como ayuda para desarrollar lo que le es propio. Todas estas formaciones dibujan sus rasgos en el rostro de la Iglesia; pero siempre conserva su faz. A consecuencia de esa expansión a través de los tiempos la Iglesia está siempre llegando y siempre está allí, siempre está haciéndose y existe a la vez. Está siempre presente y siempre en devenir, en cuanto que su ser ha sido ciertamente estatuido por Cristo, pero se desarrolla según las leyes que Cristo le ha infundido hasta su vuelta y conserva lo apropiado de la filosofía y de la cultura.

B. Catolicidad interna

Por lo que se refiere a la catolicidad interna de la Iglesia, significa la plenitud de la verdad revelada predicada por Cristo y de los

bienes de salvación por Él regalados, así como el desarrollo y total realización de la salvación en la vida regalada por Cristo. La oposición a esta universalidad interna es la herejía, en la cual se acepta no el todo, sino una parte del todo, así como el cisma, en el que un individuo o grupos determinados se apartan de la totalidad, para hacer su vida propia fuera de esa totalidad. En la Antigüedad esta catolicidad interna fué elaborada por San Cirilo de Jerusalén, que en sus *Catequesis* (18, 23) vió la catolicidad no sólo en la extensión espacial, sino en la universalidad de la doctrina, del perdón de los pecados y de las virtudes. Por esta catolicidad interna, católica es, según él «el verdadero nombre de esta santa Iglesia, madre de todos nosotros, que es la Esposa de nuestro Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios» (18, 26).

La catolicidad interna de la Iglesia implica que la Iglesia penetra cada vez más profundamente en la obra de Cristo, que aprehende y realiza, por tanto, cada vez con más profundidad, amplitud y vida la plenitud de verdad y gracia atestiguada por la Escritura. Para este proceso de desarrollo ofrecen fuertes impulsos las exigencias de los tiempos respectivos, por ejemplo, los descubrimientos y conocimientos de las ciencias naturales (véase, por ejemplo, J. Kälin, M. Schmaus, J. Buytendijk, *Naturwissenschaft und Glaube*, 1, Eröffnungsreden, 1957). Las obras culturales de la época prestan también múltiples ayudas (cfr. por ejemplo, el principio *philosophia ancilla theologiae*). La Iglesia jamás se aleja por ello de su punto de partida, del fundamento apostólico (cfr. el capítulo sobre la apostolicidad). Cada vez se hace más consciente de su propia riqueza. Cada vez penetra más vivamente en su propio ser. De modo semejante un hombre puede ser llevado a un conocimiento más hondo de sí mismo por los impulsos de fuera sean de tipo impediendo sean de tipo estimulante. Jamás se destruye la continuidad en la Iglesia. Tampoco el desarrollo de la Revelación que se cristaliza en los dogmas significa ninguna ruptura con el pasado. Pues en las definiciones doctrinales de la Iglesia se formula el resultado del proceso aludido por Cristo cuando dice que el Espíritu Santo introducirá a los suyos en toda la verdad (Jó. 16, 13). En los dogmas no se crea nada nuevo que todos tengan que creer en lo futuro, para que en la confusión de opiniones se conserve la unidad, sino que define lo que ya todos creían (implícita o explícitamente), porque estaban unidos en la fe, y por eso en el futuro tienen que creer todos. La Iglesia no se desprende, por tanto, de su pasado en sus definiciones doctrinales,

sino que se vincula a él haciéndose consciente de su pasado más clara y evidentemente que hasta entonces.

Cuando el Espíritu Santo le entrega la Sagrada Escritura inspirada por El, la liga a la palabra escrita. Todo el futuro de la Iglesia está caracterizado por ese hecho. En toda decisión doctrinal reconoce ese vínculo. Tal vinculación a la Escritura, reforzada en cada nueva decisión doctrinal de la Iglesia tiene una importante función. La Escritura dice algunas cosas no explícita, sino sólo implícitamente. La recta comprensión de lo implícito puede quedar pendiente mientras el Espíritu Santo mismo no revele a la Iglesia la comprensión definitiva. En la definición de un dogma penetra en la realidad concreta la interpretación definitiva y obligatoria del Espíritu Santo, de forma que para el futuro ya no existe la posibilidad de interpretaciones diversas. La Iglesia se vincula así para todo su futuro a una interpretación ofrecida por el Espíritu Santo y fijada en su formulación dogmática. Así se manifiesta que las formulaciones y fórmulas dogmáticas no anulan la relación con la Escritura, sino que la acentúan y aclaran. En cada decisión doctrinal el futuro de la Iglesia se encadena con su pasado. Todo acontecimiento de este tipo significa, por tanto, no una relajación, sino una consolidación de la continuidad.

El llegar a esas dogmatizaciones tiene razones diversas. Hasta ahora empujó a las decisiones dogmáticas con la mayor urgencia y frecuencia alguna amenaza a una verdad revelada por parte de los movimientos teológicos, filosóficos o culturales de una época. Para proteger la verdad amenazada la Iglesia, bajo la actividad normativa del Espíritu Santo, busca una fórmula nueva que asegure lo amenazado y sea inteligible para todos. Muchas veces ofrece el ropaje para ello precisamente la filosofía o la cultura de que parte la amenaza. La Iglesia, superándolas, se sirve de sus manifestaciones. Este sentido de la formulación eclesial hace también comprensible que la Iglesia a veces no se quede estancada en una formulación hecha una vez, sino que busque expresiones nuevas, más claras y comprensibles. El papa Pío XII dice en la encíclica *Humani generis*: «Cualquiera ve que la expresión lingüística de los conceptos, tal como son usados en las escuelas y en el magisterio oficial, puede ser perfeccionada y cuidadosamente mejorada; y además es un hecho conocido, que la Iglesia no siempre se ha servido de las mismas expresiones.» En ello sólo hay que cuidarse de no despreciar o rechazar la expresión lingüística usada por los Concilios, porque esto,

como dice el papa, implica el peligro de relativismo dogmático. Las dogmatizaciones mariológicas demuestran que no sólo la amenaza de una verdad particular puede ser ocasión de un dogma, sino que también la amenaza de toda la fe es conjurada asegurando una determinada verdad de la Revelación; entonces el todo es defendido desde un punto determinado. Así el dogma de la asunción corporal de María defiende el sentido del cuerpo, actualmente en peligro. Ciertos estímulos para la dogmatización pueden partir también de la piedad.

La catolicidad interna de la Iglesia conduce a que el conocimiento de la Revelación sea cada vez más rico y la vida desde ella cada vez más variada. En ello se expresa la historicidad de la Iglesia. Estaría en contradicción con tal historicidad el querer absolutizar una época determinada de la Iglesia sea la época primera, sea otra posterior. Por eso Lutero tropezó con la catolicidad interna de la Iglesia al establecer el principio de la *sola Scriptura* y entenderlo en el sentido de que la palabra de la Escritura es de suyo suficiente y, por tanto, su desarrollo a lo largo de la historia debe ser condenado. Con ello hizo el vano intento de anular un milenio de desarrollo histórico en la Iglesia. No sólo es imposible, sino erróneo, querer volver a las formas iniciales de la Iglesia primitiva. Tal tesis tal vez esté alimentada del *a priori* extrabíblico, inevangélico y sentimental de que el comienzo, lo original, es también lo más puro, lo no-defigurado, lo verdadero, mientras que todo lo posterior es decadencia. Una idea semejante encontramos también en los teólogos católicos de la Ilustración, que, a imitación de Lessing, limitaron la tradición eclesiástica a los primeros siglos. Según esto, la Tradición no sería el testimonio y desarrollo continuamente prolongados del Evangelio de Cristo. Tal testimonio encontró su fin, según esta tesis, en la época de los Padres, de forma que sólo las verdades expresamente atestiguadas por los Padres, pueden ser garantizadas por la tradición oral como fuente fidedigna de fe (J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses*, en: «Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition», edit. por M. Schmaus (1956), 125-206). Tal concepción empuja ilícitamente la catolicidad interna de la Iglesia, pues el desarrollo de la Revelación por la Iglesia ocurre continuamente hasta el fin de los tiempos, porque el Espíritu Santo no terminará antes la función

de interpretar la Revelación que Cristo le asignó. Es cierto que la Escritura y la Tradición contiene desde el principio implícitamente todas las verdades reveladas; pero sólo el desarrollo de lo implícitamente dado, que durará hasta la vuelta de Cristo, da retrospectivamente una idea y conocimiento claros de lo dado implícitamente al principio y desde siempre.

II. Testimonio de la Escritura

a) La Sagrada Escritura parece hacer afirmaciones opuestas. Por una parte proclama la universalidad de la salvación, pero por otra parte parece reducirla al pueblo elegido de Dios. Pero si lo consideramos más atentamente, desaparece la apariencia de contradicción. El pueblo de Dios del Antiguo Testamento está destinado a llevar la salvación a todos los pueblos. De él parte la salvación (*Jo. 4, 22*). Pero desde él debe llegar a todas partes. El pueblo de Dios debe ser instrumento de ello. Debe mantener alto el honor de Dios en el mundo y predicar a los demás pueblos (véase § 167 b, V).

