

Hans Küng

# LA IGLESIA



BIBLIOTECA HERDER  
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER  
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA  
VOLUMEN 113

LA IGLESIA  
Por HANS KÜNG



BARCELONA  
EDITORIAL HERDER  
1968

**ganz1912**

HANS KÜNG

# LA IGLESIA

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1968

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO, de la obra de  
HANS KÜNG, *Die Kirche*,  
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1967

IMPRÍMASE: Barcelona 8 de julio de 1967

† MARCELO, Arzobispo de Barcelona

# ganz1912

© Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1967

© Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1968

## ÍNDICE

### A. LA IGLESIA REAL

	Págs.
I. <i>Historicidad del concepto de Iglesia</i> . . . . .	13
1. Esencia en forma histórica . . . . .	13
2. Las variaciones del concepto de Iglesia en su historia . . . . .	17
3. El cambio del concepto de Iglesia en el Nuevo Testamento . . . . .	26
II. <i>La refracción de la imagen de la Iglesia</i> . . . . .	37
1. Esencia admirada y criticada: realidad y deformaciones . . . . .	37
2. La Iglesia creída . . . . .	44
3. Invisible en lo visible . . . . .	49

### B. BAJO EL VENIDERO REINO DE DIOS

I. <i>La predicación de Jesús</i> . . . . .	57
1. ¿Puede apelar la Iglesia al evangelio de Jesús? . . . . .	57
2. El evangelio del reinado de Dios . . . . .	61
II. <i>¿Fundación de una Iglesia?</i> . . . . .	71
1. La proximidad del reino de Dios en Jesús . . . . .	71
2. Entre el «ya» y el «aún no» . . . . .	76
3. Jesús y los orígenes de la Iglesia . . . . .	88
III. <i>La comunidad escatológica de salud</i> . . . . .	100
1. La Iglesia como congregación y comunidad . . . . .	100
2. Diferencia y conexión entre Iglesia y reino de Dios . . . . .	109
3. Al servicio del reino de Dios . . . . .	119

### C. LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA IGLESIA

I. <i>La Iglesia, pueblo de Dios</i> . . . . .	131
1. ¿Emancipada del judaísmo? . . . . .	131
2. Del antiguo pueblo de Dios al nuevo . . . . .	139

# Índice

	Págs.
3. La Iglesia, pueblo de Dios hoy . . . . .	152
4. La Iglesia y los judíos . . . . .	160
II. <i>La Iglesia, creación espiritual</i> . . . . .	182
1. La nueva libertad . . . . .	182
2. La Iglesia del espíritu . . . . .	196
3. La estructura carismática permanente . . . . .	216
4. La Iglesia y los iluminados . . . . .	230
III. <i>La Iglesia, cuerpo de Cristo</i> . . . . .	246
1. Incorporados por el bautismo . . . . .	246
2. Unidos en la comida común . . . . .	255
3. Iglesia local e Iglesia universal como cuerpo de Cristo . . . . .	270
4. La Iglesia y los herejes . . . . .	290
<b>D. LAS DIMENSIONES DE LA IGLESIA</b>	
I. <i>Una sola Iglesia</i> . . . . .	315
1. La cuestión de la verdadera Iglesia . . . . .	315
2. Unidad en la variedad . . . . .	323
3. La unión de las iglesias . . . . .	331
II. <i>Iglesia católica</i> . . . . .	355
1. Catolicidad en la intimidad . . . . .	355
2. ¿No hay salvación fuera de la Iglesia? . . . . .	373
III. <i>Iglesia santa</i> . . . . .	381
1. Santidad a pesar del pecado . . . . .	381
2. Perdón y renovación permanente . . . . .	393
IV. <i>Iglesia apostólica</i> . . . . .	411
1. Sobre el fundamento de los apóstoles . . . . .	411
2. Apostolicidad en la sucesión . . . . .	422
<b>E. LOS SERVICIOS EN LA IGLESIA</b>	
I. <i>El sacerdocio general</i> . . . . .	431
1. Cristo, sacerdote y mediador único . . . . .	431
2. Todos los cristianos como sacerdocio regio . . . . .	439
II. <i>El ministerio eclesialístico, como servicio</i> . . . . .	461
1. Servicio a imitación de Cristo . . . . .	461
2. La estructura diaconal . . . . .	468
3. Poder de Pedro y servicio de Pedro . . . . .	525
<i>Epilogo</i> . . . . .	567
Índice de citas bíblicas . . . . .	581
Índice de nombres propios . . . . .	593
Índice analítico . . . . .	604

## PRÓLOGO

La cuestión de Dios es más importante que la cuestión de la Iglesia; pero en muchos casos la segunda se le cruza en el camino a la primera. Esto no debiera ser así. Y aquí se acomete el audaz ensayo de hacer ver que no debe ser así. Si en tal empeño no nos conformásemos con destacar a elección alguna que otra línea, sino que quisiéramos trazar un cuadro completo, nos veríamos desbordados por la amplitud de los problemas y la abundancia de la bibliografía. Ya por esta sola razón nos vemos obligados a concentrarnos, a limitar, a poner acentos, a tratar ciertos puntos con mayor extensión, y otros más brevemente, unos más intensamente, otros por mero perfil y secamente. Todo con un apasionamiento que no excluye la objetividad. ¿Y con qué derecho lo hacemos así precisamente y no de otro modo? Hemos tratado de que los temas, las perspectivas, el equilibrio de las partes nos viniera del primitivo mensaje, a fin de que la luz de la Iglesia de los orígenes marque de nuevo el camino a la Iglesia de hoy.

Este punto de partida tiene consecuencias que sólo pueden responderse partiendo de los orígenes. El que tenga reparos que oponer, recuerde que éste es el método que se espera de la teología posconciliar: «La teología dogmática ha de ordenarse de manera

que se expongan en primer lugar los mismos temas bíblicos»; partiendo de aquí, ha de darse luego, por medio de la investigación histórica, la penetración sistemática (Decreto sobre la formación sacerdotal, 16).

Mi obra *Strukturen der Kirche* (1962)<sup>1</sup> ha de entenderse como prolegómeno a este libro.

El método empleado en este libro implica que el teólogo sistemático tenga que acudir, con excesiva frecuencia, al consejo del exegeta. De ahí mi cordial gratitud a mis colegas de Tubinga, profesor doctor Karl Hermann Schelkle y profesor doctor Herbert Haag, que han leído total o parcialmente el manuscrito y cuyas sugerencias han significado mucho para mí. Cordialmente agradezco también a mi colega de teología dogmática doctor Joseph Ratzinger la valiosa ayuda que me ha prestado. Vaya también mi agradecimiento a mis auxiliares doctor Gotthold Hasenhüttl y doctor Alexandre Ganoczy, ahora profesor del Instituto católico de París, así como a todos mis colaboradores en el Instituto de estudios ecuménicos que me han ayudado incansablemente en la confección del manuscrito y en todo el trabajo de correcciones. A la señorita Christa Hempel le doy las gracias por la confección de los índices.

Tubinga-Sursee, año nuevo de 1967.

HANS KÜNG

---

1. Traducción castellana: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1965.



## ABREVIATURAS

- Cath. *Catholicisme* (París 1948ss).
- CC *Corpus Christianorum* (Turnhout-París 1953ss).
- CE *Constitutio de Ecclesia* del Vaticano II (1964).
- D H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona <sup>30</sup>1955)  
Se cita siempre la versión de Ruiz Bueno: *El magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona 1963).
- DBS *Dictionnaire de la Bible*, tomos supl. (París 1920ss).
- DOe *Decretum de Oecumenismo* del Vaticano II (1964).
- DR *Declaratio de Religionibus non christianis* del Vaticano II (1965).
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique* (París 1909ss).
- EKL *Evangelisches Kirchenlexikon* (Gotinga 1955ss).
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss).
- HTG *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Munich 1962s).
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Brisgovia <sup>21</sup>1955ss).
- ODCC *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford <sup>31</sup>1961).
- PG *Patrologia Graeca*, ed. por J.P. MIGNE (París 1857ss).
- PL *Patrologia Latina*, ed. por J.P. MIGNE (París 1878ss).
- RG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga <sup>31956</sup>ss).
- Strukturen H. KÜNG, *Strukturen der Kirche* (Friburgo-Basilea-Viena 1962).  
Traducción castellana: *Estructuras de la Iglesia* (Estela, Barcelona 1965).
- ThQ «Theologische Quartalschrift» (Tubinga).

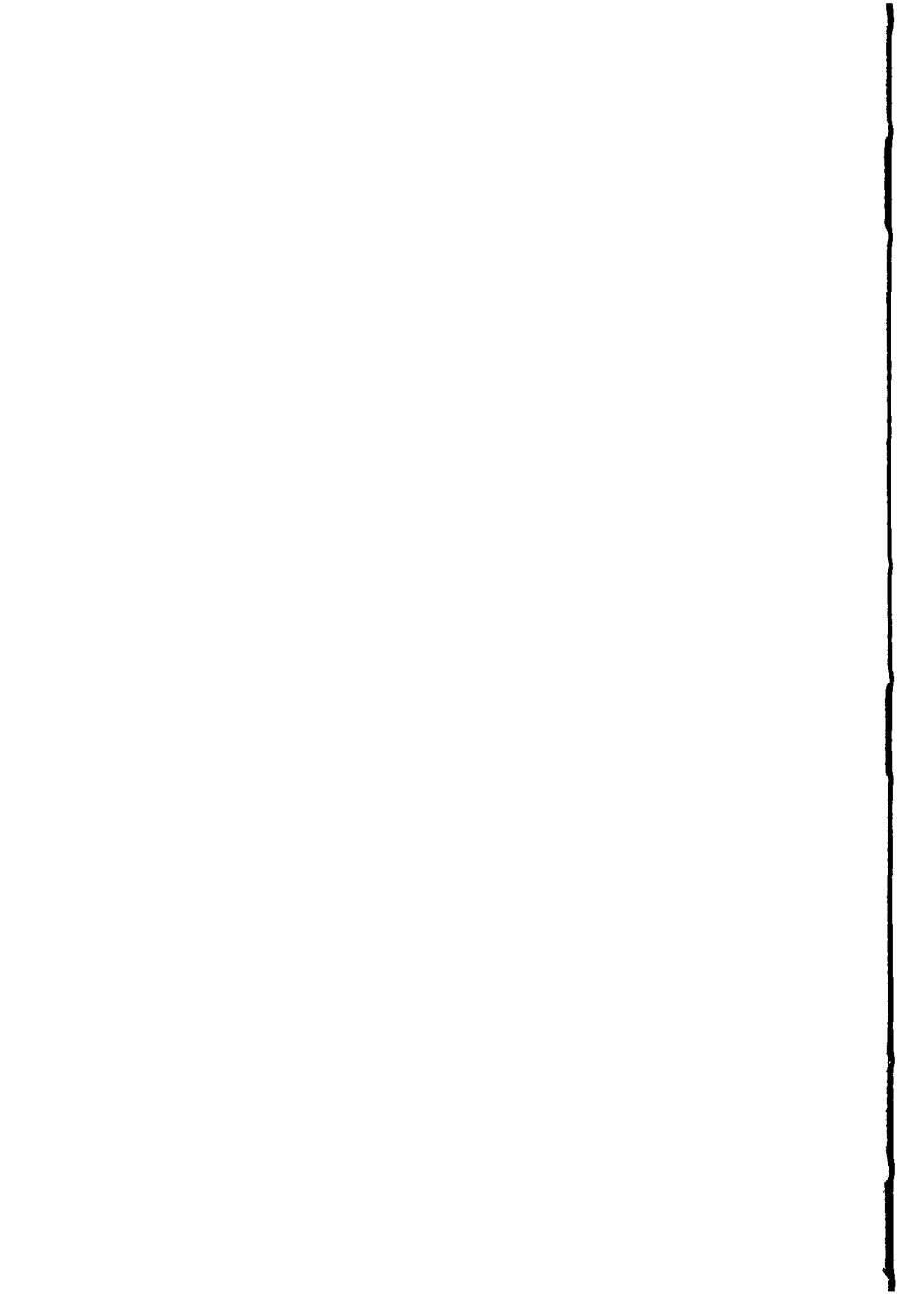
## Abreviaturas

- ThW *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. por G. KITTEL (Stuttgart 1933ss).
- WA M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe», 1883ss).

Como la bibliografía eclesiológica es prácticamente un mar sin riberas, en lugar de mucha documentación concreta sobre los problemas particulares, hemos dado una bibliografía extensa de los trabajos más importantes, en que se tienen sobre todo en cuenta las publicaciones *independientes* aparecidas después de la segunda guerra mundial. Éstas se citan generalmente por la *primera edición*, a no ser que se trate de variaciones o ampliaciones esenciales. La más extensa bibliografía eclesiológica interconfesional la ofrece U. VALESKE, *Votum Ecclesiae* (Munich 1962) 1-210.

A

LA IGLESIA REAL



## I. HISTORICIDAD DEL CONCEPTO DE IGLESIA

### 1. *Esencia en forma histórica*

A grandes pasos se va acercando la Iglesia a su tercer milenio. Para el mundo en que ella vive, el futuro ha comenzado ya: el dominio del microcosmos y del macrocosmos, del átomo y del espacio, los medios de comunicación cada vez más rápidos y perfectos, la abundancia de instrumentos recién inventados, de materias sintéticas y de métodos racionalizados de producción, la prolongación en decenios de la duración de la vida humana, los grandiosos éxitos de la física, química, biología, medicina, psicología, sociología, de las ciencias históricas y sociales... Todo esto constituye, en resumidas cuentas — no obstante las grandes catástrofes y amenazas que han sido el destino de nuestro tiempo —, un progreso que por su variedad y rapidez produce francamente pasmo. Los pueblos de Europa y América, con su alta técnica, han propagado su ciencia sobre la tierra, el mundo se ha hecho uno, y se está formando una economía y civilización y tal vez también una cultura mundial.

¿Y la Iglesia? ¿Ha comenzado ya también para ella el futuro? Hay cosas que hablan en favor, otras muchas en contra. Una, en todo caso, tiene que quedar clara, y es que la Iglesia, quiera o no quiera, no puede salirse de esta nueva orientación global, en la que se anuncia una nueva era, pues vive en éste, y no en otro mundo.

Que la inquietud típica de los grandes períodos de transición que, en medio de los grandes éxitos de las ciencias naturales y de la técnica, hace estremecerse al arte, al cine, al teatro, a la literatura, a la filosofía, es decir, al individuo y a los pueblos; que esta inquietud tras las fachadas de una seguridad aparentemente sustraída al tiempo haya también prendido en la Iglesia, en los hombres que forman la Iglesia, es un hecho que no por fuerza ha de producir nerviosismo, sino que puede más bien engendrar esperanza; se habla, en efecto, de una inquietud saludable y curativa. Lo que tiene visos de grave crisis, puede ser hora natalicia; lo que parece peligro inquietante, puede ser la gran oportunidad.

Los temas o tareas, nuevas y viejas, con que se enfrenta una Iglesia que quiere hacer acto de presencia en el mundo, en este mundo cambiado y cambiante, son gigantescos: la renovación, re-unión y reanimación de un pueblo cristiano que, en muchos casos, se ha tornado sin relieve y rutinario en formas y fórmulas tradicionales; la predicación del evangelio en países de alcurnia cristiana, hoy paganizados, entre intelectuales, obreros y campesinos; el encuentro ecuménico y la re-unión de los cristianos e iglesias separadas; la discusión inteligente con las grandes religiones mundiales no cristianas: islamismo, budismo, hinduismo en el mundo uno; la colaboración, que a la Iglesia compete, en la solución de los grandes problemas mundiales: la prevención de las guerras y el mantenimiento de la paz, la lucha contra el hambre y la miseria social, la formación de las masas... Tan numerosos como los temas son las oportunidades.

Sólo podrá enfrentarse con estos temas aquella Iglesia que sea cautiva de su Señor, en vez de serlo de sí misma, de las ideas y teorías, formas y leyes que ella misma se ha forjado; sólo la Iglesia cautiva de su Señor es verdaderamente libre y está abierta y ágil para responder a las exigencias, necesidades y esperanzas siempre nuevas de la humanidad.

El *concepto* de Iglesia viene esencialmente determinado, entre otros factores, por la forma histórica que adopta en cada caso la Iglesia. La Iglesia puede llegar a quedar prisionera de la imagen o idea que, en determinado tiempo, se ha hecho de sí misma. Cada tiempo ha tenido su propia imagen de la Iglesia, nacida de determinada situación histórica, vivida y configurada por determinada

Iglesia histórica, conceptualmente formada previamente o a posteriori por determinados teólogos históricos. Ciertamente que, dentro de todas las corrientes y contracorrientes de la historia del espíritu, de la Iglesia y de la teología, se mantiene siempre algo permanente en las varias imágenes cambiantes de la Iglesia, y a eso permanente debemos dirigir toda nuestra atención; hay componentes y perspectivas fundamentales que no proceden de ella misma, una «esencia» que se afirma en fuerza de su origen que constantemente la define y determina. Hay, pues, en la historia de la Iglesia y en la inteligencia de sí misma algo que permanece constante, pero este momento sólo se pone de manifiesto en lo variable. Hay una identidad, pero sólo en la mutación; una continuidad, pero sólo en el acontecer; una estabilidad, en fin, pero sólo en el fenómeno o manifestación cambiante. En una palabra, hay una *esencia* de la Iglesia, pero no en inmovilidad metafísica, sino en una *forma* histórica, perpetuamente mudable. Y precisamente para hacerse cargo de esta esencia primigenia y permanente — no estática y rígida, sino resultante de modo dinámico — hay que atender a la forma histórica en perpetuo cambio. Y precisamente para captar esa identidad y constancia permanentes, y no confundirlas con lo variable y pasajero, es menester contar desde el principio con lo variable y condicionado por el tiempo en la imagen o idea de la Iglesia.

Sólo viendo la «esencia» de la Iglesia en su forma histórica variable, aprehenderemos la Iglesia de que vamos a partir en nuestras consideraciones: no una Iglesia ideal en las abstractas esferas celestes de una teoría teológica, sino la Iglesia *real* en medio de este mundo y de la historia de este mundo. Tampoco el Nuevo Testamento comienza con una doctrina sobre la Iglesia que luego se hubiera de realizar, sino con la realidad de la Iglesia sobre la que posteriormente se reflexiona. La Iglesia real es en primer término un acontecer, un hecho, un suceso histórico. La esencia real de la Iglesia real acontece en la forma histórica. Sobre lo cual hay que observar dos cosas:

1. Esencia y forma *no deben separarse*: esencia y forma de la Iglesia no han de ser dissociadas, sino vistas en su unidad. La distinción entre esencia y forma no es distinción real, sino conceptual. En realidad, no hay en ninguna parte ni ha habido nunca una esencia de la Iglesia «en sí», desprendida y químicamente destilada de

la fluencia de las formas históricas. No se puede deslindar limpiamente lo variable de lo invariable. Hay constantes permanentes, pero no recintos de antemano irreformables. Esencia y forma no se han simplemente como núcleo y cáscara. Una esencia sin forma es informe y, por ende, irreal; y una forma sin esencia es inconsistente, ficticia y, por ende, igualmente irreal. Así pues, a pesar de toda su relatividad, no debe mirarse la forma histórica como algo simplemente irrelevante frente a la esencia que se halla en alguna parte «detrás» o «por encima» de ella. Es hartó cómodo, para eludir juicios y decisiones históricas, retrotraerse a teologúmenos utópicos y sin peligro sobre la «esencia» de la Iglesia. Pero, a la inversa, es igualmente cómodo no preocuparse de la esencia de la Iglesia que va aneja a sus orígenes y, con pereza mental y falta de crítica, ocuparse sólo de la forma actual de la Iglesia en la actividad de la misma, o contentarse incluso con ella en resignada pasividad. Sólo si no se ve la esencia de la Iglesia detrás o por encima sino dentro de la forma histórica, llegamos a intuir la Iglesia real.

2. Esencia y forma *no han de ser identificadas*: esencia y forma de la Iglesia no deben parangonarse, sino que deben verse en su diferencia. Aunque la distinción entre esencia y forma no es real, es, sin embargo, necesaria. ¿Cómo podríamos determinar de otro modo lo permanente en la configuración variable? ¿Cómo podríamos juzgar de otro modo la forma histórica concreta? ¿Cómo tendríamos en otro caso un criterio y norma, para definir lo legítimo en una manifestación histórica y empírica de la Iglesia? No hay forma de la Iglesia — ni siquiera de la Iglesia del Nuevo Testamento — que abrace de tal modo su esencia que ésta quede simplemente presa en ella. Tampoco forma alguna de la Iglesia — ni siquiera de la Iglesia del Nuevo Testamento — que refleje de manera perfecta y exhaustiva la esencia de la Iglesia. Sólo cuando en el cambio de las formas se percibe — a par que se distingue — la esencia invariable y permanente de la Iglesia, llegamos a contemplar la Iglesia real.

En conclusión, la esencia de la Iglesia ha de verse siempre en la forma histórica, y la forma histórica ha de entenderse siempre partiendo de la esencia y apuntando a ella.



## 2. Las variaciones del concepto de Iglesia en su historia

Con la forma de la Iglesia real, que cambia, cambia también, sensible o insensiblemente, la forma de la eclesiología, que da expresión teológica al concepto de Iglesia. Algunas observaciones históricas, esquemáticas, lo van a ilustrar<sup>1</sup>.

Ya dentro de la *eclesiología de la antigua Iglesia*, son importantes las diferencias. Indiquemos sólo algunos datos simplificados. Las apologías del siglo II, a excepción de algunos pasajes de Justino, apenas emplean la palabra *ekklesia* (aquellos apologistas se proponían defender a Dios y a Cristo, no propiamente a la Iglesia); en cambio, en los padres posteriores, la Iglesia es el principal tema de sus especulaciones teológicas y de su exégesis no sólo del Nuevo Testamento, sino también del Antiguo. El concepto de Iglesia de los tres primeros siglos, viene definido por la oposición entre el Estado pagano hostil y la propia Iglesia perseguida de múltiples formas, y que no sólo vence, sino que también desfallece en la lucha; la idea, en cambio, que se forman de la Iglesia los siglos siguientes es la de armonía entre la Iglesia del Estado que se funda en su victoria, y el imperio cristiano. Para Hipólito de Roma, por ejemplo, el imperio era el remedo satánico del reino de Cristo; en cambio, para la teología del imperio que presenta Eusebio, historiador de la Iglesia y obispo cortesano, los césares habían preparado, por voluntad de Dios, el camino del cristianismo, nacido por el mismo tiempo, y el César cristiano era el campeón y protector de la Iglesia contra incrédulos y herejes.

La eclesiología toma un cariz distinto según que la empleen los directores de las comunidades para la edificación de la comunidad, como sucede por ejemplo en los padres apostólicos, o la escri-

---

1. Falta aún una historia general de la eclesiología. Sobre la historia de la eclesiología en este y siguientes capítulos, cf. además de las obras de los autores citados, las secciones correspondientes de las historias de los dogmas (A. Harnack, F. Loofs, E. Seeberg) y los artículos de los léxicos s. v. *Kirche o Ekklesiologie*: LThK (J. Ratzinger, L.E. Skjoldsgaard, H. Bacht), RGG (A. Adam), EKL (U. Jaeschke, K.D. Schmidt), HTG (Y. Congar), DTC (E. Dublanchy), Cath. (M.-J. Le Guillou), ODCC. Preciosas contribuciones sobre la historia de la idea de Iglesia: St. JAKL, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957); *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1960); *Sentire Ecclesiam* (Festschrift H. Rahner), ed. por J. DANÉLOU y H. VORGRIMMER (Friburgo-Basilea-Viena 1961).

ban los teólogos con vistas a impugnar la herejía, como hacen de modo vario Ireneo, Cipriano y Agustín. Un teólogo que cree más en la íntima evolución imperceptible y en la lenta victoria de la verdad; un teólogo que, dentro del mundo espiritual griego, muy diferenciado, tiene sobre todo por eficaces las ingeniosas fórmulas dogmáticas, aunque se ocupe principalmente en cristología y doctrina de la Trinidad, pensará también eclesiológicamente de modo distinto que su contemporáneo latino, que se siente incorporado en una Iglesia que él entiende como *actes ordinata*; el teólogo latino interpreta la situación de Cristo y de la Iglesia como situación de lucha y victoria, de premio y castigo, y confía en instituciones eclesiásticas fuertes, en derechos bien definidos y en organizaciones de perfecto funcionamiento. Una cosa es la eclesiología que — sobre la base del neoplatonismo griego — ve a la Iglesia principalmente como escuela de la verdad y comunión misterica, en que tienen sobre todo importancia la pura visión y doctrina de la verdad, así como el simbolismo y virtud saludable de las acciones sagradas, y en que se aspira a una visión universal del mundo y a una comunión cultural religiosa. Y otra cosa es la eclesiología que — más sobre la base de la filosofía popular romana estoica, de tendencia práctica — ve principalmente a la Iglesia como comunidad jurídica bien ordenada, en que tienen sobre todo importancia la santidad y obediencia de sus miembros y una ordenación eclesiástica con rígida disciplina penitencial y claras normas de vida, y en que el evangelio es mirado como la «nueva ley», como medio para llegar al estado santo en el reino de Dios sobre la tierra. En el primer modo de ver, amenaza el peligro de una hipostatización platonizante de la idea pura de Iglesia, un caprichoso alegorismo en la exégesis eclesiológica de la Escritura y un triunfalismo eclesiológico intelectualista; en el segundo, un juridicismo o leguleyismo teórico y práctico, un legalismo y clericalismo formalista y un triunfalismo autoritario tradicionalista.

Una eclesiología se especifica además por poner — como en la teología alejandrina del siglo III, señaladamente en Orígenes — en primer plano el sacerdocio general y por dar más importancia a la distinción entre creyentes imperfectos, de fe irreflexiva, y gnósticos perfectos, que saben lo que creen, que no a la distinción entre clérigos y laicos; en esta visión, los santos doctores son mirados,

en el fondo, como el más alto estamento de la Iglesia (ministerio eclesiástico visto particularmente como magisterio). O cabe también — como sucedía por el mismo tiempo en la teología africana y más aún en la romana — la tendencia a acentuar especialmente la idea de oficio (o ministerio) y su carácter jurídico, y atribuir a los obispos la suprema autoridad en la Iglesia (ministerio eclesiástico visto sobre todo como gobierno o jurisdicción), con lo que pasa a segundo término el sacerdocio general y el elemento carismático en la Iglesia. Mas también el relieve que se da al ministerio (u oficio) eclesiástico puede ser distinto. Según él, se puede fundar — como se hacía en la teología romana — la autoridad del obispo, independientemente de su santidad personal, sola y exclusivamente en su posición oficial; en tal caso, la sucesión en el ministerio apostólico se entiende sobre todo histórica y canónicamente, y el ejercicio de sus funciones se mide sobre todo con relación a leyes y formas correctas. O puede también mirarse — como hace Cípriano, que depende de Tertuliano — como decisivas para la autoridad del obispo sus dotes carismáticas y, por ende, su santidad personal, de suerte que la sucesión apostólica en el cargo deba ser al tiempo una sucesión pneumática, y entonces para el cumplimiento del cargo son también de importancia esencial las cualidades personales. Otra variación de esta teología del ministerio u oficio tiene lugar cuando la función unificante se ve primeramente en el *episcopado*, es decir, cuando la persona de Pedro es mirada solamente como *signo* de la unidad de la Iglesia y a sus sucesores sólo les conviene un primado de honor (así particularmente Cípriano, con muchos teólogos, sobre todo orientales); o también se puede ver ante todo en el *obispo de Roma*, en cuyo caso la persona de Pedro vale francamente como *sujeto* de la unidad, y a sus sucesores se atribuye expresamente un primado de derecho (así, desde Esteban I, que es el primer papa que se refiere a la primacía de Pedro, Siricio, Inocencio I, Celestino I y León Magno).