Cuando Abraham fué llamado por Dios, le fué prometido que sería padre de un gran pueblo y que de él saldría el Salvador (*Gen. 12*). Pero a la vez le fué dicho: «En tu nombre serán bendecidos todos los pueblos» (*Gen. 12, 18*; cfr. *12, 3*; *18, 18*; *22, 16-18*; *26, 4*; *28, 14*). Cuanto más se acerca la Historia Sagrada viejotestamentaria al momento en que aparece el Salvador, con tanta mayor claridad se anuncia la universalidad de la salvación. Aparece con la máxima fuerza en los profetas. Y entre ellos es, a su vez, Isaías quien proclama un universalismo salvador que traspasa todas las fronteras nacionales. En el llamado Deutero-Isaías, sobre todo, se amontonan los textos que atestiguan el efecto universal de la empresa salvadora divina. El Siervo de Dios está destinado para luz de los gentiles y a mediador de la salvación hasta los confines de la tierra (*Is. 4, 6*). «Todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios» (*Is. 52, 10*; véase además, por ejemplo, *Is. 2, 2*; *11, 40*; *45, 22*; *54, 2*; *55, 4* y sig.; *56, 3-6*; *60, 3*; *66, 19-21*; cfr. también *Ez. 17, 22-24*; *Dan. 2, 35*; *Mal. 1, 11*). También los *Salmos* pregonan la salvación universal (véase, por ejemplo, *Ps. 2, 8*; *21, 28*; *71, 8-11*; *85, 9*, etc.). V, vol. III, § 143.

b) Cristo mismo se dirige casi exclusivamente a sus compatriotas. Frente a los paganos fué retraído, aunque no los excluyó

en principio. Es lo que demuestra su comportamiento con la samaritana (*Jo.* 4, 7-42), con la mujer cananea (*Mt.* 15, 21-28) y con el centurión pagano. Aparece especialmente clara su superación del particularismo nacional en los varios discursos de reproche al pueblo judío (*Mt.* 21, 32; 22, 1-13; *Lc.* 24, 14, etc.).

A sus discípulos, en la llamada pequeña misión, les dió primero el encargo de ir sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (*Mt.* 10, 5-15). Sin embargo, su comportamiento y sus palabras demuestran, que sólo concedió al pueblo judío un privilegio temporalmente limitado. De él debía salir la Salvación (*Jo.* 4, 22), pero la salvación debía llegar a todos. Juan Bautista explica a los judíos para sorpresa suya, que el mero descender de Abraham no significa nada para entrar en el reino de Dios (*Mt.* 3, 9). Dios puede hacer de las piedras hijos de Abraham. Lo decisivo no es la relación de sangre con Abraham por sí solo, sino la unión espiritual, por el camino de la fe, con Abraham, padre de la fe (véase la doctrina de los Santos Padres sobre Abraham: K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter. Die altchristliche Auslegung von Römer 1-11* (1956), 132-149). Todo el mundo es el campo en que es sembrada la semilla del reino de Dios (*Mt.* 13, 36). «Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (*Mt.* 8, 11). Cuanto más avanza la vida de Jesús tanto más se destaca que los gentiles no sólo son llamados al reino de Dios, sino que serán los futuros portadores del reino. Aunque al principio también los hijos de Israel debían serlo, cada vez se ve más claro que les es quitado el reino, porque rechazan a Jesús, su mensajero y heraldo, enviado por el Padre. Sólo entregándose a El podrían participar del reino, porque en El ha llegado ya el reino (*Mt.* 10, 40 y sigs.; 11, 19 y sig.; 12, 28; 13, 16 y sig.; *Mc.* 3, 27; *Lc.* 10, 18; 11, 29 y sig.; 12, 54 y sigs.; 17, 20 y sig.). Pero lo rechazan cada vez con más violencia hasta que es crucificado a instigación del grupo gobernante judío. Por eso ocuparon los gentiles el lugar de los judíos como herederos del reino de Dios (cfr. *Lc.* 13, 28-30; *Mc.* 12, 1-9). Y así dijo Cristo ante el tribunal que lo condenó: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria» (*Mt.* 25, 31). Como aquellos que fueron primero invitados al banquete de bodas, aprisionados en diversas ocupaciones terrenas, se negaron a ir, son llamados todos los que están por las calles y caminos (*Mt.* 22, 8 y sig.). Este desarrollo tiene su coronación en la gran misión (véase § 167 c, cap. 3,

art. 8). El Evangelio debe ser predicado hasta los confines de la tierra y hasta el fin de los tiempos. «La Iglesia tiene que ser camino y patria para toda la humanidad» (Albert Lang).

c) Para la catolicidad de la Iglesia es importante el hecho de que la Israel viejotestamentaria no fué disuelta sin más o sustituida por un nuevo pueblo de Dios, sino que siguió siendo el fundamento y en cierto sentido el anteproyecto del nuevo pueblo de Dios. Los gentiles, según San Pablo, son como injertados en el anterior pueblo de Dios algo así como una rama de olivo salvaje en un olivo auténtico (*Rom.* 9, 11). Y así la Iglesia es una «Iglesia de judíos y gentiles». Además el Evangelio de Cristo tiene que ser primero predicado a los judíos, porque fueron llamados primero (*Act.* 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 2. 11. 17; 18, 4). En Antioquía de Pisidia dijo San Pablo a los judíos: «A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volvemos a los gentiles» (*Act.* 13, 46). En este texto se dice que a pesar de la preferencia de Israel también los gentiles han sido llamados en principio, que, en último término, no hay ninguna diferencia entre judíos y gentiles (*Rom.* 3, 22. 30). «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego» (*Rom.* 1, 16). Véase la doctrina de los Padres sobre esto en K. H. Schelkle, *Paulus Lehre der Väter. Die altchristliche Auslegung von Röm. 1-11* (1956), 77-107. El hecho de que la Iglesia abarque los dos grupos humanos existentes en aquella época expresa como en un símbolo que está destinada a todos los grupos humanos sean políticos, sociales o raciales. La Iglesia es una Iglesia de judíos y gentiles, aunque muy pronto se hiciera pequeño en ella el número de judíos y fuera ampliamente superado por el de gentiles. A pesar de la superioridad numérica de los gentiles el pueblo de Dios del Antiguo Testamento conserva su importancia incluso para el futuro de la Iglesia. Pues los dones de gracia de Dios y su llamada son irrevocables. San Pablo promete que Israel se convertirá algún día según la misericordia de Dios. Hasta que no se convierta Israel, no ocurrirá el fin del mundo. Mientras permanezca en la incredulidad, será aplazado el fin del mundo. Véase E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, en: «Theologische Traktate» (1951), 239-292. Sobre la doctrina de los Padres en este respecto véase K. H. Schelkle, *o. c.*, 380-399; vol. 7, § 296.

d) Los discípulos de Cristo empezaron su misión el día de Pentecostés y la cumplieron durante toda su vida. Ya el día de Pentecostés, en que el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos y la Iglesia fué llena de su vida, se conoció que la Iglesia penetraría en todos los países. Pues habían comparecido judíos de la diáspora de numerosos países y fueron testigos de la misteriosa actuación del Espíritu Santo. Mientras que algunos se burlaban, como que los discípulos estuvieran borrachos, otros estaban fuera de sí de admiración. Pues cada uno oía hablar su propio idioma. Y decían: «Todos estos que hablan, ¿no son galileos? Pues ¿cómo nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. Todos, atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: ¿Qué es esto? Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto» (*Act. 2, 4-13*). No hay que suponer que con ocasión de la bajada del Espíritu Santo se hablara en diversos idiomas (griego, latín, copto, etc.). Sino que fué un lenguaje en estado de éxtasis, un hablar desde el interior lleno de Espíritu, que no se servía de las ordinarias formas lingüísticas. Los discípulos hablan en un idioma nuevo obrado por el Espíritu Santo, no con palabras y oraciones que pertenezcan a un idioma humano existente. En los oyentes este hablar obrado por el Espíritu provoca impresiones opuestas. A unos les parece que los que hablan están borrachos y parlotean sin sentido, otros entienden su hablar como alabanza a la obra salvadora de Dios. A los oyentes dispuestos a creer, receptivos, el Espíritu les concede comprender el sentido y contenido del lenguaje de los discípulos y por eso les parece que los discípulos hablan en su idioma materno (*A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte* (1938), 29).

Los Padres de la Iglesia ven en este acontecimiento un milagro de idiomas por el que la Iglesia es simbolizada como Iglesia de todas las lenguas. La escena se sitúa en paralelo a la narración del *Génesis* sobre la dispersión de los pueblos y confusión de idiomas (*Gen. 11, 1-9*). Mientras que entonces los hombres no se entendían, aunque antes todos hablaban el mismo idioma, el día de Pentecostés se entendían, aunque hablaban muchos idiomas. Muchas veces los Padres ven en el acontecimiento de Pentecostés la milagrosa facultad

de los Apóstoles de predicar el Evangelio en todos los idiomas. Las lenguas de fuego anuncian el futuro don de lenguas de los Apóstoles. Por otra parte, el Espíritu obra la mutua comprensión de hombres que hablan distinto idioma. En la liturgia dominicana de la fiesta de Pentecostés dice la oración: «Oh Dios, que por la multiplicidad de idiomas reuniste a los gentiles en la unidad de la fe.» San Agustín explica (*Sermo* 266, PL 38, 1225): «Cada uno de ellos habla todas las lenguas, cada varón habla todas, porque la Iglesia es única y una, que un día alabará a Dios en todas las lenguas de la tierra. Y ya ahora todas esas lenguas pertenecen a cada uno de nosotros, porque somos los miembros del Cuerpo único, que las habla.» Rupert von Deutz habla de modo semejante (*De divinis officiis* X, 3; PL 170, 264): «Al derramarse el Espíritu Santo, cosa que nosotros celebramos, se cumplió lo que había sido prometido a nuestro padre Abraham. Empezó a cumplirse cuando el Espíritu Santo, tomando invisiblemente posesión del corazón de los Apóstoles, instituyó un nuevo signo de santificación: que en su boca se encontraran todas las lenguas del mundo» (véase H. de Lubac, *Katholizismus*, 50 y sig.). Aunque tales interpretaciones no hacen justicia al texto de los *Hechos de los Apóstoles*, testifican, sin embargo, la fe de los Padres, en que la Iglesia no se limita a un idioma, sino que es Iglesia de todas las lenguas.

El primero que abrió a los gentiles las puertas de la Iglesia de Cristo fué el apóstol Pedro. El Apóstol que más éxito tuvo entre los gentiles fué Pablo (véase § 167 c, cap. 3, art. 5 y art. 9, 5). Aunque estos varones se apartaron de su fe judía y profesaron el Cristianismo, jamás negaron, sino que siempre acentuaron la relación de la Iglesia neotestamentaria con el antiguo pueblo de Dios (véase, por ejemplo, *Act.* 1-5; 13, 17 y sigs.; *Lc.* 1-2; 13, 16; 19, 20). Sólo porque reconocieron y proclamaron la continuidad de la historia de la salvación, dieron testimonio de la catolicidad tanto externa como interna de la Iglesia. Mientras que A. von Harnack pasó por alto estas relaciones (véase § 167 b, VI, 4), fueron claramente reconocidas por el sociólogo Max Weber. Harnack escribe (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1921, 148 y sig.): «Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II fué un error..., pero desde el siglo XIX conservarlo todavía en el Protestantismo como fuente canónica es la consecuencia de una falta de dirección religiosa» (lo mismo piensa Em. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936). Bien dice, en cambio, Max Weber (*Religionssoziologie* III,

6 y sig.): «Sin la aceptación del Antiguo Testamento como libro sagrado habrían existido sobre la base del Helenismo muchas sectas pneumáticas y muchas comunidades de misterios con culto al *Kyrios Christos*, pero jamás habrían existido una Iglesia cristiana y una ética cristiana de la vida diaria. Pero sin la emancipación de los rituales preceptos de la *Thora*, que eran la razón del extrañamiento y división en castas de los judíos, la comunidad cristiana se hubiera quedado, lo mismo que los Esenios y Terapeutas, en una pequeña secta del pueblo paria judío.»

III. Testimonio de los Santos Padres

Los Padres defendieron con gran decisión la catolicidad espacial de la Iglesia. Sin embargo, no cae en una mera mística de los números. La grandeza espacial de la Iglesia es, más bien, para ellos una revelación de su fuerza interior. En la *Doctrina de los doce Apóstoles* (9, 4) está la afirmación siguiente: «Lo mismo que este pan partido fué dispersado en la montaña y reunido se hizo uno, así se reúne tu Comunidad en tu Reino desde los confines de la tierra.» También dice (10, 5): «Reúnelos desde los cuatro vientos, a los santos, en tu reino.» San Ambrosio se imagina que todo el *orbis terrarum* descansa en el seno de la Iglesia. Todos los hombres sin distinción de origen, raza o posición en la vida, están llamados a la unidad en Cristo. La Iglesia representa, según él, germinalmente esa unidad ya desde el principio. Se le aparece inmedible como el mundo y como el cielo, con Cristo que es su sol (*In Ps.* 118, 12, 25; PL 15, 1369). Tertuliano encomia con exageración retórica la extensión de la Iglesia por toda la tierra. Pero lo más importante de sus explicaciones está en que la tan extendida Iglesia llena el ser de todos los hombres, porque el alma humana, como él dice, es *naturaliter christiana*, cristiana por naturaleza (*Adversus Judaeos*, c. 7; PL 2, 609-612; véase también *De testimonio animae*, c. 6).

Optatus de Mileve, como hemos consignado en el capítulo anterior, ve en el obispo de Roma el garante de la unidad de toda la Iglesia. Quien vive en comunión con él, está en comunión con toda la cristiandad. Esta argumentación presupone que la Iglesia misma es una unidad. Frente a los donatistas Optatus insiste decididamente en que pretenden reducir la Iglesia de Cristo a la reducida parte de Africa en que ellos viven. Con ello contradicen a la Escritura

que promete como herencia al Señor de todos los pueblos y un reinado hasta los confines de la tierra. La verdadera Iglesia es mundial y de todos los pueblos, porque se compone de todas las naciones. Es el pueblo de Dios reunido de los pueblos mundanos (J. Ratzinger, *o. c.*, 102-106). Para comprender a Optatus de Mileve es importante darse cuenta de que frente a los donatistas no sólo acentúa la superioridad numérica, sino la potencia de la Iglesia para acoger en sí a todos los pueblos, mientras que la Iglesia donatista no sólo se limita de hecho a un pequeño rincón de la tierra, sino que no puede salir de él ni traspasarlo. San Agustín continúa las ideas de Optatus. La Iglesia de Cristo se caracteriza, según él, por el hecho de no ser únicamente una escuela para unos pocos cultivados, sino que dentro de sus muros encuentra morada también el pueblo ignorante, lo mismo hombres que mujeres (de modo distinto piensa Ratzinger, 31) y se extiende a través de todos los pueblos (*De utilitate credendi* 17, 35). En numerosas explicaciones expone San Agustín que la verdadera Iglesia abarca a todos los pueblos. Sus *Homilías*, sus *Explicaciones de los Salmos* y sus *Tratados sobre el evangelio de San Juan* ofrecen gran abundancia de textos sobre ello. San Agustín encuentra profetizada la universalidad de la Iglesia en el Antiguo y Nuevo Testamento. Se basa en *Ps.* 2, 8, y 8, 5, pero sobre todo en *Lc.* 24, 44-47, y *Gen.* 22, 18. El texto de San Lucas dice: «Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» (*Lc.* 24, 44-47). San Agustín ve en este texto la profecía viejotestamentaria de la Católica, garantizada por el mismo Cristo. Encuentra otro texto escriturístico de este tipo en *Gen.* 22, 18: «En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos.» Según *Gal.* 3, 16 tal descendencia es Cristo. San Agustín se aprovecha de esta interpretación de San Pablo (*Contra litt. Petil.* I, 23, 25; PL 43, 256) para explicar que la Iglesia de los pueblos es el pueblo de Dios de la descendencia de Abraham. Ante sí ve a la Iglesia extendida por todos los países, cuando la describe como pueblo de Cristo edificado por todos los pueblos (J. Ratzinger, 127-133). También para juzgar a San Agustín es importante tener en cuenta que no se refiere única-

mente a la extensión, *materialiter* dada, de la Iglesia por todo el mundo, sino que tal extensión le demuestra la catolicidad de la Iglesia, porque en ella se manifiesta la fuerza que Cristo ha infundido a la Iglesia. En cambio es propio de los donatistas con su particularismo local el espíritu de secta (véase, por ejemplo, *De agone christiano*, 31; *Contra litt. Petilianii* II, 8, 20; I, 23, 25; II, 39, 94, etc.; *Contra epist. Parmeniani* II, 38, etc.). Y así para él el elemento esencial de la catolicidad es el vínculo de la paz que reúne a todos los que pertenecen a la Iglesia. Ya San Gregorio Nacianceno había atestiguado que la Iglesia es consciente de su esencial catolicidad cuando clama por boca del profeta: «Entonces dirán a tus oídos los hijos de la madre que los había perdido: La tierra es demasiado estrecha para mí, hazme lugar para que habite en ella» (*Is. 49, 20*). V. *Sermón sobre el bautismo de Cristo*; PG 46, 577. Paciano († antes del 392) encontró acertada y decisivamente la expresión de que la catolicidad no es ciertamente la esencia, pero sí una propiedad esencial de la Iglesia, cuando dice: «*Christianus mihi nomen, catholicus cognomen*» (*Carta a Symporon*. 4; PL 13, 10, 5). Influído por San Agustín, dice San Isidoro de Sevilla (*Sententiae* I, 16; PL 85, 572): «La Iglesia es llamada católica, porque se extiende universalmente por todo el mundo..., las herejías, en cambio, se ven forzadas a habitar en cualquier rincón del mundo o en un pueblo particular. Pero como la Iglesia católica se extiende por todo el mundo, está edificándose por la agregación de todos los pueblos gentiles» (V. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, trad. por Hans Urs von Balthasar, 1943, 44-51).

IV. Catolicidad fáctica de la Iglesia romano-católica

La Iglesia romano-católica posee la propiedad esencial de la catolicidad tanto en sentido personal, como en sentido objetivo-salvífico-ontológico.

Respecto a la catolicidad personal da testimonio inequívoco la historia. En la Edad Media se creía, que el Evangelio se había predicado, según el mandato de Jesucristo, a todos los pueblos. El descubrimiento del Nuevo Mundo quebrantó en gran medida tal convicción, pues se reconoció que el mundo era mucho más grande que lo que hasta entonces se suponía. Sin embargo, ello condujo a una nueva actividad misionera desarrollada sobre todo por jesuitas

y franciscanos. Hoy es difícil decidir si el Evangelio ha llegado ya a todos los pueblos. Pero como hemos dicho, eso no es lo esencial. Lo esencial es que la Iglesia tiene capacidad y fuerza para dirigirse con su Evangelio a todos los hombres. La razón más profunda de ello hay que verla, en que el Evangelio es un mensaje de Dios al que todos los hombres están abiertos.

Por lo que respecta a la universalidad salvífico-ontológica, la Iglesia predica la Revelación completa y sin reducciones. Transmite a los hombres toda la salvación preparada por Cristo sin excepción o exclusión alguna. La instrucción *De motione oecumenica* del 20 de diciembre de 1949 acentuó decididamente que la Iglesia se sabe en posesión de toda la verdad y de todos los bienes de salvación y que, por tanto, nada de verdad o salvación puede conseguir de las demás confesiones. Aquí interesa el siguiente texto: «Respecto al método a seguir, los obispos mandarán qué hay que hacer y qué hay que omitir, y se cerciorarán de que todos siguen sus preceptos a ello referentes. Además vigilarán para que, bajo el falso pretexto de que hay que atender más a lo que nos une que a lo que nos separa, no se fomente un peligroso indiferentismo, sobre todo en quienes son menos experimentados en cuestiones teológicas y cuya práctica religiosa es más bien débil. Pues hay que guardarse de que, por un espíritu que hoy suele llamarse «irénico», las doctrinas católicas—ya se trate de dogmas o de doctrinas relacionadas con los dogmas—sean de tal modo adaptadas a las doctrinas de los disidentes mediante estudios comparativos y en un vano esfuerzo de igualar progresivamente las diversas Confesiones religiosas, que padezca por ello la pureza de la doctrina católica o se oscurezca su verdadero y seguro contenido.