¡Qué variedad, pues, de ideas sobre la Iglesia en los primeros siglos: en Hermas, Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma; en Víctor I, Esteban I, León I, Gelasio I y Gregorio I; en Clemente de Alejandría, Orígenes y los capadocios; en Tertuliano, Cípriano y Agustín; en Pacomio, los monjes egipcios, Benito de Nursia y en el monacato occidental!

¡Qué de diferencias y cambios también en la *eclesiología medieval!*

No es indiferente que, como en el primer milenio, se deduzca sistemáticamente la *eclesiología* de la vida misma de la Iglesia y se trate sin particular relieve en dependencia de la *soteriología*, o, con reflexión sistemática, forme una pieza doctrinal propia y hasta aparezca en forma de tratado extenso e independiente, como se hizo corriente desde la disputa de Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso y los teólogos que tomaron parte en ella: Jacobo de Viterbo, Egidio de Roma y Juan de París. Tiene su importancia que la Iglesia como institución jurídica desempeñe una función relativamente secundaria en la idea de la misma (así para Ruperto de Deutz, Joaquín de Fiore y otros), o que se acentúe especialmente, aun en la *teología sistemática*, lo jurídico-institucional y la autoridad y poder del clero (así, junto a los canonistas medievales, particularmente Tomás de Aquino, que defiende la necesidad de la sumisión al papa en orden a la salvación).

No es indiferente que, dentro de la *eclesiología*, desempeñe el derecho canónico una función subordinada y de servicio, o que se le atribuya — como ha sucedido desde que nació en Bolonia, en el siglo XII, la ciencia del derecho — una función superior y dominante, en cuanto que procura a la *eclesiología* la materia, la fija a par por medio de conceptos y fórmulas hechas y prescribe como frontera obligatoria de la reflexión teológica decisiones jurídicas humanas. La posición de los obispos puede fortalecerse — como lo hizo Dionisio Areopagita, aquel neoplatónico de fines de la antigüedad, que se escondió bajo la máscara del discípulo de Pablo — exaltando al obispo, por medio de difusas interpretaciones místicas del culto eclesiástico, como portador de místicas fuerzas y ligando a él la comunidad por medio de misterios rituales, caso en que la organización eclesiástica aparece como imagen de la jerarquía celeste; pero cabe también que, recurriendo a ingeniosas falsificaciones de ordenanzas jurídicas de la Iglesia, se haga al obispo — como lo intentó aquel jurista franco de comienzos de la edad media, que fue tenido por Isidoro de Sevilla — sujeto de todos los derechos y se ate a él la comunidad por medio del poder de las llaves, caso en que — para favorecer la independencia respecto del Estado — se refuerza decisivamente el primado papal y se debilitan asimismo los metropolitanos y los concilios provinciales.

El gobierno efectivo de la Iglesia universal puede ser atribuido, como bajo Carlomagno, al *emperador*, al que los teólogos carolingios llaman defensor y rector de la Iglesia, por quien los obispos poseen sus sagrados derechos, se convocan los concilios y son juzgados los papas; o bien se atribuye este gobierno al papa, como se pretendió con nueva energía desde Nicolás I, que llamó a los papas príncipes sobre toda la tierra. Una concepción muy distinta de la Iglesia sirve de marco, cuando, en la época pregregoriana, los emperadores sajones y sálicos defendieron y desarrollaron una armonía entre el *Sacerdotium* y el *Imperium* bajo la dirección del soberano temporal, distinguido con un carácter sagrado sacerdotal (el «ungido del Señor» y «vicario de Cristo»), que instaure a los obispos en su cargo y puede poner y deponer a los papas; y otra es la concepción cuando Gregorio VII y los gregorianos, en la disputa de las investiduras, implantan, frente a los derechos tradicionales del rey y de los nobles, el derecho canónico renovado de una Iglesia jerárquica que quiere ser independiente del *regnum* o imperio, y de un papa, que, como «príncipe de los reinos del mundo», pretende el poder sacerdotal aun sobre la autoridad política frente a reyes y emperadores, a los que puede deponer, sin que él mismo pueda ser juzgado por nadie. Hay diferencia decisiva en que, como en la antigua Iglesia, la eclesiología se desarrolle «de abajo arriba», partiendo de la Iglesia como pueblo de Dios, a cuya servicio están todos los oficios, o que se deduzca «de arriba abajo», partiendo del papa, que, desde Gregorio VII con referencia al Pseudo-Isidoro, es mirado como cabeza, fundamento, raíz, fuente y origen de todo poder y autoridad en la Iglesia.

¡Qué distinto cariz toma el pensamiento conciliar, como expresión importante de la eclesiología, en los decretistas, los comentaristas del *Decretum Gratiani* en el siglo XII (como Hugguccio, Juan Teutónico y otros), luego en los decretalistas del XIII (particularmente el Ostiense, luego Tancredo, Bernardo de Parma y otros) y, finalmente, en los conciliaristas propiamente dichos del siglo XIV y del tiempo del concilio de Constanza (Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, Dietrich von Niem, Jean Gerson, cardenal Pierre d'Ailly, Andreas Randulf, cardenal Francesco Zabarella).

¡Qué variedad ofrecen las distintas concepciones de la Iglesia en la misma edad media: en el Pseudo-Isidoro y Juan Eriúgena; en Abelardo y los victorinos; en Pedro Lombardo y Bernardo de Claraval; en Gerloh y Arno von Reichersberg, y en los grandes escolásticos; en León IX, Gregorio VII, Inocencio III, Inocencio IV, Bonifacio VIII, y en Joaquín de Fiore y Francisco de Asís; en Guillermo de Ockham y en los místicos alemanes, en Nicolás de Cusa y en Torquemada!

Pero, ¡qué de diferencias y cambios, finalmente, en la misma eclesiología católica de *los tiempos modernos!* Mientras la eclesiología de la patrística y de la edad media se distinguía por la gran variedad de criterios y por una gran amplitud de perspectivas, para muchos controversistas de la contrarreforma la teología de la Iglesia vino a ser un tratado sobre los diversos puntos de litigio.

El concilio de Trento excluyó adrede en sus declaraciones doctrinales las cuestiones sobre el papado, que ocupaban el centro de la controversia; más adelante, tras alguna vacilación, el concilio Vaticano I acometió directamente esa cuestión en concreto y fue la única que trató de entre todas las cuestiones eclesiológicas pendientes. La eclesiología de los galicanos, de carácter en gran parte político (empezando por los legistas de Felipe IV y el galicanismo anterior a la reforma y pasando por Pithou, E. Richer, Bossuet, bajo Luis XIV, hasta los galicanos del siglo XIX), se inspiró — sobre todo desde las investigaciones en historia de la Iglesia de los siglos XVII y XVIII — en la idea de Iglesia de los antiguos e insistió sobre la autonomía de las iglesias regionales con sus tradiciones, costumbres e instituciones y, consiguientemente, sobre la autonomía del episcopado regional y de los sínodos locales. La eclesiología de los ultramontanos — de cuño también político — se redujo, en cambio, más y más a un tratado apologético sobre la autoridad papal contra protestantes, galicanos, jansenistas y las diversas formas de episcopalismo aun de Alemania y Austria.

¡Qué diferencia entre la eclesiología de la Ilustración, que, orientándose por el derecho natural, consideraba a la Iglesia principalmente desde el punto de vista jurídico como una *societas* dotada de distintos derechos, y la eclesiología, de otra parte, del tardío Johann Michael Sailer, quien — bajo el influjo de movimientos renovadores, la mística y el romanticismo — veía sobre todo en la Iglesia el lado religioso y ético: la Iglesia como fuente viva de piedad

viva! ¡Qué diferencia, en el siglo XIX, entre la eclesiología de la restauración eclesiástica en Francia, orientada al pasado, particularmente en un J. de Maistre, quien defendía, contra todas las tendencias de democratización, la monarquía absoluta como base de una Europa cristiana y trasladó a la posición del papa dentro de la Iglesia su concepto de soberanía absolutista y monárquica, y, de otra parte, la eclesiología renovada, orientada al futuro, de la escuela católica de Tubinga, señaladamente del joven Möhler, quien -- superando la concepción clericalista, exteriorizada de la Iglesia como ministerio e institución — veía a la Iglesia como la comunidad, obra del Espíritu Santo, de los que creen y aman, a cuyo servicio están todos los oficios eclesiásticos!

¡Qué diferencia entre el concilio Vaticano I, en que diversos padres se negaron a comenzar el esquema sobre la Iglesia con el «oscuro» concepto de cuerpo de Cristo, y la encíclica *Mystici Corporis*, que ensayó la exposición de toda la eclesiología precisamente desde el punto de vista del cuerpo místico! ¡Qué diferencia, finalmente, entre esa misma encíclica, que en muchos puntos está aún, tácita o expresamente dominada por la polémica, y la constitución del concilio Vaticano II sobre la Iglesia, de tendencia más ecuménica, que ha corregido ciertas parcialidades de la anterior eclesiología y ha puesto como base y centro antiquísimas precisiones sobre la esencia de la Iglesia como pueblo de Dios, a fin de delimitar por una parte el puesto de los laicos como Iglesia, y de los ministerios como servidores suyos, y, de otra, la posición de los obispos en su relación con el oficio de Pedro!

¡Qué de contrastes, pues, en la idea de la Iglesia aun en la época moderna: en Erasmo, Johannes Eck y Belarmino, en la *Imitatio Christi* y en Ignacio de Loyola; en los inquisidores españoles y en los místicos perseguidos por ellos; en Suárez, en los escolásticos del barroco y en la teología alemana de la Ilustración; en los juristas franceses de la corona, en los teólogos de la Sorbona, en Bossuet y en Pascal; en los tubingenses Drey, Möhler, Hirscher, Kuhn, Staudenmaier y en los romanos Perrone, Schrader, Passaglia, Franzelin y Scheeben; en De La Mennais, Veuillot y Maret; en Dupanloup y Blondel; en Manning, Ward y Newman; en Karl Adam, Emile Mersch y en los obispos y teólogos del concilio Vaticano II! ¡Y qué distinta, sobre todo, es la imagen de la Iglesia en Lutero, Zuinglio y Calvino, en la ortodoxia luterana o calvinista, en las distintas iglesias libres, antiguas y modernas, y en los movimientos de renovación!

En la Iglesia real cambiante, cambia también la eclesiología de la *Ekklesia*. Las observaciones históricas que a este propósito hemos expuesto en sucesión lineal, con peligro tal vez de causar confusión, y que en su esquematismo, sólo han pretendido deslindar un poco o, tal vez mejor, diseñar el horizonte histórico de la eclesiología, no presuponen la existencia de una serie de imágenes atómicamente aisladas, sino que desde el principio de la Iglesia hasta hoy, ha habido una coherencia real en el acontecer histórico de la Iglesia y de la teología. ¿Es este acontecer o proceso una ascensión o un descenso o una línea ondulada? ¿Es un movimiento pendular, un círculo o una espiral? Ninguno de los modelos de la filosofía de la historia basta para definir adecuadamente este acontecer, que, en la ascensión, es una y otra vez también descenso, y en el descenso, ascensión, pero no ascensión y descenso que se suceden ondulatoriamente, sino ambos en uno de forma diferenciada: una y otra vez, a par, movimiento pendular dialéctico, cíclico retorno a los orígenes, y avance teológico hacia un futuro, modulaciones siempre nuevas con la más varia ondulación y contrapunto sobre un tema que, muchas veces sin notarse, lo mantiene a la postre todo unido. Todo eso queremos decir cuando decimos que la eclesiología — en cuanto, como la Iglesia misma, está compuesta de hombres y es para hombres que existen en el tiempo y en el mundo, en el irrepitible ahora de su mundo constantemente cambiante —, es esencialmente histórica. No hay una «esencia» en un cielo inalterable de ideas platónicas, sino sólo en la *historia* de la Iglesia. La Iglesia real no sólo *tiene* una historia, sino que ella misma es al acontecer su historia. No hay una *doctrina* sobre la Iglesia como sistema metafísico-ontológico inmutable, sino sólo en el contexto de la historia de la Iglesia, de los dogmas y de la teología, como condicionada esencialmente por la historia.

Síguese que la condicionalidad histórica, siempre nueva, de la eclesiología, que no excluye puedan comprobarse determinados tipos y estilos eclesiológicos, es un dato fundamental que no es posible eludir. No es sólo que cada teólogo vea a la Iglesia en distinta perspectiva, desde un ángulo visual personal distinto, es que, sobre todo — hay, en efecto, contextos supraindividuales —, la eclesiología misma, en cuanto acontece en el mundo al que pertenece también la Iglesia, se ve empujada a un concreto lugar histórico siem-



pre nuevo, a una lengua que cambia continuamente, a una atmósfera espiritual en perenne mutación, a una situación histórica del mundo y de la Iglesia, que no es nunca la misma. La situación histórica constantemente cambiante desde la que habla la eclesiología y a la que ella quiere a su vez hablar, exige una configuración siempre nueva y clara, una conformación y decisión en libertad, si no se quiere cerrar desalentadamente los ojos a la nueva situación y dejarse sencillamente arrastrar. La doctrina sobre la Iglesia está necesariamente sometida, como la Iglesia misma, a variación continua y por tanto ha de ser elaborada siempre de nuevo.

No es fácil en este empeño seguir el camino entre la conservación mecánica de un pasado *pasado*, conservación que no se preocupa de las nuevas exigencias de una nueva actualidad, y, de otra parte, el repudio sin reservas de un pasado vivo, repudio que se preocupa demasiado de las novedades cambiantes del día. La historicidad es desconocida por una eclesiología que se entienda a sí misma, *tradicionalistamente* como algo que siempre ha sido así, y que así precisamente, se entrega, sin crítica, a un mundo y tiempo determinado, justamente a un tiempo pasado. Pero la misma historicidad es desconocida por aquella eclesiología que, acomodándose *modernistamente*, se entrega precisamente al mundo y tiempo presente, y así, igualmente sin crítica, se abandona a sí misma. La eclesiología que quiera dar expresión a la idea que la Iglesia tiene de sí misma, no debe caer en ninguna situación determinada, pasada, presente o futura. No debe identificarse enteramente con los programas y mitos, ilusiones y decisiones, imágenes y categorías de un mundo y tiempo determinados.