»Desterrarán también aquellos modos de expresión, de que resultan falsas concepciones o engañosas esperanzas que jamás pueden ser cumplidas, así, por ejemplo, cuando se afirma que lo que dicen las encíclicas de los papas sobre la vuelta de los disidentes a la Iglesia, sobre la constitución de la Iglesia o sobre el Cuerpo místico de Cristo no debe ser exageradamente valorado, porque no todo es precepto de fe, o, lo que es todavía peor, que en cuestiones dogmáticas la Iglesia católica no posee la plenitud de Cristo, sino que en eso puede ser todavía perfeccionada por otras. Con el mayor cuidado e insistencia se manifestarán contra el hecho de que en la exposición de la Reforma y en la historia de los Reformadores se exageren tanto las faltas de los católicos y se palie de tal modo la culpa

de los Reformadores o se destaquen tan en primer plano cosas accesorias, que con ello apenas se puede ver o valorar lo principal, a saber, su apartamiento de la fe católica. Finalmente vigilarán, no sea que por exagerado y falso celo exterior o por comportamientos imprudentes y llamativos, en vez de favorecerlo, se perjudique el fin pretendido.

»Por tanto, hay que exponer y explicar toda la doctrina católica sin reducción alguna. De ningún modo se debe callar o velar con palabras equívocas lo que la doctrina católica dice sobre la verdadera naturaleza y grados de la justificación, sobre la constitución de la Iglesia, sobre el primado de jurisdicción del papa romano, sobre la única verdadera unión mediante la vuelta de los disidentes a la única verdadera Iglesia de Cristo. Se les puede decir ciertamente que con su vuelta a la Iglesia no pierden de ningún modo el bien que hasta ahora les ha sido concedido por gracia de Dios, sino que con la vuelta se hará más perfecto y cumplido. En todo caso se ha de evitar hablar de estas cosas de modo tal que nazca en ellos la creencia de que con la vuelta ellos aportan a la Iglesia algo esencial de lo que hasta entonces ha estado privada. Esto ha de ser dicho en claras e inequívocas palabras, primero, porque buscan la verdad, y después, porque jamás puede haber una verdadera unidad fuera de la verdad.»

La «Instrucción» acentúa, por tanto, que la Iglesia posee *quoad substantiam* la plenitud de la verdad y de los bienes salvadores y que no pueden traerle ningún enriquecimiento *quoad substantiam* la vuelta a los disidentes, se trate de individuos o de grupos. En razón de su fe de que es la verdadera Iglesia de Cristo, no puede ni le está permitido defender ninguna otra doctrina. Este hecho ha sido reconocido por parte de los Evangelistas, cuando, por ejemplo, Skydsgaard dice (*Die römischkatholische Kirche und die oekumenische Bewegung*, en: «Die Kirche in Gottes Heilsplan», 173 y sig.): «La actitud de la Iglesia romano-católica tiene que ser explicada desde motivos mucho más hondos y esenciales, tal como ahora entendemos mucho mejor que antes. Cuando Roma afirma que la unidad de la Iglesia no es ninguna meta ante nosotros, sino algo que ya se ha hecho concreto en la Iglesia romano-católica, porque ella sola es la Iglesia santa y católica y, por tanto, la única Iglesia de Jesucristo, y cuando además afirma que la verdadera re-unión sólo puede tener la forma de un re-ajuste a esta unidad, ello no es, por su par-

te, ninguna especie de imperialismo espiritual, sino expresión de una concepción especial de la esencia de la Iglesia y de su unidad.»

La explicación de la «Instrucción» no impide, sin embargo, suponer que la posesión—existente ya *quoad substantiam*—de la verdad y bienes de salvación se desarrolla *quoad accidens*. Toda la historia de la Iglesia está dominada por la ley del desarrollo. Se manifiesta sobre todo en la evolución de los dogmas. Cuando en la Iglesia aparecen cuestiones nuevas o surgen peligros contra su fe, puede darles respuesta profundizando con ayuda del Espíritu Santo en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Este hecho aparece con la máxima claridad en los dogmas marianos, porque en ellos el desarrollo se ha cumplido con la máxima intensidad. Pero también puede verse en los dogmas cristológicos. Para su nacimiento y formulación han sido fuerte estímulo y ayuda tanto la filosofía griega como el pensamiento judío. Los disidentes, que entran en la Iglesia, con cuestiones que surjan de su problemática especial pueden introducir de modo semejante nuevos movimientos de desarrollo en el conocimiento de la fe de la Iglesia. Esto no produciría en ningún modo un enriquecimiento o aumento de la sustancia de la Revelación, sino una profundización y esclarecimiento del conocimiento creyente de la Revelación. Lo creído hasta entonces implícitamente, se elevaría hasta la claridad de lo explícitamente creído. Las cuestiones de los disidentes acarrearían, por tanto, lo mismo que en la antigüedad las cuestiones de griegos y judíos, un movimiento en el estado de la fe, que contribuiría no a su enajenación, sino a su omnilateral comprensión. El teólogo francés Journet (*L'Église du Verbe Incarné. Essai de Théologie speculative II* (1951), 1222) observa a propósito de esto: «A la catolicidad de la Iglesia no le falta lo que poseen los disidentes, pero sí lo que a ellos les falta y poseerían si estuvieran plenamente incorporados a la Iglesia. Hay que contar con la posibilidad de que la catolicidad ontológica de la Iglesia fuera más plenamente actualizada, si las comunidades religiosas disidentes volvieran a la Iglesia.» El teólogo Llamera, dominico español (XII Semana Española de Teología, 320), espera que la vuelta de los disidentes podría traer consigo una «amplificación vital» de la catolicidad de la Iglesia. C. Colombo (*È possibile la riunione dei Cristiani?*, en: «La Scuola cattolica» (1949), 302) espera que tal vuelta provocaría una mayor abundancia y riqueza en la actualización de los valores cristianos, que la Iglesia tiene ciertamente en germen pero no siempre ni en todas partes plenamente desarrollados.

También se puede apuntar que tales disidentes aceptan una y la misma verdad de fe con especiales vibraciones sentimentales propias de ellos y, por tanto, lo manifestarían con especial intensidad en su vida. Congar cree que a la Iglesia eslava y nórdica les faltará la gracia una y multicolor de Cristo mientras la Rusia ortodoxa y la luterana Escandinavia estén separadas de Roma. En las disposiciones naturales de estos pueblos habría un modo completamente determinado de ser cristiano, distinto del modo latino y anglosajón. Mientras esas características no sean totalmente acogidas en la Iglesia visible, faltaría algo a la realización actual de la catolicidad de la Iglesia y a su forma expresiva, aunque de ningún modo al estado de la Revelación que siempre es igual e inmutable. (Sobre este último punto véase Th. Sartory, *o. c.*, 95, 191-194). Tal crecimiento jamás significaría un enriquecimiento *quoad substantiam vel essentiam*.

APARTADO 4

APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

Sobre este tema ya se ha dicho lo más importante al estudiar la visibilidad y figura jurídica de la Iglesia. Aquí no vamos a hacer más que completar lo que tiene importancia en la relación con las cuatro propiedades esenciales.

1. Definición del concepto

La apostolicidad de la Iglesia se estructura en tres grados. Compete a la Iglesia por tener su origen en los Apóstoles. Ellos fueron los primeros de la Iglesia (*apostolicitas originis*). A los Apóstoles debe la Iglesia la transmisión de la Revelación. Ello transmitieron a las generaciones venideras la verdad revelada y los bienes de salvación (*apostolicitas doctrinae*). La Iglesia de cualquier época está vivamente unida a los Apóstoles por medio de una ininterrumpida sucesión oficial de pastores y maestros (*apostolicitas successionis*). Estas tres apostolicidades son íntimamente solidarias. En el fondo

constituyen una sola apostolicidad, la única y plena apostolicidad en tres grados. Donde falta uno de los tres grados, no se puede hablar de apostolicidad en sentido pleno.

II. Realidad de la apostolicidad

En su creyente autocomprensión la Iglesia se ha llamado a sí misma apostólica por primera vez en el Concilio de Nicea, por lo demás, más bien accidentalmente que en una definición doctrinal expresa. El Concilio declara que la Iglesia católica y apostólica condena las herejías trinitarias (D. 54). Formalmente la apostolicidad fué definida propiedad esencial de la Iglesia en el Concilio niceno-constantinopolitano (381). En él se dice: creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

a) Por lo que respecta al primer grado de apostolicidad, tiene su fundamento en que Cristo confió su propia misión a los Apóstoles. Esta significación es la primera que aparece, cuando la Iglesia se llama apostólica. Según Alberto Magno (*De sacrificio missae*, tr. 2, c. 10, a. 1; a. 9) el Concilio de Nicea, al emplear la palabra apostólica, quiso subrayar la dignidad y vieja edad de la Iglesia frente al deseo de novedades de los presuntuosos herejes. El cardenal Torquemada, que dedica un largo análisis a la apostolicidad, recoge el pensamiento de San Alberto y lo amplía. Jacobo de Viterbo y Juan de Ragusa acentúan que los Apóstoles echaron los cimientos de la Iglesia no sólo con su predicación, sino también con su cruento testimonio. Según Santo Tomás los Apóstoles son fundamento de la Iglesia de modo secundario. Distingue el *fundamentum principale* y el *fundamentum secundarium*. Cristo es el primero y los Apóstoles el segundo. El uno posee solidez por sí mismo como una roca sobre la que se edifica una casa. El otro no tiene solidez de por sí, sino que la debe a un fundamento extraño, lo mismo que las piedras puestas inmediatamente sobre la roca viva en que se edifica. Los Apóstoles pueden ser considerados como tal fundamento, porque están edificados sobre Cristo por su fe y caridad (*Eph.* 2, 20). Esto vale sobre todo de Pedro (*Comentario a 1 Cor.* 3, 11, lect. 2; *Sobre el evangelio de San Mateo*, c. 17 y 16). Torquemada, lo mismo que Jacobo de Viterbo y Juan de Ragusa, hace observar que el papa en cuanto sucesor de Pedro, el apóstol preferido, se llama precisamente apos-

tolicus. Véase Aem. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* I (1879), 2.^a ed., 278; véase también § 172, II, A; K. Binder, *o. c.*, 93-95.

b) El segundo grado de la apostolicidad de la Iglesia hay que verlo en su vinculación a la doctrina apostólica. K. Binder describe la tesis, que Torquemada defiende sobre este tema, de la manera siguiente (*o. c.*, 97): «Otra razón de esta denominación de la Iglesia (apostólica) es el continuo mantenimiento de la fe, de la predicación y de la doctrina, del poder y de la autoridad de los Apóstoles por la *ecclesia universalis*, que sigue la advertencia del Espíritu Santo de no remover los antiquísimos límites que los antiguos Padres pusieron (*Prov.* 22, 28). Estos Padres son, según la glosa de San Agustín y San Jerónimo al Salmo 44, 17, los Apóstoles, cuyos hijos son los obispos, por quienes es gobernada la Iglesia. Torquemada interpreta el respeto a los antiquísimos límites como conservación de las doctrinas de fe recibidas de los Apóstoles; pues la Iglesia se mantiene unida no por paredes, sino por la verdad de sus doctrinas. Quien posea la fe de la Iglesia, la fe de los Apóstoles, la fe en Cristo, pertenece a la Iglesia.»

El cardenal Torquemada trata también la cuestión de por qué la Iglesia no se llama cristiana o evangélica mejor que apostólica. Sería tanto más natural, cuanto que San Agustín habla de un pueblo cristiano y de una religión cristiana y el nombre de «cristianos» fué el primero que se dió a los creyentes en Cristo, y ciertamente les fué dado por vez primera en Antioquía. Contesta a esta cuestión, que en el adjetivo «apostólica» está implicado el carácter cristiano de la Iglesia. Porque Apóstol significa lo mismo que enviado. La palabra alude, pues, a otro. Apunta a Cristo mismo. Se podría añadir a esta interpretación, que en los Símbolos a la confesión de la Iglesia católica y apostólica precede la fe en el Padre, en el Hijo hecho hombre y en el Espíritu Santo; y así la Iglesia apostólica confesada en el Símbolo adquiere el carácter de una comunidad que atestigua y actualiza las realidades antes confesadas. La Iglesia vinculada a los Apóstoles profesa la Revelación salvadora de Cristo transmitida por los Apóstoles.

El hecho de que la Iglesia se llame apostólica y no evangélica tiene la misma razón. La Iglesia empezada con los Apóstoles tiene la misión de actualizar para todas generaciones el Evangelio traído por Cristo. Por la denominación apostólica se subraya, por tanto, que la Iglesia se vincula al testimonio que los Apóstoles dieron de

la Buena Nueva, del Evangelio. Ha recibido de los Apóstoles la obra de Cristo y por ello está caracterizada para siempre.

c) Con la vinculación a la doctrina de los Apóstoles está estrechísimamente relacionada la sucesión apostólica en la Iglesia. Los Apóstoles transmitieron a otros las tareas que Cristo les confió, de forma que tales tareas han llegado a través de una serie ininterrumpida hasta los obispos actuales. Todo obispo participa del oficio episcopal, del episcopado, por ser sucesor de un Apóstol. En el obispo de Roma puede demostrarse con la máxima claridad la ininterrumpida serie sucesiva, la sucesión apostólica. Como es la cabeza de la Iglesia y el portador de la infalibilidad eclesiástica, basta esta prueba, para poder decir: donde está el sucesor de Pedro, está la Iglesia apostólica. En la Iglesia antigua se dió gran importancia a la apostolicidad fundada en la sucesión. Recordemos una vez más a Clemente de Roma (§ 172, II, A, 5). En la segunda mitad del siglo II Hegesipo y San Ireneo enseñaron el principio de sucesión como principio esencial de la Iglesia. Es instructivo que San Ireneo no refutara las teologías gnósticas, muchas veces fantásticas, demostrando simplemente su interna falsedad. Le hubiera sido seguramente lo más fácil, aunque los sistemas gnósticos defendían muchas tesis verdaderas tomadas ya de la filosofía ya de la Revelación cristiana. Frente a la pretensión gnóstica de ofrecer la Revelación cristiana, San Ireneo demostró que los gnósticos no se atenían a la doctrina apostólica, ya que sus ideas no podían remontarse hasta los Apóstoles a través de una ininterrumpida cadena de Tradición. Sus doctrinas eran, por tanto, ahistóricas. Y por eso no eran cristianas. Flotaban en un ahistórico cielo de ideas o en un reino de mitos, respectivamente. La vinculación a la Tradición, característica del Cristianismo, es vista por San Ireneo no en el hecho de defender las doctrinas que defendieron los Apóstoles—también los gnósticos lo hacían en parte—, sino exclusivamente en que la Iglesia que vivía en su tiempo o los obispos que la representaban, respectivamente, podían ser demostrados como sucesores de los Apóstoles. Esta sucesión garantiza, según él, la identidad de la doctrina actual de la Iglesia y de la doctrina apostólica. Ireneo exige, por tanto, para la continuidad objetiva una continuidad personal. Fué el primero que expresó clara y formalmente el principio personal de la continuidad de la Iglesia y lo expresó, ciertamente, como sucesión apostólica. Dice: «Por la sucesión apostólica ha llegado

la verdad hasta nosotros, es conocida en todo el mundo la tradición apostólica. Sólo se necesita atenerse a ella en toda la Iglesia, si se quiere ver la verdad. Pues podemos contar los obispos instituidos por los Apóstoles y sus sucesores hasta hoy en día» (*Adversus haereses* III, 3, 1). Para mayor sencillez, San Ireneo se contentó, como es sabido, con exponer la sucesión apostólica del obispo romano, porque la sucesión apostólica de tal obispo garantiza la sucesión apostólica en toda la Iglesia. Y San Ireneo ofrece, en efecto, la lista más antigua de los obispos romanos (*Adversus haereses* III, 3, 3; véase también IV, 26, 2). Sobre San Ireneo publicará pronto un amplio trabajo Bengsch (Disertación en la Univ. de Munich).

En la Iglesia norteafricana, Tertuliano, en su obra *De praescriptione haeretica*, defendió también frente a las doctrinas gnósticas la apostolicidad de la Iglesia en el sentido de sucesión apostólica. Dice, por ejemplo: «Nosotros seguimos la doctrina dada a la Iglesia por los Apóstoles, a los Apóstoles por Cristo, a Cristo por Dios» (*De praescriptione haer.* 37. 1; véase también 20-21; 32, 36; *Adversus Marcionem* IV, 5). También poseemos una lista de los obispos romanos, procedente de San Agustín, que demuestra el carácter tradicional de la Iglesia: *Carta* 53, 1, 1.

d) En cierto sentido también las comunidades cristianas no católicas defienden la apostolicidad de la Iglesia. Sin embargo, se limitan la mayoría de las veces a los dos primeros grados de la apostolicidad y rechazan el tercero. La Iglesia ortodoxa es una auténtica excepción. Aunque no reconoce el Primado, está en la sucesión apostólica. En la preparación de la tercera conferencia mundial en Lund (1952) fueron propuestos a la «Comisión para la fe y constitución de la Iglesia» varios votos, que la Comisión relata de la manera siguiente: «En la cuestión de la finalidad del movimiento para la reunión de las Iglesias se defienden ideas muy diversas. Para las iglesias romano-católicas, ortodoxa y viejo-católica y para muchos anglicanos la unidad de la Iglesia implica un orden visible como parte insustituible de la Iglesia misma; la ruptura del orden visible, como, por ejemplo, el abandono de la sucesión apostólica, significa ya de por sí algo cismático, y al restablecimiento de la comunidad plena tiene que preceder necesariamente la curación de tal ruptura. Para los partidarios de la tradición principal de los Reformadores la unidad de la Iglesia visible está esencialmente constituída por la comunidad creyente y la presencia de la palabra y

de los sacramentos en ella, y la ruptura del orden no tiene necesariamente el carácter de cisma. Para otras comunidades protestantes la unidad de la Iglesia es la comunidad en la fe y en la vida de quienes reconocen a Jesucristo como Señor y Salvador» (*Die Kirche, die Kirchen und der oekumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung*, en: «*Evangelische Theologie*» 10 (1951), 7, 12).