La eclesiología, empero, puede y debe determinarse precisamente como histórica por aquello de que partió: por los orígenes de la Iglesia. Y estos orígenes no están simplemente en una situación histórica, ni, sobre todo, en un «principio» trascendental filosóficamente excogitado o interpretado, capaz de hacer posible la historia de la Iglesia. No, los orígenes están «dados» de forma concretísima, están «puestos» y «fundados»: según la comprensión fundada en la fe de la Iglesia, por la acción histórica de Dios mismo en Jesucristo entre los hombres, en los hombres y así, finalmente, también por obra de los hombres. Este origen de la Iglesia puesto por la acción saludable de Dios en Jesucristo, no determina simplemente

su primer momento o primera fase, sino toda la historia de la Iglesia en cada momento; determina no menos que la esencia de la Iglesia. Síguese de ahí que la Iglesia real no puede echarse jamás simplemente a la espalda sus orígenes; en definitiva no le es lícito alejarse de ellos.

Partiendo del origen, en todas las formas históricas, en todos los cambios y en toda contingencia señera, se da un elemento permanentemente verdadero, algo permanente y constante. A la Iglesia no sólo se le da su esencia, sino que, a par, se le impone. La fidelidad a la esencia originaria dentro del cambio histórico del mundo, por cuya razón existe la Iglesia, no es posible en la inmovilidad («inmovilismo»), sino en la mutabilidad (*aggiornamento*): en un empeño siempre renovado por el día (*giorno*), en entrega siempre nueva al cambio y a nuestra transformación, en reforma y renovación constante, en reflexión radical.

### 3. *El cambio del concepto de Iglesia en el Nuevo Testamento*

La reflexión o meditación a partir de la actualidad real de la Iglesia sobre el comienzo de la Iglesia con miras a su futuro: La Iglesia depende en absoluto de su vinculación a sus orígenes en Jesucristo y su mensaje, de la referencia permanente al principio de su existencia en la acción salvadora de Dios en Cristo, válida una vez por todas y, por ende, perennemente presente. La reflexión retrospectiva sobre el origen es siempre necesaria y ha de reiterarse siempre de nuevo.

Esta reflexión se concreta en la meditación sobre el *primigenio testimonio de la fe*, a que está permanentemente remitida la Iglesia de todos los siglos. Como primigenio, este testimonio es singular, incomparable e insuperable. Como primigenio, singular, incomparable e irrepetible, es obligación viva, vínculo y norma para la Iglesia de todos los tiempos. Ese testimonio primigenio, ese primigenio mensaje nos lo ofrecen los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento. Son aquellos escritos que, en un proceso complejo de siglos, reconoció la comunidad misma eclesial como testimonio originario, válido y verdadero de la acción salvadora de Dios en Cristo Jesús en favor de los hombres.

a) Obedientemente acató la Iglesia la palabra que le ataña: en la recopilación de los escritos del Nuevo Testamento, en su vinculación con el Antiguo y en la eliminación de especulaciones y exuberancias fantásticas. Así se llegó al criterio, a la norma, a la línea límites del *canon* del Nuevo Testamento<sup>2</sup>. El canon significa una vía media: al fijarlo, la Iglesia no quiso, como pretendía Marción y pretenden hoy día muchos teólogos protestantes, restringir la elección, reduciéndola radicalmente al verdadero «evangelio», ni ampliarla lo más posible, como querían los gnósticos y quieren hoy día muchos teólogos católicos, por la aceptación de apócrifos y «tradiciones». La elección hecha en el Nuevo Testamento no fue de principio, sino de hecho; no a base de un principio *a priori*, sino de un «discernimiento de espíritus», fundado en la fe viva de las comunidades.

En la palabra humana de estos escritos percibió la Iglesia, por la fe, la palabra de Dios, tal como en cumplimiento de la antigua alianza, había resonado definitivamente en Jesucristo. El hecho de que en la palabra humana de estos escritos se atestigüe con carácter original la palabra de la revelación divina, es el fundamento último en razón del cual su testimonio es incomparable e insuperable, que liga y obliga de forma señera y viva. Todos los otros testimonios de la tradición eclesiástica, aun los más profundos y solemnes, no pueden en el fondo hacer otra cosa que girar en torno a este primigenio testimonio de la palabra de Dios, interpretar y comentar, explicar y aplicar este documento primero, partiendo de cada situación histórica distinta. Precisamente por razón de la situación siempre nueva de la predicación de la Iglesia, por las cuestiones, problemas y exigencias siempre cambiantes de la vida concreta, ese documento primero es sondeado en profundidades siempre nuevas. Todos los comentarios e interpretaciones, todas las explicaciones y aplicaciones tienen que normarse y legitimarse por el mensaje atestiguado en la Sagrada Escritura con fuerza primigenia, con apretada concreción e insuperable realismo. Así pues, la Sagrada

---

2. Sobre el canon y el catolicismo primitivo, cf. H. KUNG, *Der Fruhkatholizismus im NT als kontrovers theologisches Problem: Kirche im Konzil* (Friburgo 1964) 125-155, y la bibliografía allí indicada (part., W. G. Kümmel, E. Käsemann, H. Braun, H. Diem, H. Conzelmann, W. Marxsen, F. Mussner, Ph. Vielhauer, K. H. Schelkle). Sobre la nueva bibliografía y problemática, cf. también N. APPEL, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontrovers theologisches Problem* (Paderborn 1964).

Escritura es la *norma normans* de una tradición eclesiástica que, precisamente como *norma normata* debe ser tomada en serio.

A decir verdad, tampoco los documentos primigenios cayeron simplemente del cielo, no son simplemente documentos divinos supratemporales. Tampoco son — en el sentido del judaísmo helenístico — escritos de extáticos, en que, bajo la manía o posesión divina, se extinguen el propio ser y carácter, ni — en el sentido de primitivos teólogos cristianos — escritos de instrumentos que escribieron simplemente al «dictado» del Espíritu (a la manera de secretarios). No, los que atestiguan la palabra de Dios, en lengua a menudo balbuciente y con medios conceptuales imperfectos, no son hombres poco menos que irreales en su persona y situación histórica, sino hombres de carne y hueso, con toda su humanidad, historicidad y fragilidad. De ahí que, en la medida en que la palabra de Dios se manifiesta en auténtica palabra humana, estos testimonios no están por encima de la historia, sino que son más bien, en su más hondo sentido, testimonios históricos. Ello quiere decir que, si la Sagrada Escritura tiene para la Iglesia creyente carácter teológico-normativo, tiene, a par, señaladamente para el sabio que investiga en la Iglesia, carácter histórico-literario. La Biblia es, en este sentido, monumento de un pasado, una colección de documentos religiosos antiguos, que están sometidos a la crítica textual y literaria, a la historia de la forma y de la tradición, de los conceptos y motivos, lo que es, a su vez, supuesto para una inteligente crítica objetiva.

Esto quiere decir para la eclesiología, que la historia de la Iglesia y hasta la historia de la comprensión de la Iglesia no comenzó *después* del Nuevo Testamento, sino *en* el Nuevo Testamento, que supone, a su vez, el Antiguo Testamento. Así pues, los escritos neotestamentarios no nos ofrecen solamente supuestos y bases fundamentales de la historia e idea de la Iglesia, sino también ya las primeras fases decisivas de la historia de la Iglesia, que no es unilineal, sino compleja, y del modo como se entiende a sí misma. No sólo *después* del Nuevo Testamento hay ideas o imágenes distintas de la Iglesia, sino *dentro* ya del Nuevo Testamento. Y hasta se puede decir que las distintas acentuaciones y perspectivas, las tensiones y contrastes que comprobamos en la eclesiología de los siglos siguientes, reflejan de forma varia las distintas acentuaciones

y perspectivas, tensiones y contrastes del Nuevo Testamento mismo. Tras ellas se esconden no sólo el carácter de los varios autores, sino también sus distintas *actitudes* teológicas — de ellos y de las comunidades que están tras ellos — no menos que la diversidad de situaciones a las que se referían estos escritos. De ello tenemos sólo muy fragmentarios conocimientos, sobre todo porque muchos escritos neotestamentarios son escritos ocasionales, muy condicionados por la situación y de marcado carácter dialogal. Se da una evolución, pero discurre por varios cauces con distintas tradiciones y no se puede decir que el último escrito nos ofrezca la eclesiología plenamente desarrollada y sistemáticamente expuesta<sup>3</sup>.

Dentro del Nuevo Testamento hay *múltiples testimonios*, como hay testigos múltiples y múltiples oyentes de los testimonios. Existen importantes diferencias entre la idea de la Iglesia que preludia Mateo y la de Lucas; entre la idea de la Iglesia del evangelio de Juan y la de las cartas a los efesios y colosenses; entre la imagen de la Iglesia que ofrecen las grandes cartas paulinas que, con las cartas a los tesalonicenses, son los documentos más antiguos de la cristiandad, y la de las cartas pastorales, que pertenecen a los escritos más tardíos del canon del Nuevo Testamento. No cabe duda de que las concepciones de la Iglesia que en el curso de la historia han tenido un cuño predominantemente carismático (sea

3. Sobre la eclesiología neotestamentaria en general, cf. junto con las nuevas teologías del Nuevo Testamento (J. Bonsirven, R. Bultmann, M. Meinertz, E. Stauffer) y los artículos de distintos léxicos en LThK (R. Schnackenburg), RGG (K. Stendahl), EIK (N.A. Dahl), HTG (J. Schmid), así como en DBS (A. Médebielle), en DB (W. Grossouw), en DTB (V. Warnach), en *Vocabulaire Biblique* (Ph. H. Menoud), en ThW (K.L. Schmidt), los siguientes campos de estudio: sobre la bibliografía más antigua, O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Upsala 1932); sobre la más reciente, F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche* (Einsiedeln-Colonia 1946). Entre las nuevas monografías, son importantes: F. J. LEENHARDT, *Études sur l'Église dans le NT* (Ginebra 1940); N.A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Oslo 1941); O. MICHEL, *Das Zeugnis des NT von der Gemeinde* (Gotinga 1941); G. JOHNSTON, *The Doctrine of the Church in the NT* (Cambridge 1943); W. ROBINSON, *The Biblical Doctrine of the Church* (San Luis 1948); E. SCHWEIZER, *Gemeinde nach dem NT* (Zollikon-Zurich 1949); A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, Bildender Kunst und Weltgestaltung* (Gütersloh 1950); J.L. LEUBA, *L'institution et l'événement* (Neuchâtel-Paris 1950); G. AULÉN y otros *Ein Buch von der Kirche* (Gotinga 1951); L.G. CHAMPION, *The Church of the NT* (Londres 1951); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Brisgovia '1966); A. NYGREN, *Christus und seine Kirche* (Gotinga 1956); P. MINERAR, *Images of the Church in the NT* (Filadelfia 1960); K.H. SCHELKLE, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des NT* (Dusseldorf 1960); R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im NT* (Friburgo de Brisgovia '1966); L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul* (París '1965).

iluminista, protestante o católico), podían recurrir más a las grandes cartas paulinas; mientras que las concepciones, en que el ministerio aparece en primer plano — sea de forma católica, greco-ortodoxa, anglicana o protestante — podían apoyarse más en el libro de los Hechos y en las cartas pastorales. Y tampoco cabe duda de que el contraste entre la eclesiología paulina y la lucánica tardía representa uno de los más difíciles problemas eclesiológicos.

Naturalmente, no cuesta demasiado enfrentar la imagen de la Iglesia que presentan las dos cartas a los corintios, que ganan en antigüedad a nuestros mismos evangelios actuales, con la imagen de las cartas pastorales a Tito y Timoteo, que apelan a Pablo en una evolución ya muy avanzada, y esto en su relación con el espíritu en la Iglesia, con el carisma, con el ministerio y ordenación, con la predicación, etc. No es, pues, demasiado difícil disociar las diversas imágenes neotestamentarias de la Iglesia; basta para ello — como se hace a veces en la teología protestante — recoger en forma meramente estadística los distintos datos eclesiológicos y oponerlos hipercríticamente entre sí, o husmear contrastes, sin indagar también en eclesiología la más honda unidad existente en el contexto total de los escritos, que en fin de cuentas, quieren hablar siempre, positivamente, de Cristo y su evangelio; todos, de modo distinto y en situación varia, quieren predicar a Cristo; todos tienen, en el acontecimiento salvador que se cumplió en Cristo, su centro de referencia, unitario y común, su verdadero foco. Sin embargo, tampoco se allanan los contrastes dedicándose — como se hace a menudo en la teología católica — a armonizar en vez de disociar, es decir, moviéndose por ingenuidad libre de problemas o por indolente adhesión a sistemas, sobre la superficie aparentemente lisa de los textos, en vez de reconocer sus profundas antítesis e ir seriamente a su fondo. El arte altísimo del exegeta se acredita en que, dentro de las voces varias de los testigos, reconoce la unanimidad de su testimonio sobre Jesucristo y la Iglesia, y en que la unanimidad de este testimonio sólo la reconoce en la variedad de las voces; es decir, que reconoce en las voces múltiples la palabra una, y la palabra una sólo en las voces múltiples.

Sólo tomando en serio *todo* el Nuevo Testamento, con *todas* sus escritos, como testimonio positivo del evangelio de Jesucristo, se puede obviar esta disociación de enunciados eclesiológicos anti-

téticos en el Nuevo Testamento, pues esta disociación lleva a una purificación, a una selección (*hairesis*) de su mensaje, y esto significa un ataque a la unidad de la Escritura y de la Iglesia. Pero también a la inversa, sólo tomando en serio todo el Nuevo Testamento con todos sus escritos, con sus diferencias y matices, se puede obviar una armonización de enunciados eclesiológicos antitéticos, que lleva a una nivelación de su mensaje, a la uniformidad que lo mide todo por un rasero, y significa un ataque a la variedad de la Escritura y de la Iglesia. Es decir, no disociación, sino profundización diferenciadora; no armonización, sino perfilación matizadora.

En otras palabras: al reflexionar eclesiológicamente sobre el Nuevo Testamento, hay que unir — y la tarea no es fácil — una tensa *amplitud católica*, que — como aquella Iglesia que transmitió el canon a la Iglesia de los siglos posteriores — sea capaz de oír el evangelio de Jesucristo aun en los testimonios derivados del canon neotestamentario, con una *concentración evangélica* (protestante), que no ponga los testimonios neotestamentarios derivados por encima de los más originales, ni constituya jamás lo periférico en centro del evangelio, sino que entienda lo derivado por lo más originario, lo periférico por el centro. Una triple originariedad debe tenerse aquí en cuenta: la de la cronología (1Cor es *anterior* a Eph), la de la autenticidad (1Cor es *auténticamente* paulina; Tit, probablemente no), la de la proximidad *objetiva* (1Cor está *objetivamente* más próxima al evangelio de Jesús que Iac). El uso de la noción «evangelio» en el Nuevo Testamento mismo, tanto en los sinópticos como en Pablo, nos marca el camino recto. Por una parte, «evangelio» no está limitado en el Nuevo Testamento a una doctrina determinada (por ej., la justificación del pecador), sino en principio abierto; por otra parte, «evangelio», en el Nuevo Testamento, está indisolublemente ligado al hecho salvador en Cristo. Quienes por vez primera entendieron en forma restringida el concepto de evangelio no fueron los escritos neotestamentarios, sino Marción; lo que puede buscarse es un «centro» de la Escritura mirada sin prevención — es decir, exegéticamente, desde los textos mismos neotestamentarios, y no, dogmáticamente, desde una determinada idea previa. A la verdad — y no se gana con ello poco —, ese centro puede determinarse con más facilidad negativamente (esto o lo otro

no es en todo caso el centro de la Escritura; no es elemento central, sino periférico). Positivamente, la determinación es mucho más difícil, dada la profunda diversidad entre los distintos escritos del Nuevo Testamento. Sin embargo, en una interpretación diferenciada y comprensiva será posible ver claramente, a pesar de las diferencias, las líneas decisivas de enlace y la fundamental coherencia interna, por ejemplo, entre la «aparición del reino escatológico de Dios en Jesucristo» y la «justificación, paulina», «del pecador por la gracia y la sola fe».

b) Con el *método histórico-crítico* se le ha puesto en las manos al teólogo de hoy para el estudio de los orígenes un instrumento científico como no lo poseyeron generaciones pretéritas<sup>4</sup>. Sólo este método del pensar histórico ha abierto la posibilidad de lograr, siquiera en medida limitada, una visión panorámica de los cambios en la Iglesia y en la teología acaecidos desde el tiempo del Nuevo Testamento, los desplazamientos de perspectivas y acentos, las formaciones y deformaciones, los descubrimientos y encubrimientos. Pero sólo el método del pensar histórico ha abierto también la posibilidad de captar por lo menos los cambios, de suma importancia, acaecidos en el tiempo de la composición de los escritos del Nuevo Testamento (h. 50-150) y acaso también en el tiempo anterior (30-50), por no hablar de los cambios en la tradición veterotestamentaria que se extiende por dos y tres milenios.

Cierto que la reflexión propiamente existencial del cristiano y de la Iglesia sobre la palabra de Dios en la Escritura, sobre el evangelio de Jesucristo, no puede lograrse con el método histórico-crítico; éste, en el mejor de los casos, puede dar impulsos y prestar servicios auxiliares. La reflexión ha de nacer más bien, por obra de la gracia de Dios, del fondo radical de la existencia humana y de la comunidad eclesiológica, de su fe y caridad. Pero ¿no tiene también valor inmenso para la eclesiología y, por ende, para la vida y doctrinas de la Iglesia, el que la ciencia bíblica haya llevado a

4. Referencias bibliográficas sobre *hermenéutica bíblica* en los artículos *Hermeneutik* de la RGG (G. EBELING) y *Biblische Hermeneutik* del LThK (A. BEA). Sobre la evolución doctrinal en la Iglesia, cf. part. Pío XII encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943); *Instructio de historica Evangeliorum veritate* de la comisión bíblica, de 21-4-1964 (comentario por J.A. FITZMYER, en *Stuttgarter Bibelstudien* 1 (1965) y *Decretum de Revelatione* del Vaticano II (1965).



cabo, precisamente en el campo del Nuevo Testamento, un potente trabajo, aunque, naturalmente, en muchos puntos incompleto e incompletable?

A despecho de la carencia de autógrafos y a pesar de la fijación parcialmente posterior del texto, la *crítica textual* ha establecido, con la máxima exactitud y aproximación, el tenor literal de los escritos bíblicos en la forma más antigua que es dado alcanzar por medio de la crítica externa e interna, por consideraciones lingüísticas y objetivas y con aprovechamiento de la historia del texto. La crítica literaria ha indagado la integridad literaria de los escritos, ha explicado las diferencias por las circunstancias jurídicas, sociales y religiosas que suponen, ha ilustrado por la separación de las fuentes las tradiciones orales y escritas, los posibles modelos ocultos hoy bajo material posteriormente elaborado, ha determinado la edad, procedencia, destinatarios y género literario de los escritos, los ha confrontado, por procedimientos de literatura comparada, con literaturas extracanonicas, señaladamente con la judía y helenística contemporánea y ha descrito su peculiaridad. La *historia de las formas* ha planteado el problema del *Sitz im Leben* (la situación vital) de la comunidad y de los individuos, del género literario, del marco de las unidades literarias menores, de la forma primigenia, y ha intentado así determinar de nuevo la seguridad histórica y el fondo tradicional. La *historia de la tradición* ha acometido la tarea de iluminar el proceso preliterario, ha analizado los más antiguos himnos, los fragmentos litúrgicos y sentencias jurídicas, etc., los ha puesto en relación con la liturgia, predicación y catequesis y ha intentado descubrir así los comienzos decisivos para el nacimiento de la Iglesia y el primer estadio de su desarrollo. El gigantesco trabajo crítico que se ha llevado a cabo, señaladamente en los últimos 150 años, en que entra también la historia de conceptos y motivos, ha tenido siempre, a par, su lado constructivo y su orientación positiva. Y es que toda crítica bíblica sería lleva siempre espontáneamente a la hermenéutica, a la exégesis y teología bíblica, en que se ilumina con los medios disponibles el contenido positivo de las escrituras, libro por libro, frase por frase y palabra por palabra, y se lucha por entender a la Iglesia de hoy.

Todo esto no marcha sin dificultades. Y precisamente en la investigación histórico-crítica — no sólo en el campo de la exégesis, sino también en la historia de la teología, de los dogmas y de la Iglesia — se levantan poderosas esas dificultades, de suerte que a más de uno le invade el miedo de cómo puede salirse de nuevo de este matorral de cuestiones y no perderse en la mutabilidad de todo lo histórico. Sin embargo, de la tensa historia de la exégesis e historia moderna cabe aprender cómo lo que de pronto tenía

visos de destrucción, ha mostrado tarde o temprano su capacidad constructora. La crítica tendenciosa y falsa ha sido siempre superada por la auténtica y constructiva. Las máximas dificultades han requerido los máximos esfuerzos y han conducido a los más fecundos logros. El miedo, precisamente el miedo a la historia, ha resultado ser también en eclesiología mal consejero. El valor, empero, el valor precisamente para pensar históricamente, que también en eclesiología empieza por respetar los hechos y por los hechos orienta las teorías, ha sido a menudo mal pagado a los valientes; pero, a la larga, ha aprovechado a la causa. Sin embargo, en el frente de la eclesiología, con el honrado valor ha de ir de la mano la paciencia, aquella alta y discreta paciencia que sabe cómo solamente una mínima parte de los problemas pueden despacharse en un día y que, en todo caso, no se los puede hacer saltar a martillazos; el teólogo, como hombre, errando aprende a no errar, y prohibirle que yerre es prohibirle que piense; por lo general, se requiere tiempo no sólo para *encontrar* la verdad, sino también para *imponerla* de modo general en la Iglesia — contra innumerables resistencias, prejuicios y razones aparentes de una *opinio communis* <sup>5</sup>.

c) Sin embargo, para el cristiano en la Iglesia que ni aun como historiador se acerca «sin supuestos» a la Biblia, lo decisivo será no entender el Nuevo Testamento simplemente como documento literario de un pasado desde muy atrás dejado a la espalda, sino — trátase de doctrinas, de mandamientos o de historia — como *kerygma*, como mensaje con fuerza actual determinante, como un llamamiento que dirige Dios al hombre moderno. ¿Qué significa esto concretamente?

¿Significa el Nuevo Testamento «doctrina»? El Nuevo Testamento no es simplemente para la Iglesia un manual o libro de texto teórico, en que halla «depositadas» las verdades de validez universal para su doctrina sobre Dios y la salud eterna del hombre en Cristo. El Nuevo Testamento es más bien para la Iglesia — contra la falsa interpretación doctrinalista — proclamación, predicación de la acción saludable de Dios acontecida en Cristo, que exige ser predicada de nuevo y así actualizada por y para la Iglesia de

5. Sobre la problemática de una teología crítica, cf. H. KUNG, *Theologie und Kirche* (Einsiedeln 1964).

hoy en la fe. ¿Significa *mandato* el Nuevo Testamento? El Nuevo Testamento no es tampoco para la Iglesia un código práctico, que le pueda ofrecer una compilación detallada de costumbres, derechos y actos de piedad con rígidas reglas legales, y cuyo cumplimiento opera la justificación por su propio poder. El Nuevo Testamento es más bien para la Iglesia, frente a la falsa interpretación moralizante, el evangelio de Dios, que sucede a la ley, al prometer y dar a los creyentes que renuncian al propio valimiento ante Dios, por pura gracia, el perdón de los pecados y la nueva justicia, al dejarlos libres para la obediencia a la voluntad de Dios por una vida de amor, que es el cumplimiento de la ley. ¿Quiere decir el Nuevo Testamento *historia*? Finalmente, el Nuevo Testamento no es tampoco para la Iglesia un libro de historia sagrada, en que se pueda hallar el relato neutral, objetivo y cronológico, con las correspondientes noticias históricas sobre una progresiva evolución. El Nuevo Testamento es más bien para la Iglesia — contra la falsa interpretación historicista — la predicación, teológicamente acuñada siempre en todos los relatos, del Dios misericordioso que nos sale al encuentro y se nos revela, y ha actuado definitivamente sobre el hombre en Jesucristo, y pide del hombre no solamente un asentimiento intelectual a cualesquiera noticias históricas, sino una decisión existencial de fe ante Dios y por Dios.

Se trata, pues, sin excepción de la palabra de Dios, que es atestiguado y presentado (o hecho presente) con pleno poder por la palabra humana, profana y condicionada en toda la línea por la historia, palabra que sólo a la fe abre lo que propiamente quiere decir. Se trata, pues, en todo caso no simplemente de una palabra escrita, y, por ende, perteneciente al pasado, sino de palabra que ha de predicarse de nuevo y, por ende, actual; de la palabra viva del evangelio, del mensaje de salud, que es la acción misericordiosa de Dios, en el Antiguo Testamento primero, y, definitivamente, en Jesucristo, su muerte y resurrección, como acontecimiento escatológico de salud eterna.

Por todo lo dicho se ve claro que meditar, entre el cambio del tiempo, de la Iglesia y de la idea que la Iglesia tiene de sí misma, sobre la Iglesia real del Nuevo Testamento, que era ya cambiante y de matices múltiples, no es capricho de un romántico arqueologismo eclesiológico, que ensalza lo más antiguo como lo más per-

fecto y a la Iglesia primitiva como la Iglesia de la «edad de oro». Este meditar es antes bien el serio deber de una teología que piensa históricamente, y no quiere precisamente adscribirse a ningún tiempo, ni siquiera al más antiguo, sino entregarse únicamente a la palabra viva y escatológica de Dios mismo, al evangelio de Jesucristo, de que tomó principio la Iglesia y, en cuanto vive, lo sigue tomando diariamente. ¿Qué teología cristiana podría creerse eximida de reflexionar así?

En suma, meditar sobre la Iglesia del Nuevo Testamento no significa repriminación anhistórica, una reproducción de la comunidad del Nuevo Testamento, como quería el judeocristianismo del siglo II, o los anabaptistas del XVI. La Iglesia del Nuevo Testamento no es para nosotros un modelo que se pueda copiar con falsilla, sin miramiento al cambio de los tiempos y a cada nueva situación. Ni siquiera con la recitación y reproducción de las palabras de Jesús se lograría tal copia. La letra mata, el espíritu vivifica... aun en eclesiología. Justamente si la Iglesia quiere permanecer fiel a su esencia, no puede contentarse con mantener su pasado, sino que debe cambiar como Iglesia histórica, a fin de cumplir su misión en un mundo que cambia constantemente, en un mundo que no vive en el pasado, sino en la actualidad.

Pero la reflexión sobre la Iglesia del Nuevo Testamento significa también que no todo ulterior desenvolvimiento está permitido, si se lo mira a la luz del mismo Nuevo Testamento; hay también desviaciones y retrocesos históricos. El mensaje del Nuevo Testamento, como testimonio primigenio, es la instancia crítica, a que se debe apelar en el cambio del tiempo. Ese mensaje es la norma crítica, por la que ha de medirse la Iglesia de todos los tiempos. Ello quiere decir que la Iglesia del Nuevo Testamento, en que la Iglesia, por sus orígenes de Jesucristo, está ya en la plenitud de su esencia, es el esquema originario, que no debe desde luego copiarse en el tiempo actual, sí, empero, ser traducido al tiempo de hoy. La Iglesia del Nuevo Testamento, y sólo ella, puede ser este esquema primigenio.