E. Schlik ve garantizada la continuidad de la Iglesia, lo mismo que su unidad, en la unidad con Cristo, que obra continuamente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Más en concreto cree que deberíamos aprender «a separar los ojos del pasado y a mirar continuamente adelante hacia el Señor, hasta que El vuelva». Lo único que queda es mirar hacia el futuro Salvador e invocar con anhelo la venida de su reino (*The Pilgrim People of God*, en: «*The Ecumenical Review*» 5 (1952/3), 27-36). En esta eclesiología extremadamente escatológica el movimiento histórico en cuanto base de la continuidad es como eliminado y desconectado. En lugar de la tradición histórica aparece la unidad con Cristo en la fe, la unidad con Cristo venidero. La horizontal histórica, al menos respecto al pasado, parece ser borrada a favor de la vertical celeste.

Los metodistas entienden la continuidad como relación con el pasado en el sentido de una continuidad de la experiencia cristiana, de la unión en la gracia del Espíritu uno, de la entrega al mismo Señor, de la continua predicación de su mensaje y de la permanente aceptación de su misión. «Esta es nuestra doctrina sobre la sucesión apostólica. Nuestra convicción es, por tanto, que la continuidad de la Iglesia no se asegura necesariamente por una sucesión oficial de servidores—sean obispos o sacerdotes—desde los tiempos de los Apóstoles, ni depende de tal sucesión, sino que depende de la fidelidad a la verdad apostólica... La manifiesta discontinuidad fué a veces atribuible a una renovada afirmación de la verdadera y esencial continuidad de la experiencia, entrega, mensaje y misión» (N. Flew, *The Nature of the Church* (Londres 1952), 207 y sig.; Th. Sartory, *o. c.*, 49, 70-74).

Según la Iglesia luterana, para nombrarla en especial, no es necesaria la sucesión apostólica, tal como resulta de las manifestaciones de Schlink. Esta Iglesia no niega ciertamente el oficio. Sin embargo, su esencia consiste en la predicación del Evangelio y en la buena administración de los sacramentos. Según eso el oficio no funda estado alguno. La elección para el oficio ocurre por un carisma de Cristo invisible y resucitado, que recibe su confirmación me-

diante los hermanos visibles de la comunidad. Hay, por tanto, una ordenación. Pero no es una transmisión del poder y gracia del oficio, sino el reconocimiento de la gracia de oficio por la comunidad. Sólo existe un oficio único: el de predicar. El justifica para administrar los dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía. En razón del sacerdocio universal todos los fieles participan de ese oficio. La forma externa y constitución del oficio no están estatuidos. Que existe un oficio del tipo indicado es *ius divinum*. Los «órdenes» derivados de él caen bajo el *ius humanum*. Para el pleno poder de oficio no es necesaria la sucesión apostólica. La *viva vox apostolica*, es decir, la predicación del Evangelio produce la relación con los Apóstoles. Por amor a la conservación pura de la palabra apostólica tiene incluso que ser interrumpida la *successio apostolica* existente, si los portadores del oficio enseñan cosas falsas. Para conservar la Iglesia es constitutiva no la sucesión de la ordenación episcopal, sino la sucesión del Evangelio predicado (E. Wolf, *Das Kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz*, en: «Evangelische Theologie» 11 (1951/52); A. Volkmann, *Evangelisch-Katholische Gedanken zur Frage der successio apostolica*, en: «Una Sancta» (1955), 42-45; Sartory, *o. c.*, 169 y sig.).

Sobre esta idea de la apostolicidad de la Iglesia hay que decir, que contiene sin duda dos elementos importantes, pero que le falta el más importante, a saber, la sucesión apostólica. Hay funciones en la Iglesia que son esenciales e insustituibles para su auténtica vida pero para cuyo cumplimiento basta el sacerdocio universal. Sin embargo, para otras funciones, y ciertamente para aquellas sin las que la Iglesia no puede existir sin más, es ineludible la sucesión de oficios. Si se interrumpe, se interrumpe con ella la existencia de la Iglesia. Sólo la sucesión de oficios asegura la continuidad.

Como hemos visto, no corresponde a la Sagrada Escritura suponer que la continuidad es suficientemente garantizada por la doctrina. La Iglesia antigua, como atestiguan San Ireneo, Tertuliano y muchos otros, estaba llena de la idea de que sólo la predicación hecha por los sucesores de los Apóstoles y en vinculación a la Sagrada Escritura garantiza la relación con Cristo. La experiencia, muestra también en la realidad, que el Evangelio no se mantiene íntegro en la vida, si su conservación e interpretación no son hechas por un oficio doctrinal, cuyos portadores estén en la sucesión apostólica misma. Donde no es este último el caso, no cabe más elección que abandonar la interpretación de la Escritura a la filología, es decir,

que entregar la palabra de Dios a manos de la sabiduría humana. La actualidad manifiesta cuánto se pierde en ello.

Si la continuidad en la Iglesia se pone en la acción de Cristo resucitado, cumplida por El en el Espíritu Santo, y en la fe en el Señor venidero, no sólo desaparece la sucesión apostólica, sino además toda garantía visible. Ya hemos demostrado hasta qué punto es esa opinión in evangélica (véase § 171, I y II). Sin embargo, hay que preguntarse, si en tal eclesiología no está en obra un *a priori* filosófico extrabíblico, a saber, la filosofía platónica o neoplatónica con su desatención a lo corporal y visible y su exageración y unilateralidad de lo espiritual. En todo caso tal espiritualismo teológico, o más bien ateológico, no es bíblico en modo alguno. Si se busca su patria, sólo puede encontrarse en la espiritualidad neoplatónica o helenística. El hecho de que esos factores extrateológicos influyan en la doctrina protestante de la catolicidad de la Iglesia y la desfiguren, manifiesta una típica venganza de la filosofía. Lutero destruyó de la teología la filosofía aristotélica y ahora vuelve en forma religiosa, platónica y neoplatónica, pero de ningún modo cristiana, y empuja todo su ser, sin ser observada. Sin embargo, desde la conferencia mundial de Amsterdam también en la teología protestante se ha fijado la atención sobre este problema (Sartory, *o. c.*, 50).

APARTADO 5.º

SANTIDAD DE LA IGLESIA

También la santidad de la Iglesia puede ser vista en varios grados, al menos en dos, ciertamente: como santidad ontológica y como santidad ética.

1. Los primeros cristianos se llamaron y supieron santos (§ 166 b, cap. 1, 2, A). Con tal denominación querían manifestar que ellos eran el pueblo elegido de Dios, la verdadera Israel. La Iglesia es, pues, la comunidad y comunión de los santos. En este contexto «santo» significa, en primer lugar, tanto como ser llamado por Dios y pertenencia a Dios. Los cristianos han sido llamados y sacados por Dios del mundo e introducidos en el reino de Dios, en el

reino de los cielos. La palabra «santo» significa, pues, pertenecer a Dios, no al mundo. Dios es el Santo primariamente, porque es distinto del mundo y diverso en todo de él, de su creación. Entre Dios y el mundo hay analogía, es decir, semejanza dentro de una desemejanza mayor todavía (C. Lateranense IV (1215); D. 432). Dios es santo después y en segundo término porque cumple con inmutable fidelidad la disposición de ánimo apropiada a su ser (véase vol. I, §§ 76 y 97).

2. Cristo en cuanto Hijo de Dios aparecido en el mundo pertenece «al Dios santo». Ciertamente que penetró en la esfera del hombre, para transformar la historia humana desde dentro haciéndola deiforme, de forma que se hizo en todo—excepto en el pecado—igual al hombre; sin embargo, pertenece plena y totalmente a Dios. Es de arriba, no de abajo (*Jó. 8, 23*). Es distinto de todos los demás. No puede ser medido con normas humanas. En su actividad realiza su esencial y entitativa pertenencia a Dios. Vive en la más radical obediencia al Padre celestial. Hacer su voluntad es su comida y bebida. Todo lo demás no tiene importancia. Por obediencia al Padre acepta la muerte. Véase vol. III, § 151.

3. Como Cristo, que es del Dios Santo, es Cabeza de la Iglesia, ésta está también santificada. Es su Esposa que participa de su propia pertenencia a Dios. San Pablo dice: «A fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» (*Eph. 5, 27-27*; cfr. *I Cor. 6, 11*; *I Thess. 4, 3*). De la Iglesia vale analógicamente lo que vale de Cristo: es de arriba no de abajo. Este su origen divino y su pertenencia a El—condicionada por su origen—es lo significado cuando la Iglesia se llama a sí misma «santa» en su autocomprensión creyente. Con eso profesa su pertenencia a Dios. Sabe que no es una formación de este mundo, ni un poder cultural religioso, ni una institución política, ni una escuela científica, sino una creación del Padre celestial por medio de Jesucristo. En ella ha depositado Cristo, el Enviado del Padre, su palabra y su obra, su vida y su salvación y en ella los dejó para todas las generaciones venideras.

Como la comunidad de la Iglesia en cuanto tal es santa, es decir, viene de Dios y pertenece a Dios, todo lo que corresponde a su ser y a su misión es santo. Santa es la palabra que predica, santos los signos que pone, santa la Escritura que interpreta, santos los ofi-

cios que administra, santas las tareas que cumple, santos los fines que persigue. Pues la palabra y el signo, la Escritura y el oficio, la tarea y el fin le son dados y puestos por Dios. Todos llevan, por tanto, la señal de su origen divino, de una obligación divina y de una divina promesa. Como esta omnilateral santidad de la Iglesia está condicionada en su propiedad a su ser Cuerpo, Esposa, Pueblo de Cristo, la santidad de la Iglesia no es absoluta ni independiente, sino prestada, participada de la santidad de Cristo, relativa, ya que procede de su relación, de su referencia a Cristo.