## II. LA REFRACCIÓN DE LA IMAGEN DE LA IGLESIA

### 1. *Esencia admirada y criticada: realidad y deformaciones*

a) Para poner de manifiesto la problemática, vale la pena dejar hablar en larga cita, que sirva de introducción, al famoso historiador y político inglés Thomas B. Macaulay:

No hay ni ha habido nunca sobre la tierra una obra de prudencia política que sea tan digna de nuestro estudio como la Iglesia católica romana. La historia de esta Iglesia enlaza entre sí las dos grandes edades de la civilización humana. No se mantiene en pie ninguna otra institución que pueda retrotraer el espíritu a los tiempos que vieron subir del panteón el humo de los sacrificios y saltar en el anfiteatro de Vespasiano los tigres y leopardos. Comparadas con la línea de los papas, las más soberbias casas reales son de ayer. Esta línea puede remontarse del papa que en el siglo XIX coronó a Napoleón hasta el que ungió en el siglo VIII a Pipino... La república de Venecia le seguía en antigüedad, pero comparada con Roma ha de llamarse moderna y, por lo demás, ha desaparecido, mientras el papado continúa viviendo. El papado existe aún y no en decadencia, no como mera antigualla, sino con plenitud de vida y juvenil energía. Aun hoy día envía la Iglesia católica hasta los más remotos confines del mundo a heraldos de la fe, tan celosos como los que desembarcaron antaño en Kent con Agustín y todavía se enfrentan los papas con gobernantes hostiles con el mismo valor con que León I se enfrentó con Atila. No se columbra indicio alguno de que su largo señorío toque a su fin. La Iglesia de Roma ha visto el comienzo de todos los gobiernos e iglesias, que hay actualmente en el mundo, y no podemos garantizar que no haya de pre-

senciar también su fin y término. Ella era grande y estimada, antes de que los sajones pusieran pie a tierra en Inglaterra, antes de que los francos atravesaran el Rin, cuando en Antioquía florecía aún la elocuencia griega y en la Meca se adoraban aún ídolos. Y puede durar intacta en su vigor, aun en el día en que un viajero de Nueva Zelanda, en medio de una desolación inmensa, se apoyara en un pilar destrozado del puente de Londres para dibujar las ruinas de la iglesia de san Pablo<sup>6</sup>.

¿No se trata aquí de la Iglesia *real*? Lo que aquí escribe Macaulay con impresionante retórica, lo han sentido otros antes y después de él y, a menudo, proclamándolo lo mismo que él: una admiración franca o contenida, entusiasta o tímida. ¿Qué es lo que admiran todos ellos? Una historia sostenida y configurada de manera única, una edad venerable unida a una juventud plétórica de vida, una organización que abarca el mundo a par que se enraíza en reducido espacio, con centenares de millones de miembros y una jerarquía rígidamente ordenada, un culto rico en tradiciones de sublime solemnidad, un sistema doctrinal teológico de rigurosa estructura, una prestación secular universal en el campo de la cultura para la formación del occidente cristiano, una doctrina social moderna... Pero Macaulay y tantos otros han admirado a la Iglesia católica sin convertirse a ella. Se puede admirar a la Iglesia católica y no ser, sin embargo, católico. Y se puede ser tal vez católico sin admirarla. En todo caso, para la relación con la Iglesia católica, no es decisiva esta admiración que se da dentro y fuera de ella. Se trata por de pronto de un fenómeno de psicología social, indiferente, sin referencia esencial a la fe cristiana, que puede darse respecto de otras instituciones históricas. Por semejante manera puede también admirarse la Commonwealth británica, su historia, su política, organización y prestación cultural imponentes. Para ello no es menester ser británico. Esta admiración no obliga de por sí a nada. Se puede admirar todo eso, sin reconocerle una obligatoriedad para la propia existencia personal. Por modo semejante se visita una iglesia extraña, se la recorre paso a paso, se la contempla con admiración y paso, con lúcida conciencia: iglesia indudablemente grandiosa, pero no es mía; por razones varias, jamás podría ser patria mía.

6. TH. B. MACAULAY, cit. en K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus* (Dusseldorf "1949) 16s (versión castellana: *La esencia del catolicismo*, ELE, Barcelona 1950).

Toda esta admiración atañe en el fondo a una fachada, que pertenece también a la Iglesia y no puede ser negada por nosotros, pero no constituye su esencia más íntima. Ante esta fachada se puede tomar la postura que plazca: La Iglesia católica sería siempre la misma aun cuando pudiera ostentar más o menos de esa admirable historia y organización, arte y ciencia, prestaciones culturales y solemnidad de culto. Durante siglos careció de todo eso y quién sabe si otra vez volverá también a carecer. Comoquiera que sea, el que sólo ve eso, se queda en la superficie — muy real sin duda — y no penetra en lo propio y verdadero, en la esencia interior. Para contemplar esta esencia, no basta el ojo del historiador ni el del filósofo de la cultura, ni el del esteta, ni el del sociólogo, ni el del político. La verdadera esencia íntima sólo la ve, en el edificio exterior, el ojo del cristiano creyente.

b) Por lo demás, cabe también *escandalizarse* de toda esa exterioridad admirada. Esta no aparece necesariamente a todo el mundo como el portal por el que se siente invitado a entrar en el interior. Muchos afirman ser para ellos un murallón, que no les permite mirar libremente al interior. Cabe meditar sobre la historia de la Iglesia católica y contemplarla — como acabamos de oír — bajo signo positivo. Pero muchos ven esta historia bajo signo negativo: En su configuración y dominio de la historia, comprueban también un fallo y capitulación ante la misma historia; en su poderosa organización, un aparato de poder que trabaja con medios mundanales; en los números impresionantes de masas cristianas, un cristianismo de mera tradición, aplanado y pobre de substancia; en la bien ordenada jerarquía, un poder administrativo ganoso de dominio y ostentación; en la solemnidad del culto, un ritualismo anti-evangélico y externo, que se ha estancado en la tradición medieval y barroca; en el claro y uniforme sistema doctrinal, una teología escolástica (de escuela), anhistórica y abíblica, rígidamente autoritaria, que manipula cáscaras de conceptos recibidos; en la prestación cultural occidental, una secularización y desviación de la verdadera misión... Esto es para ellos la Iglesia *real*.

¿Habrà que recordar a los admiradores de la prudencia, poder y prestaciones de la Iglesia, de su esplendor, influjo y prestigio, habrá que recor-

dar, decimos, las persecuciones de judíos y las cruzadas, los procesos de herejes y quemas de brujas, el colonialismo y las «guerras de religión», las falsas condenaciones de hombres e ideas, sus múltiples fallos en la cuestión de la esclavitud, en la cuestión social y su identificación con determinados sistemas sociales, políticos y filosóficos? ¿Es que cabe cerrar los ojos, dentro de todo ese esplendor de luz, a este mar de lo humano y demasiado humano, a toda la dureza, miedo y estrechez, a toda la pereza, cobardía, mediocridad y falta de amor? Es más, ¿qué es todo lo que Macaulay y otros muchos han ensalzado frente a lo que deploraron en el mismo siglo de Macaulay un Kierkegaard y Dostoyevski, y en nuestro siglo, por ejemplo, Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, Georges Bernanos y Reinhold Schneider, Heinrich Böll, Carl Amery y Rolf Hochhuth? ¡Y cuánto no tienen que objetar contra la Iglesia los científicos y los médicos, los psicólogos y sociólogos, los periodistas y filósofos, los trabajadores e intelectuales, los católicos practicantes y los no practicantes, los jóvenes y los viejos, los hombres y mujeres contra los malos sermones, contra la liturgia entumecida, contra la piedad exterior, contra tradiciones sin meollo, contra una dogmática autoritaria, de rígida corrección y extraña a la vida, contra una moral que se pierde en la casuística, contra el oportunismo y la intolerancia, contra el leguleyismo y caciquismo de los funcionarios eclesiásticos de todos los grados, contra la ausencia de hombres de espíritu creador en la Iglesia...

Apologéticamente, puede hacerse aquí más de una observación. ¿Quién puede impugnar que muchas censuras hechas a la Iglesia son tontas, petulantes, parciales e injustas y hasta muy a menudo simplemente falsas y más de una vez incluso malignas? A todo esto se puede responder, la apologética está aquí en su punto, cabe defensa y justificación. Pero ¿quién podrá, por otra parte, impugnar que una gran parte de los reproches dirigidos a la Iglesia están justificados y fundados y son sencillamente verdaderos? A éstos no hay apología que conteste. ¿Qué dirá, pues, el cristiano que está en la Iglesia al hombre que seriamente indica los motivos por los que no pertenece o no quiere seguir perteneciendo a ella, por los que se aleja de ella, acaso no sin simpatía, acaso indiferente y despreocupado, acaso con protesta y hasta con odio? ¿Y qué se dirá a sí mismo este cristiano en la Iglesia, cuando a él mismo le asalte la duda, sin que lo pueda evitar — ¡hay una duda honrada! —, de si esta su Iglesia no pasa de ser una asociación religiosa más, una pía comunión, una sociedad o institución como cualquier otra para la satisfacción de las necesidades religiosas?

La Iglesia puede ser para uno objeto de admiración, lo mismo



que para otro objeto de escándalo o, por lo menos, de *crítica* desilusionada o desabrida, triste o amarga. Y como la admiración tiene sus razones, tiénelas a su vez la crítica. Como se puede admirar a la Iglesia y, sin embargo, no pertenecer a ella, así cabe también criticarla y pertenecer a ella. Ni la admiración ni la crítica, que se hallan por igual dentro y fuera de la Iglesia, son a la postre decisivas para las relaciones con la Iglesia. La crítica es también, por de pronto, un fenómeno de psicología social, indiferente, sin referencia esencial a la fe cristiana, posible también respecto de otras instituciones históricas. Por el mismo caso, se puede criticar al Estado, sus flaquezas y fallos, su historia, su constitución y política y, sin embargo, pertenecer y querer pertenecer al mismo.

c) Lo mismo que la admiración superficial, también la crítica afectará solamente a una fachada — real desde luego —, a un lado exterior de la Iglesia, que acaso pertenezca a una determinada forma histórica, pero no a su esencia permanente. Pero aquí entra en juego otro factor que se oponía ya, secretamente, a la admiración superficial. La realidad de la Iglesia no puede describirse adecuadamente ni aun con los conceptos diferenciadamente entendidos de «esencia» y «forma»<sup>7</sup>. En todo lo negativo, con que tropieza la crítica y en lo que no se detiene, o se detiene poco la admiración superficial, no se manifiesta simplemente una «forma» histórica de la Iglesia, que puede tener también de todo punto efectos positivos; tampoco se manifiesta simplemente la «esencia» buena, a par constante y mudable, de la Iglesia. Aquí penetra más — tan irreal y tan realmente como se quiera — el *mal* en la Iglesia; es lo malo y defectivo de la Iglesia. Lo negativo y defectivo de la Iglesia, aun cuando vive de su esencia, está en contradicción con esto, no es su ser legítimo, sino ilegítimo, no su autenticidad, sino su perversión. No está dado — como expondremos luego más puntualmente — por la voluntad santa de Dios, sino por el fallo de los hombres que forman la Iglesia. Esta defectividad sigue como sombra a la esencia de la Iglesia a través de todas sus formas históricas y configuraciones. La esencia real de lo Iglesia se realiza y tiene lugar en lo defectivo y negativo.

7. Cf. A 1, 1.

La comprobación de que hay algo defectivo y perverso en la Iglesia de hombres, no puede servir de disculpa para cuanto de oscuro hay en ella. Sólo debe advertir a admiradores y críticos de la Iglesia que hemos de contar de antemano con este lado oscuro de la misma. Pues que nos las habemos con una Iglesia de hombres, ese lado oscuro no debiera sorprender a nadie, ni a los admiradores ni a los críticos de la Iglesia. Como no es posible comprobar o verificar la esencia permanente en la variabilidad si no es a través de la forma histórica cambiante, así tampoco es posible verificar la esencia buena de la Iglesia, si no es a través de lo defectivo y malo en ella. Como la esencia y la forma, lo permanente y lo cambiante, así también lo bueno y lo malo, lo saludable y lo pernicioso, la esencia y su negación están entretejidos inextricablemente y no se pueden calcular ni prever por cálculo humano. Aun lo más esencial está sujeto a mudanza. Aun con lo más esencial puede andar a vueltas y revueltas lo defectivo y perverso. Aun en lo más santo es posible el pecado. No sólo la historicidad en general; para toda eclesiología debe ser un dato fundamental, que sin falsa apologética debe tener siempre y dondequiera en cuenta, precisamente la afectabilidad histórica de la Iglesia por el mal. De ahí que la eclesiología no podrá tomar nunca como criterio el *status quo* actual de la Iglesia ni tratará de justificarlo. No; partiendo también del mensaje primigenio, que es el evangelio, pondrá todo su empeño en aquel cernido crítico que es el supuesto de toda reforma y renovación, necesaria en todo momento.

Sólo una eclesiología abstracta e idealista, que no describe a la Iglesia real, sino que se forja otra ideal, podría cerrar los ojos a lo defectivo y negativo de la Iglesia. En el mejor de los casos podría atraer a admiradores sin ideas, pero dejaría frío y hasta repelería al crítico que piensa. Pero, como quiera que sea, no podrá ser cosa de una teología científica, de sereno realismo. Esta teología querrá ver absolutamente a la Iglesia como *realmente es*: la esencia con la forma histórica y, a par, la esencia con lo defectivo. Precisamente pareja visión realista y concreta de la Iglesia —y no una visión abstracta e idealista— tendrá entonces también derecho para advertirle al crítico que se aferre a lo negativo, que lo negativo —recta o falsamente comprobado— no afecta a la Iglesia en su más propio ser. El que apunta (y da) a sombras de un hombre,

apunta (y acaso dé) a algo real de ese hombre, pero no al hombre mismo. El que ataca lo negativo y defectivo de la Iglesia, ataca algo real, pero no la esencia de la Iglesia.

Para hallar dentro de todo lo impropio lo propio, dentro de todo lo malo y defectivo la buena esencia, no basta el ojo del crítico, sea agudo o menos agudo, justo o injusto, bien o mal intencionado. Como el admirador superficial, tampoco el crítico negativo aprehende la dimensión en profundidad más importante de la Iglesia. Ésta sólo la aprehende el ojo del cristiano creyente<sup>8</sup>.

---

8. Sobre la *eclesiología sistemática en general*, junto a los más recientes manuales de teología fundamental y dogmática (P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, F. Buri, H. Diem, W. Elert, Heppes-Bizer, A. Lang, L. Ott, R. Prenter, C.H. Ratschow, J. Saliaverrí, M. Schmaus, F. A. Sullivan, P. Tillich, W. Trillhaas, O. Weber, T. Zapelena) y los artículos de LThK (J. Ratzinger, K.E. Skydsgaard), RGG (R. Prenter), EKL (J. Koukouzis, K.G. Steck, G.F. Nuttall), HTC (H. Fries, H. Küng), DTC (E. Dublanchy), Cath. (M.J. Le Guillou) y ODCC, son importantes las siguientes monografías, más recientes: R. GROSCHÉ, *Pfängerde Kirche* (Friburgo 1938); H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Estela, Barcelona 1963; Y. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, (Estela, Barcelona 1966); CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné* I-II (París 1941; 1951); K.D. MACKENZIE, *The Way of the Church* (Londres 1945); J. LECLERCQ, *La vie du Christ dans son Église* (París 1947); G. WEHRUNG, *Kirche nach evangelischem Verständnis* (Gütersloh 1947); P. BROUTIN, *Mysterium ecclesiae* (París 1947); G. FLOROWSKY y otros, *La sainte Église universelle* (Neuchâtel-París 1948); H. LUTZE, *Das Mysterium der Kirche Christi* (Gütersloh 1948); Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église* (París 1949); E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (Zurich 1951); R.N. FLEW, *The Nature of the Church* (Londres 1952); L. KÖSTERS, *Die Kirche unseres Glaubens* (Friburgo 1952); L. NEWBIGIN, *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church* (Londres 1953); H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (París 1953); O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* (Francfort 1953); B. GIERTZ, *Die Kirche Jesu Christi* (Gotinga 1954); CH. JOURNET, *Théologie de l'Église* (París 1957); H. FRIES, *Kirche als Ereignis* (Dusseldorf 1958); E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (Berlín 1958); G. WELCH, *The Reality of the Church* (Nueva York 1948); O. SEMMELROTH, *Ich glaube an die Kirche* (Dusseldorf 1959); D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio* (Munich 1960; 1930); H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1961); H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia* (Estela, Barcelona 1965); P. TOUILLEUX, *Réflexion sur le Mystère de l'Église* (Tournai 1962); B.C. BUTLER, *The Idea of the Church* (Baltimore-Londres 1962); Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (París 1963); A. HASTINGS, *One and Apostolic* (Londres 1963); H. FRIES, *Aspekte der Kirche* (Stuttgart 1963); P. GLORIEUX, *Nature et mission de l'Église* (Tournai 1963); G. WINGREN, *Evangelium und Kirche* (Gotinga 1963); A. WINKLHOFER, *Über die Kirche* (Francfort 1963); es importante también la obra colectiva *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1966) y *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des 2. Vatikanischen Konzils*, ed. por G. BARÁUNA, t. I-II (Friburgo de Brigisvill - Francfort 1966).

## 2. La Iglesia creída

Tanto el admirador como el crítico de la Iglesia deben tomar nota de que lo que distingue de los demás a estos hombres que forman la Iglesia, es que *creen*. Ellos mismos quieren ser una *comunión de creyentes* (*congregatio fidelium*). Lo que para sí creen y esperan, lo quieren creer y esperar también para todos los demás. Pero están convencidos de que se los entiende mal cuando — entre loas o reproches — se pasa por alto que son una congregación de creyentes<sup>9</sup>. Es más, están persuadidos de que también se entiende mal esta Iglesia, esta congregación de creyentes, en todo caso no se la entiende en lo que tiene de más propio, cuando no se cree como ella cree. La Iglesia no puede ser juzgada desde fuera, desde un punto neutral de observación, sino desde dentro, desde ella misma, viviendo en ella y con ella. Como Iglesia de la fe, apela a la fe de la Iglesia.

No es, por tanto, azar histórico, sino base precisamente para entender lo que es la Iglesia, el hecho de que ésta, la *ecclesia*, haya sido admitida en el *credo o símbolo de la fe* (D 2.6.14.86). Expresamente habla el Catecismo del concilio de Trento, en relación con la Iglesia, «cuyo origen, funciones y dignidad no percibimos por la razón, sino con los ojos de la fe», de un conocimiento «por la sola fe» (*fide solum intelligimus*)<sup>10</sup>. ¿Creemos, pues, los cristianos en la Iglesia? ¡No! Le daríamos así demasiada importancia; eso podría decirse a lo sumo en sentido muy impropio. Es chocante que, por lo general, los símbolos de la fe digan «creo en Dios, creo en el Espíritu Santo», pero sólo «creo (acepto, admito) la Iglesia» (D 2. 6.86). La Iglesia se nombra casi siempre en el tercer artículo de la fe en conexión con la fe en el Espíritu Santo. Singularmente instructiva es la tercera pregunta bautismal en la más antigua ordenación eclesiástica que se nos ha conservado (la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma, hacia 215, considerablemente más antigua que el llamado *Símbolo de los apóstoles*)<sup>11</sup>. Dice con toda precisión:

9. Datos para entender a la Iglesia como *congregatio fidelium* sacados de la tradición en *Strukturen*, 22-24 (importantes, part. Agustín, Tomás de Aquino y *Catech Trid*)

10. *Catech. Trid.* I, 10, 20.

11. Cf. B. ALTANER, *Patrologie* (Friburgo de Brisgovia \*1963) 41s, 46-48 (bibl.)

«¿Crees también en el Espíritu Santo [que está y obra], en la santa Iglesia para la resurrección de la carne?»<sup>12</sup>. Según eso, el cristiano cree en Dios, en el Espíritu Santo; la Iglesia es el lugar en que opera el Espíritu Santo; la resurrección de la carne es la última operación del Espíritu.

No es, por ende, vacío juego de palabras el que, siguiendo a Agustín<sup>13</sup>, se haya llegado a distinguir exactamente<sup>14</sup>: *credere Deum*: creo la existencia de un ser; *credere Deo*: creo por la autoridad de otro; *credere in Deum*: creo entrando enteramente en Él (Agustín: *credendo in eum ire*), en personal fiarme de Él, en entrega confiada de mí mismo.

La fe, en sentido último, pleno y radical, en que no puede ya distinguirse adecuadamente de la caridad, es un obrar personal, referido a un objeto (sujeto) personal. En la fe no se trata nunca, a la postre, de meros objetos, proposiciones y dogmas, sino de una entrega, de la donación de una persona a otra. «Lo que en todo acto de fe aparece como decisivo es la persona, a cuya palabra se presta asentimiento»<sup>15</sup>. Ahora bien, sólo respecto de Dios es posible una entrega personal, radical, absoluta e irrevocable a todo evento, sólo en Él puede creer el hombre en el sentido radical más pleno de la palabra. Creer en un hombre en este sentido totalmente incondicional y absoluto, significaría hacer de él un ídolo y entrañaría, respecto de Dios, único que merece por todos los conceptos esa entrega incondicional, una blasfemia; y para el hombre, que siguiera incondicionalmente y a todo evento a un ser finito y capaz de pecar, una esclavitud. El cristiano cree, en este sentido, en Dios y en aquel que Dios ha enviado. El uso muy frecuente, en el Nuevo Testamento de «*creer en*» (con acusativo: πιστεύειν, πίστις εἰς) no ocurre ni en el griego profano ni en los Setenta. Es peculiar del Nuevo Testamento como giro abreviado para indicar la fe saludable, específicamente cristiana, en Cristo crucificado y resucitado, y funda una relación con Cristo análoga a la relación con Dios<sup>16</sup>.

12. Cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la Chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole* (Paris 1947).

13. Agustín, por ej., en Ioh 29,6; 48,3 (CC 36, 287, 413).

14. Pruebas abundantes en H. DE LUBAC, *Méditation*, 21-29 (son importantes también los trabajos aquí citados de Th. Camelot y Ch. Mohrmann).

15. TOMÁS DE AQUINO, ST II-II, q. 11, a. 1; cf. J. MOUROUX, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi* (Paris 1954).

16. Cf. R. BULTMANN, art. πιστεύω, en ThW VI, part. 203s, 209-214.

El cristiano cree en Dios y — así entendido — sólo en Él. Pero ¿puede aún decir: «Creo en la santa Iglesia católica»? Si se dice: «*en* la santa Iglesia católica», ha de entenderse en el sentido de que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo que santifica a la Iglesia, como si se dijera: Creo en el Espíritu Santo que santifica a la Iglesia. Pero es mejor, y se usa más generalmente, no poner ningún *en* y decir sencillamente: «*la* santa Iglesia católica» (Tomás de Aquino)<sup>17</sup>.

Así, primariamente, la Iglesia no es para el cristiano ni admirada ni criticada, sino *creída* (aceptada, admitida como realidad). Ni la admiración ni la crítica de la Iglesia son decisivas; lo decisivo es la fe de la Iglesia, en el sentido primeramente de que la Iglesia misma cree (fe de la Iglesia, genitivo subjetivo: *ecclesia credens*), y que el hombre cree no precisamente en la Iglesia, sino que cree la (realidad de la) Iglesia (genitivo o acusativo objetivo: *credens ecclesiam*). Una admiración de la Iglesia que no nace de la fe, puede ser interesante para el cristiano, pero no puede ser la suya. Una crítica de la Iglesia que no nace de la fe, puede ser atendible para el cristiano, pero no puede tampoco ser la suya. Partiendo de la fe, es también en ocasiones posible para el cristiano una «admiración», pero será siempre una admiración maravillada, es decir, que ve también lo negativo y defectivo de la Iglesia y, no obstante, confía en su buena esencia en su realidad positiva. Partiendo de la fe, es también en ocasiones posible, y hasta necesaria para el cristiano una «crítica» de la Iglesia; pero será siempre una crítica criticada, es decir, que se dirige contra lo defectivo, negativo de la Iglesia y, sin embargo, cuenta con su esencia buena, positiva. En conclusión, ni la admiración ni la crítica son absolutas, sino esencialmente quebradas, «asumidas», positiva y negativamente en la fe.

Iglesia creída: tratemos de entender esto algo más a fondo aún, definiendo más exactamente por qué no creemos *en* la Iglesia, sí, empero, la (realidad de la) Iglesia.

Que no creemos *en* la Iglesia (en el mismo sentido en que creemos en Dios) significa:

1. Que la Iglesia *no* es Dios. Como congregación de los creyentes, la Iglesia no es, con todo lo positivo que de ella se puede decir,

17. TOMÁS DE AQUINO, ST II-II, q. 1, a. 9 ad 5; cf. también *Catech. Trid.* I, 10, 22.

ni Dios ni un ser deiforme. Ciertamente que el creyente está convencido de que, en la Iglesia y en la acción de la Iglesia, obra Dios; pero el obrar de Dios y el de la Iglesia no son idénticos ni se confunden sus perfiles. Más bien hay que distinguirlos fundamentalmente. Dios es siempre Dios. Su obrar no es sin más suplantado, substituido ni hecho superfluo por lo que Él mismo ha obrado. La Iglesia, empero, es siempre criatura. No es, por ende, omnisciente ni omnipotente, no es autárquica ni autónoma, no es eterna ni impecable. La Iglesia no es fuente de la gracia y de la verdad, no es el Señor, el Redentor y Juez. Toda divinización de la Iglesia queda excluida. Ella es la congregación de los creyentes y obedientes, expuesta a mil lances y peligros, que quiere vivir enteramente de Dios y para Dios, en quien pone toda su confianza: es la Iglesia que cree en Dios.

2) Que *nosotros* somos la Iglesia. La Iglesia, como *congregatio fidelium*, no es algo distinto de nosotros. No es una persona colectiva gnóstica, que está simplemente frente a nosotros. *Nosotros* somos la Iglesia, y la Iglesia *somos* nosotros. Y si nosotros somos la Iglesia, ello quiere decir que es una congregación de hombres que buscan, peregrinan y yerran, de impotentes, atormentados y dolientes, de pecadores y peregrinos. Si la Iglesia somos *nosotros*, ello quiere decir que es pecadora y caminante. Toda idealización de la Iglesia queda excluida. La Iglesia es la comunidad de oyentes y creyentes que camina en lo oscuro, que está enteramente remitida o reducida a la gracia y verdad de Dios, a su perdón y liberación, y pone toda su confianza en Dios. La comunidad, en todo caso, que no cree precisamente en sí misma.

Ahora bien, que creemos la (realidad de la) Iglesia quiere decir:

1. Que la Iglesia se constituye, por gracia de Dios mediante la *fe*; una comunidad que no cree, no es Iglesia. La Iglesia no existe en sí misma, sino en los hombres creyentes concretos. Como no hay un pueblo sin hombres ni un cuerpo sin miembros, así tampoco Iglesia sin creyentes. La Iglesia no nace simplemente porque Dios la crea, sino porque los hombres que han de formar la Iglesia toman la decisión que se les pide, la decisión radical por Dios y por su reino. Esta decisión es la *fe*.

2) Que la *fe*, por la gracia de Dios, se constituye por la *Iglesia*. Dios llama a cada uno a la *fe*; pero sin la comunidad que cree, el individuo no llega a la *fe*. Tampoco la *fe* existe en sí misma, sino

en los hombres concretos creyentes. Y éstos a su vez no viven como individuos atomizados, como creyentes aislados. No han sacado la fe de sí mismos, ni la tienen tampoco directamente de Dios. La tienen por la comunidad que les predica porque cree el mensaje y suscita la fe de ellos. Lo cual no quiere decir que el cristiano crea siempre *por razón* de la Iglesia. El hombre moderno — muy distinto en esto de un Agustín — cree en muchos casos no tanto por razón de la Iglesia, sino a pesar de la Iglesia, tal como se le presenta en su forma histórica. La Iglesia va simplemente añadida muchas veces a la fe en Dios y en aquel que Dios ha enviado, cuando no se carga también simplemente con ella. Y, sin embargo, la Iglesia, como comunidad de los creyentes, no sólo es objeto de fe, sino, a par, ámbito y patria de la fe. La fe de la comunidad estimula la fe del individuo, la suscita, para sostenerla y como envolverla luego una y otra vez. Así la fe del individuo participa de la fe de la comunidad y de la verdad común. Precisamente para el hombre que, aun en su fe personal, se ha dado tan cabalmente cuenta de su historicidad, condicionalidad y soledad, podría significar una y otra vez no sólo lastre, sino también una y otra vez liberación el hecho de que su fe, aun conservando íntegra la propia responsabilidad, está respaldada por una fe más universal y múltiple, antigua y moderna, propia de la congregación de creyentes, que es la Iglesia<sup>18</sup>.