4. La santidad de la Iglesia es, en primer lugar, óntica, ontológica, entitativa. Los miembros de la Iglesia participan de ella al entrar en comunidad con Cristo. Por la fe en él y por el sacramento de la fe es liberado el pecador del pecado. El pecado en cuanto estado de apartamiento y alejamiento de Dios es quitado por Dios mismo de manera que el hombre es transformado y transportado al acercamiento a Dios y al estar-vuelto hacia El. En el proceso de la justificación el hombre se convierte en otro distinto del de antes, distinto de quien era de por sí. En él ocurre una profunda transformación. Sólo Dios con su santa omnipotencia es capaz de hacerlo. El ciertamente no deja de hacerla, si el hombre se vuelve hacia Cristo con fe viva (*viva fides*). La transformación obrada por Dios, que hace de un pecador un justo, pertenece a las realidades fundamentales del Cristianismo. La categoría de la transformación es una de las categorías fundamentales de la teología. La justificación del pecador, fundada en la omnipotencia creadora de Dios, coincide con su santificación, ya que ésta, según la Escritura, no es más que la liberación del hombre de su mundanidad, y su entrega a Dios. Si se quiere distinguir entre justificación y santificación, la justificación pertenece al ámbito del ser y la santificación a la esfera ética. En razón de su pertenencia a Dios, obrada por el proceso de la justificación, el hombre se esfuerza por vivir como perteneciente a Dios. Su nuevo ser implica un nuevo deber. Al indicativo de la afirmación pertenece el imperativo de la llamada. Según este modo de hablar, la santificación es un proceso en el que el hombre se esfuerza con renovada decisión, por realizar su pertenencia a Dios en la cotidianidad de su existencia. Y así llegamos a la santidad ética que se edifica sobre el fundamento de la entitativa.

5. Cristo obligó a sus discípulos a una moralidad nueva. Las exigencias que les dirige están soportadas por una inexorable serie-

dad. Las dice de modo radical en el sermón de la montaña. En los primeros oyentes provocó admiración y espanto, y la misma impresión provoca en quien lo toma en serio. Así se entienden los esfuerzos por despojar al sermón de la montaña (*Mt.* 5, 1-7, 29) de su carácter obligatorio y por comprenderlo de forma que se convierta en una moral aburguesada del hombre decente.

Joseph Schmid lo explica de la manera siguiente (*Das Evangelium nach Matthäus*, 1956, 3.^a ed., 155-157): «Lo que Jesús predica no es una suma de preceptos particulares, tampoco es un más de buenas obras o un menos de malas, sino una concepción radical de la obediencia a Dios. En parte estas exigencias de Jesús son exageradas de expresión (cfr. 5, 29 y sig., 39-41). Ello pertenece al estilo del dicho oriental, con lo que sólo quiere decirse que una comprensión mecánico-literal equivocaría su sentido, pero no que no estén pensadas en serio y rebajadas sin intención, no que puedan ser reducidas al nivel de una moral burguesa. Su formulación extremosa tiene, al contrario, la finalidad de expresar con la máxima urgencia posible la seriedad de lo aludido.

»Y tan clara como el carácter preceptivo de las exigencias de Jesús, es el hecho de que El las declaró realizables. Esto se sigue ya del sentido de los preceptos mismos, pero también del hecho de que Jesús hace depender la salvación de su cumplimiento (cfr. 5, 20; 7, 21. 24-27). Tampoco han nacido de un fanático optimismo respecto a la capacidad moral humana y respecto a la dificultad de tales exigencias; pues Jesús habla expresamente de tal dificultad y declara que sólo unos pocos encontrarán y seguirán el estrecho camino por El indicado (7, 14).

»Es cierto que el sermón de la montaña es una ética escatológica. Como el reino de Dios está ya cerca, Jesús predica la exigencia moral absoluta de Dios con seriedad incondicional. Sus estrictos preceptos, que miran sin más por encima de la situación del mundo, contemplada por El con total realismo, expresan las condiciones para entrar en el reino de Dios. La altura radical de sus exigencias está en inseparable relación con esta nueva situación de la Historia Sagrada, inaugurada con la venida de Jesús. Con su persona ha irrumpido el tiempo final y se ha hecho actualidad el escatológico reino de Dios, por lo demás todavía de modo escondido y velado; pues el eón actual, malo, sometido a las influencias de los poderes demoníacos y del pecado sigue existiendo junto a él. Sólo por la fe se puede reconocer esta llegada del reino de Dios y la dignidad mesiánica de Jesús. Pero para los hombres que creen y siguen la llamada de Jesús a la conversión, es decir, a la vuelta radical hacia Dios, empieza ya ahora una nueva vida, porque tienen parte en las fuerzas del reino de Dios hecho presente. Y para ellos valen también los preceptos del sermón de la montaña. Para ellos son un yugo suave y una carga ligera (cfr. 11, 28-30). Para todos los demás hombres, en cambio, que no creen en la dignidad mesiánica de Jesús ni reconocen en esa fe la presencia del reino de Dios, son una carga insostenible y un escándalo. Pues en ellos se expresa el requerimiento total de Dios al hombre, se anuncia la voluntad de Dios de modo definitivo. Y por eso no pueden sonar más suaves y dulces. Junto con la persona de Jesús,

cuyos preceptos son, participan del carácter encandalizador. El modo en que Jesús los predica no pretende convencer. Jesús no se dirige como un sabio estoico a la razón de los hombres para ganar su juicio—estas exigencias son objetivas y evidentes—, sino que se dirige únicamente a la fe. El mayestático «pero yo os digo» de las antítesis sólo tienen fuerza «convigente» para quien cree en Jesús. Su fuerza obligatoria está y deja de existir con la persona de su proclamador. Son inseparables de la persona de Jesús y no pueden ser comprendidas, separadas de El, como principios morales universales. Precisamente por ello no se puede tampoco acomodarlas a la «vida práctica», sin destruir su sentido, ni reducirlas a un burgués término medio. Hacerlas así de inofensivas no significaría únicamente quitarles su importancia, sino que a la vez sería una crítica del Evangelio desde el punto de vista del mundo. Por lo supremo, la salvación, hay que luchar también con la máxima tensión de las fuerzas morales.

»Hay que conceder que Jesús predicó aquí la exigencia absoluta de Dios la «nueva justicia», sin tener en cuenta las condiciones de vida del hombre y la situación en este mundo. Tampoco en su núcleo representan un sistema moral que responda directa y expresamente a todas las cuestiones morales que le resultan al hombre de la realidad de la vida.

»El sermón de la montaña es la ética del reino de Dios hecho presente. Con él llegó el tiempo de la salud, profetizado por Jeremías (31-34), en el que Dios cierra una nueva alianza con su pueblo y en el que le da un corazón nuevo, le infunde un espíritu nuevo, y hace que viva conforme a sus preceptos y guarde sus mandamientos (Ez. 36, 26 y sig.). Es Dios quien hace al hombre capaz de vivir según sus mandamientos. Sólo el hombre renovado interiormente por las fuerzas del eón futuro (Hebr. 6, 5), traídas por Jesús, puede guardar los preceptos de Cristo.

»Si al hombre se le da además de los preceptos la energía para seguirlos, Jesús es realmente el cumplidor de la Ley. Pero como desde la llegada del reino de Dios también el discípulo de Cristo está todavía bajo la influencia del eón presente todavía existente, la realización de la ética del sermón de la montaña se queda siempre por detrás de la exigencia absoluta de Jesús. Y por eso dice Jesús a los discípulos que recen por el perdón de los pecados (6, 12; cfr. también 18, 23 y sgs.). Pero la seriedad de los preceptos no es negada por ello.»

Lo que Cristo espera de sus discípulos es la incondicional obediencia amorosa al Padre celestial. Cumpliendo esta exigencia suya, ellos son la sal de la tierra y la luz del mundo (Mt. 5, 13 y sig.). Cristo sabía que con sus exigencias cargaba una cruz sobre los hombros humanos. Pero explica que tiene que ser llevada, y puede serlo, en comunidad con El. Quien le siga a El sentirá el yugo como una carga ligera y hasta dulce. Sin El sus exigencias son ciertamente irrealizables (Mt. 11, 28-30).

El Apóstol San Pablo requiere a los lectores de todas sus epístolas, a que configuren cada vez más vivamente la semejanza a Cristo que les fué impresa en el bautismo. Y así, también para él, el obrar

cristiano se convierte en imitación y seguimiento de Cristo. En su corazón vive el amor en que Cristo se ofreció al Padre en la Cruz para salvación de los hombres, según el eterno consejo salvador del Padre. La obediencia, el amor, la entrega y veracidad pertenecen, por tanto, a las actitudes indispensables del cristiano. Ellas transforman también el mundo. Aunque Cristo no intentó mejorar el mundo, sino ordenar las relaciones del hombre con Dios, la moralidad predicada por El tiene también sus consecuencias transformadoras para el mundo.

6. En la teología protestante se enseña la santidad de la Iglesia, pero se interpreta de otro modo. Sólo a Cristo se le atribuye santidad. La *sola gratia* declina al *solus Christus*. El hombre unido a Cristo está ciertamente justificado, pero la justificación no consiste en una transformación interior. El hombre sigue siendo en sí mismo pecador. Usando la terminología católica hay que decir que sigue siendo, según la teoría protestante, un pecador grave o mortal. Sin embargo, por amor a Cristo es considerado justo por el Padre celestial. Pues la experiencia muestra que los hombres, y los justificados también, pecan continuamente. Sería un total e ingenuo malentendido suponer que en la teología protestante no se rechaza ni condena el pecado y que se da licencia al hombre para pecar continuamente. Lo que la teología evangélica afirma es sólo el hecho del pecado continuamente repetido. El pecado sólo será perfectamente superado, cuando Cristo venga por segunda vez. También entonces seguirán los hombres siendo interiormente pecadores, es decir, seguirán siendo calificados por el hecho de ser pecadores. Pero no cometerán más pecados. Y así la santidad de la Iglesia es un bien actual sólo porque Cristo, Cabeza de la Iglesia, es santo, pero es un bien puramente futuro en cuanto que la santidad se atribuya a los miembros de la Iglesia. Tampoco esta santidad escatológica significa el fin de la cualidad de pecadores, sino sólo el fin del hecho del pecado.

Sobre la significación e importancia de la justificación y de la transformación ocurrida en ella véase vol. V, § 185. También en la fe católica la santidad se atribuye a Cristo como a ningún otro. En el *Gloria* de la santa misa aparece el texto: Tú eres el solo santo (J. Pascher, *Eucharistia*, 1953, 3.^a ed., 60). Sin embargo, por ello no se niega la santidad a los miembros de la Iglesia; sólo que a Cristo se la atribuye de modo absoluto; además El es el fundamento

y creador de toda otra santidad. A la fe protestante sobre la santidad de la Iglesia corresponde una concepción estática; a la fe católica una concepción dinámica. Según la primera, la santidad está quieta en Cristo y oculta la no-santidad de los demás. Según la doctrina católica, Cristo, el Santo, se apodera con fuerza creadora del hombre unido a El y lo transforma según su imagen. Cristo es el Señor de la Iglesia; pero es un Señor tal que se iguala a Sí mismo con los dominados por El. En El y por El el Padre celestial se manifiesta poderoso en sus santos. La santidad así entendida no es un bien puramente escatológico, pero es también escatológico. La santidad de los miembros de la Iglesia es actual y futura a la vez. Son santos continuamente amenazados por el pecado y que pecan continuamente. Pero, si permanecen fieles a su comunidad con Cristo, no cometen ningún pecado mortal; sino que cometen aquellos pecados de los que San Juan dice que todos pecamos (*I Jo. 1, 8*). Quien afirma que no tiene ningún pecado es un mentiroso, según San Juan. La santidad perfecta sólo se manifestará al fin de los tiempos, cuando Dios se imponga plenamente en el hombre y el poder del pecado que impera dentro de la historia sea lo mismo que la influencia del demonio, plenamente superado dentro de la comunidad con Cristo. La Iglesia tiene que soportar también hasta el fin de los tiempos, que sus hijos cometan pecados mortales. Tales miembros no dejan de pertenecer a la Iglesia. Pero profanan a su madre (véase § 171, III, 1 c).

Muchas veces se afirma que no sólo los miembros de la Iglesia, sino también la Iglesia en cuanto tal es pecadora. Es difícil encontrar sentido a esta tesis. Sólo sería comprensible bajo dos supuestos. El uno dice que la comunidad de la Iglesia tiene carácter hipostático, como si fuera en cierto modo una sustancia de carácter personal que comprende y abarca en sí a los miembros de ella. Sin embargo, tal interpretación de la Iglesia es totalmente imposible. Destruiría la personalidad de los miembros. Caería, por tanto, en inmediata contradicción con la Escritura, ya que la Sagrada Escritura atribuye la decisión y responsabilidad al individuo y porque la misma Escritura acentúa la personalidad del individuo con una decisión que no tiene pareja en todo el ámbito extrabíblico. El primer supuesto no es, por tanto, acertado.

El segundo supuesto diría que el ser en cuanto tal es pecador y está corrompido, más allá de las decisiones personales y sin ellas. Tal interpretación del ser implica una concepción del mundo dua-

lista y trágica, tal como aparece de hecho, por ejemplo, en los mitos germánicos, y en cierto sentido en la filosofía maniquea, así como en ciertos modos orientales de pensar. Se puede sospechar que el mito germánico con su trágico sentimiento y concepción del mundo influye desde lejos en la tesis de la pecaminosidad de la Iglesia en cuanto tal. También aquí aparecen de nuevo ideas extrabíblicas, que conducen a una tesis pseudoteológica. La comunidad en cuanto tal no es, pues, capaz de una decisión pecaminosa. Sólo los miembros de la Iglesia pueden ser pecadores. Como sin duda pecan en cuanto miembros de la Iglesia, como no se puede abstraer el hecho de que pertenecen a la Iglesia, la santidad de la Iglesia misma se oscurece por sus pecados. Como, según las palabras de San Juan, todos los bautizados, a pesar de su comunidad con Cristo (en caso de que no les sea concedida una gracia divina especial), cometen pecados, todos contribuyen a desfigurar la santidad de la Iglesia. Y como los individuos se reúnen en un «nosotros» tiene buena razón el decir en el «Padre nuestro»: perdónanos nuestras deudas (*Mt.* 6, 12).

Sin embargo, aunque la santidad de la Iglesia sea oscurecida por los pecados de sus hijos, irrumpe continuamente con luminoso esplendor y a través de la tiniebla en el amor dispuesto el sacrificio de sus miembros. Y así es cierto que la santidad perfecta es un bien futuro, pero la imperfecta es un bien presente y actual. Cuando la Iglesia dice de algunos de sus hijos, que vivieron santamente dentro de la historia y ahora están en la plenitud (canonización), no se trata de palabras vacías, sino de un fiel reflejo de la realidad (vol. I, § 11). Sin embargo, la Iglesia mira anhelante hacia la hora en que pertenecerá a su Señor sin reservas como Esposa (*Apoc.* 22, 10-17). Entonces se cumplirán las palabras de *Eph.* 5, 26-27, que en pleno sentido deben ser escatológicamente entendidas, de que la Iglesia será sin mancha y sin arruga, santa e inmaculada. Hasta que irrumpa esa hora, se manifiesta como la santa Iglesia de Cristo en sus mártires, que jamás han faltado y se mantuvieron firmes en su amor a Cristo hasta la muerte, en sus vírgenes, que sacrifican lo terreno en el fuego del amor celestial, y en todo el que ama a Dios y sirve al prójimo.

MISION DE LA IGLESIA

Observación previa

1. En la anterior exposición del nacimiento y carácter divino-humano de la Iglesia tuvimos que hablar muchas veces de su misión. Pues la fundación de la Iglesia por Cristo, así como su configuración por El recibieron su sentido de las tareas que Cristo les asignó. Por las tareas que debía cumplir creó Cristo el neotestamentario pueblo de Dios. Para cumplirlas le dió una constitución apropiada. Dice el Concilio Vaticano: «El Pastor eterno y guardián de nuestras almas (*I Pet.* 2, 25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificada, «rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» (*Jo.* 17, 20 y sig.). Ahora bien, a la manera que envió a los Apóstoles—a quienes se había escogido del mundo—, «como El mismo había sido enviado por

el Padre» (Jo. 20, 21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores «hasta la consumación de los siglos» (Mc. 28, 20). Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la firmeza de esta fe. Cfr. S. Leo M., *Sermo 4 de natali ipsius*, 2 (PL 54, 150 c). Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos, juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer con aprobación del sagrado Concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico—en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia—, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe la Iglesia universal, y a la vez poscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (D. 1821).

En la tercera sección de esta obra, que ahora empezamos, vamos a estudiar sistemáticamente la misión de la Iglesia. Para ello será inevitable repetir algunas cosas ya dichas. Pero en la repetición se iluminarán de nuevo y se explicarán más ampliamente.

Si la Iglesia tiene carácter divino-humano es *a priori* natural que continúe la misión que Cristo realizó en su vida. Él instauró el reino de Dios procurando con ello la salvación de los hombres. Lo mismo habrá que decir, por tanto, de la Iglesia. Está al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres. Surge la cuestión de cómo cumple esta tarea. Cumple su misión predicando la palabra, administrando los sacramentos y ordenando toda la vida eclesiástica. Toda la Iglesia es responsable del cumplimiento de estas tareas. Sin embargo, Cristo ha dado a la comunidad del pueblo de Dios una estructura apropiada a sus tareas, por la que se reparten los poderes y responsabilidades. En razón de su voluntad fundadora el único poder de misión transmitido a la Iglesia se divide en poder de orden (poder de conceder vida) y poder de jurisdicción (poder ordenador). Estos poderes competen sólo a determinados miembros de la Iglesia. Por otra parte se estructuran dentro de la Iglesia gradualmente de

forma que existe una jerarquía del poder de orden y una jerarquía del poder de jurisdicción. Ambos poderes parciales no están estrictamente separados el uno del otro, sino íntimamente unidos entre sí. Los miembros que no son portadores de estos poderes tienen que cumplir, sin embargo, en la Iglesia importantes e insustituibles tareas.

Cristo ha confiado a la Iglesia por El fundada, y a nadie más, la mediación de la salvación preparada por El. La Iglesia es, por tanto, necesaria para la salvación. La Iglesia no tiene ningún encargo inmediato respecto a las múltiples formas de la vida terrena, sin embargo, su misión repercute también esencialmente en la vida terrena.

2. Y así resulta la siguiente división para esta sección tercera. Primero, hay que estudiar que la Iglesia sirve al honor de Dios y a su reino, después habrá que tratar la función mediadora de salvación de la Iglesia; habrá que estudiar además los poderes que competen a la Iglesia y sus portadores y explicar el papel de los «laicos» en la Iglesia. Como la predicación de la Iglesia alcanza su última seguridad en la infalibilidad papal, se dedicará a esta una extensa exposición. En estas explicaciones se incluye la explicación de las relaciones de la Iglesia con los órdenes mundanos, en especial con el Estado.

APARTADO

LA IGLESIA Y EL HONOR DE DIOS

§ 174

El honor de Dios como tarea de la Iglesia

I. Su cumplimiento inmediato

1. Cristo transmitió a la Iglesia su propia misión. Ella continúa, por tanto, la misión del Señor. La misión de la Iglesia está incluida en la de Cristo (*Lc.* 10, 16; *Jo.* 17, 18; 20, 21; véase § 167 c). La transmisión de la misión de Cristo a la Iglesia no significa, que