A la postre, sin embargo, ni la fe puede deducirse simplemente de la Iglesia ni la Iglesia de la fe. Ni la Iglesia existe, como magnitud objetiva, independientemente de la decisión de fe que toma el individuo, ni los creyentes se unen de sí y ante sí para formar una Iglesia. La fe y la Iglesia están remitidas una a otra y se fecundan en mutuo servicio; pero, a la postre, no se fundan una en otra ni en sí mismas, sino, de forma común en la acción saludable del Dios misericordioso. Si es antes la fe que la Iglesia, es punto sobre el que puede discutirse indefinidamente, como sobre la cuestión de si es antes la semilla que la flor. Ni la fe ni la Iglesia pueden ser absolutizadas. Una fe absolutizada deshace a la Iglesia, y es el peligro protestante. Una Iglesia absolutizada pone bajo tutela a la fe, y es el peligro católico. Lo decisivo es que la acción salvadora de Dios antecede tanto a la fe como a la Iglesia.

18. Cf. K. RAHNER, *Dogmatische Randbemerkungen zur «Kirchenfrömmigkeit»*, en *Sensire Ecclesiam* (Festschrift H. Rahner, Friburgo de Brisgovia 1961) 769-793.



### 3. *Invisible en lo visible*

El *credo ecclesiam* se refiere a la Iglesia real. Precisamente la Iglesia creída no es una Iglesia espiritual de ángeles, sino la Iglesia perceptible de hombres. Así pues, el *credo ecclesiam* preserva de una decisión en pro de una Iglesia visible contra otra invisible, pero no significa tampoco una decisión en pro de una Iglesia invisible contra otra visible. La vieja disputa entre los defensores de una *ecclesia invisibilis* y los de una *ecclesia visibilis*, está trasnochada.

a) Los reformadores — y antes de ellos ya Wiclef y Hus — tenían fundamentalmente razón en poner el acento, con Agustín y el Nuevo Testamento, sobre la invisibilidad y ocultamiento de la Iglesia, frente a una Iglesia inquietantemente visible, que en la edad media se había convertido en un imperio político espiritual<sup>19</sup>. Pero con ello querían renovar la Iglesia visible, y no fundar una Iglesia invisible. Una Iglesia absolutamente invisible no la ha habido nunca ni en ninguna parte, no la hubo al tiempo de fundarse, no la hubo en la antigüedad cristiana, no la hubo tampoco en tiempo de la reforma protestante. Las iglesias protestantes (de regiones o príncipes) fueron bien pronto tan visibles como la Iglesia romana, y las iglesillas del espíritu y sectas pneumáticas muy palpablemente encapsuladas, no menos que las grandes iglesias.

¿Cómo había de ser invisible esta Iglesia real compuesta de hombres? Precisamente el cristiano creyente tiene que contar serena y lúcidamente con que la Iglesia en que cree, existe de manera real, y esto quiere decir, referido a esta Iglesia de hombres, que existe *visiblemente*.

Por lo tanto, tampoco aquí soñará con una idea platónica. Partirá, pues, del hecho — suspirando a veces, pero ¿por qué no con gratitud alguna vez? — de que la Iglesia creída, es realmente perceptible, visible en lo que tiene de comunidad y en lo que hace comúnmente: en su predicación y enseñanza, en su orar y cantar, en su credo y bautismo, en su ayudar y consolar. Más o menos visibles — y a menudo más bien menos que más — son la predica-

---

19. Cf. bibl. en E. KINDER 93.

ción y liturgia de la Iglesia, el bautismo y la eucaristía, la enseñanza y la teología, la constitución y el orden.

Cierto que al cristiano creyente puede resultarle molesto que esta Iglesia de la fe no sólo sea, sin remedio, histórica, psicológica y sociológicamente comprobable, sino también susceptible de comparaciones y errores, y precisamente la Iglesia de la fe que quiere ser fundamentalmente distinta pueda ser puesta en la misma escala que otras agrupaciones, comunidades, sociedades y organizaciones, profanas, respetables o no tan respetables. Pero el cristiano aceptará con fe este hecho, y hasta lo afirmará, sabiendo que la Iglesia creída no sólo es visible — como todo pueblo, todo cuerpo, todo edificio —, sino que, como Iglesia de hombres para hombres, *debe* serlo. No es, por ende, visible contra su esencia, sino por imperativo de ella. Como cada cristiano individualmente, así también la congregación de los creyentes tiene que existir en el tiempo y el espacio, es decir, visiblemente, a fin de prestar al mundo el servicio que se pide y de ella se espera. Sólo una Iglesia visible puede ser patria de hombres. Sólo en una Iglesia visible pueden los hombres convivir, ayudarse y colaborar entre sí.

Ningún cristiano evangélico que crea en la Iglesia real, querrá hoy, como muchos iluministas espirituales, desentenderse de la forma visible de la Iglesia como de algo indiferente o como mal necesario — y menos que nunca tras las experiencias bajo regímenes totalitarios. La fuerte acentuación de lo que la Iglesia tiene de oculto e invisible, no lo entenderá como tesis absoluta que disuelve la comunidad, sino como antítesis crítica, relativa y siempre necesaria, contra un eclesismo absolutista. Sentirá como Lutero, según el cual la Iglesia es visible no sólo en la predicación de la palabra y administración de los sacramentos, sino también en el credo de la comunidad<sup>20</sup>, y se sentirá agradecido de que no ha de vivir solitariamente su fe, sino que es sostenido, ayudado y llevado por una auténtica comunidad de fe.

El cristiano protestante prestará mayor atención que antes a la forma visible de la Iglesia: «El que confiesa *credo ecclesiam*, no pasará arrogantemente por alto esta forma concreta, como el que confiesa *credo resurrectionem carnis* no puede tampoco pasar por alto al hombre real entero,

20. Lutero: *Propter confessionem coetus ecclesiae est visibilis* (WA 39/2, 161).

que es alma y cuerpo, ni tampoco su propia esperanza, como si no se le hubiera prometido la resurrección. Pero tampoco mira ensimismado a través de ella, como si sólo fuera un cristal transparente, y hubiera de buscar detrás a la Iglesia misma. Como tampoco puede pasar por alto ni mirar a través de la cara, agradable o desagradable, de su prójimo, a quien se le manda amar. Mira *dentro* de lo visible de la Iglesia — esto es lo que importa. Al mirar lo que está ante los ojos de todo el mundo, ve — no junto ni detrás, sino dentro — lo que ya no está ciertamente a los ojos de todo el mundo. No se emancipa, pues, de lo universalmente visible de la Iglesia. No huye de ella a una tierra de maravillas. El *credo ecclesiam* puede y debe encerrar en sí muchas distinciones y preguntas, mucho dolor y vergüenza; puede y debe ser un *credo* muy crítico. Puede y debe expresar sin duda, al mirar lo universalmente visible de la Iglesia, enteramente o casi enteramente, sólo un anhelo y esperanza. Pero la toma enteramente en serio en su visibilidad — y eso quiere decir que toma en serio su existencia terrena e histórica. Ese *credo* confiesa la fe en lo invisible, que es precisamente el misterio de lo *visible*. Por la fe en la *ecclesia invisibilis* entra el hombre en el campo de trabajo y lucha de la *ecclesia visibilis*. Hasta ahora nadie ha pronunciado razonablemente el *credo ecclesiam*, sin hacer eso, sin un interés que distingue, pero toma, a par, en serio la vida histórica de la comunidad, de su actividad, de su edificación, de su misión — para refugiarse en una Iglesia puramente abstracta y teórica»<sup>21</sup>.

b) La teología católica de la contrarreforma — y ya la teología medieval — tenía fundamentalmente razón — y así se sigue de lo dicho hasta ahora — al mantener contra todas las tendencias espiritualistas, la forma visible de la Iglesia, y el orden de la misma contra todo iluminismo. Pero nadie podía — ni quería — fundar una Iglesia simplemente visible. En cuanto la Iglesia *fide solum* es reconocible<sup>22</sup>, es oculta e *invisible*. Y aunque quedaran presos, en proporción alarmante, en la forma visible de la Iglesia, los católicos no podrían negar el *credo ecclesiam* y, por ende, su esencial carácter escondido e invisible.

La Iglesia *real* es la Iglesia creída en lo visible y, por ende, la Iglesia invisible en lo visible. Síguese que su visibilidad es de naturaleza muy peculiar: tiene su lado interno, invisible, igualmente esencial. Lo visible de la Iglesia vive de lo invisible, está marcado, configurado y dominado por ello. Así, la Iglesia es esencialmente más de lo que es visiblemente: no sólo un pueblo o pueblecillo, sino

21. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1 (Zollikon-Zurich 1953) 730.

22. *Catech. Triid.* I, 10, 21.

un pueblo escogido; no sólo un cuerpo, sino un cuerpo místico; no sólo un edificio, sino un edificio espiritual. Cierto, la Iglesia no puede ni debe negar que es visible y esencialmente visible. Tampoco tiene posibilidad de evitar que, una y otra vez, se la tome en el mundo sólo por lo que es visiblemente: un fenómeno sociológico, como tantos otros, una organización religiosa que hay que favorecer o combatir o también ignorar tolerantemente, organización más o menos importante, pero una al cabo entre otras organizaciones, asociaciones y sociedades. En el mejor de los casos, puede protestar en voz alta y mejor en voz baja y proclamar que es más de lo que es visiblemente. Y puede sobre todo tratar de vivir de la fe en tal forma, que se convierta una y otra vez para los hombres en la inquietante pregunta de si no habrá aquí más de lo que visiblemente aparece. Pero ¡ay de la Iglesia que se pierda en lo visible, que, olvidándose de sí misma, se ponga en el mismo plano que las otras organizaciones, por entenderse primariamente como «factor de poder en la vida pública», o como unión de intereses, como potencia cultural y educativa, como guardiana de una cultura — occidental, naturalmente — como baluarte de la «tradicción» o como *establishment*: un *pressure group* entre otros, sólo que un poco más piadoso, en competencia con otros, con aspiraciones al poder en política, cultura, escuela y economía! Tal Iglesia se traicionaría a sí misma. En su visibilidad le faltaría lo esencial, lo que ocultamente la hace lo que debe ser; le faltaría el Espíritu, que invisiblemente penetra lo visible, la vivifica, fecunda y acredita espiritualmente.

Un católico que cree en la Iglesia *real*, no dirá hoy, tan sin reparo como lo hizo el campeón de la teología postridentina, cardinal Belarmino, que la Iglesia es tan visible como la república de Venecia. No verá en la fuerte acentuación de la visibilidad de la Iglesia una tesis absoluta que disuelva la fe, sino una antítesis crítica, siempre necesaria, contra el iluminismo absoluto y arbitrario. El católico se atenderá al catecismo del concilio de Trento, según el cual lo decisivo en la Iglesia está oculto y «sólo se reconoce por los ojos de la fe»<sup>23</sup>, y se sentirá agradecido de saber por la fe que, para su consuelo, la Iglesia es infinitamente más de lo que aparece en su visibilidad humana, demasiado humana.

23. *Catech. Trid.* 1, 10, 19.

El católico verá hoy más que antes los peligros de una Iglesia prisionera de la visibilidad: «Aun hoy día, el espíritu de Jesús no podrá ni querrá dar a su Iglesia otra cosa que el espíritu de Jesús mismo: Y esto quiere decir que la espiritualidad de todo tiempo y, por ende, del tiempo actual, sólo puede ser precisamente espiritual y no profana (o mundana) en el sentido de poder terreno, de triunfo terreno, de nuevos métodos terrenos, prometedores de éxito, de organización política, diplomática, económica y sociológica, que aseguraría a la Iglesia visible mayor independencia, más fuerte porcentaje de votos y posiciones de poder más pleno. Y esto aun en el caso de que estos métodos terrenos de seguro éxito se aplicaran primeramente en el interior, con el fin de estrechar la disciplina, de limpiar y engrasar las articulaciones funcionales, para centralizar el gobierno, para transmitir mejor las consignas e instrucciones uniformes, para elevar moral e intelectualmente el estado clerical y hasta, en lo posible, el de los laicos, cuyo empleo racional entre las tropas eclesiásticas y en las células activas sería deseable. Todo esto es santo y seña del integralismo, que, tal como aquí lo queremos entender, es la verdadera antítesis del soplo del Espíritu Santo. Así, dentro de la Iglesia empírica se da la contradicción de dos espíritus, que Agustín, siguiendo la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento describe como la lucha de las dos ciudades, y el libro de los *Ejercicios* (más espiritualmente aún) como el contraste de dos tendencias: aquí, voluntad de poder, luciferina; allí, voluntad de pobreza, humildad y humillación, cristiana. Lo espantoso en el integralismo es que de este frente de tendencias, en que, naturalmente, ha de combatir con la mayor conciencia el cristiano (por qué si no el ejercicio de las “dos banderas” donde se trata de la más íntima y secreta decisión por Cristo), hace un frente entre la Iglesia visible y la anti-iglesia también visible, y ahí precisamente (puesto que la lucha ha de llevarse mundanalmente) reclama para Iglesia los medios de la anti-iglesia»<sup>24</sup>.

No hay dos Iglesias, una visible y otra invisible. Tampoco puede decirse — con dualismo y espiritualismo platónicos — que la Iglesia visible (como material y terrena) sea copia de la verdadera Iglesia, que sería la invisible (como espiritual y celeste). Tampoco es cierto que lo invisible sea la esencia, y lo visible sólo la forma de la Iglesia. No, la Iglesia una es siempre, a par, visible e invisible en su esencia y en su forma. La Iglesia creída es, consiguientemente, una sola Iglesia: invisible en lo visible, acaso mejor una Iglesia oculta en lo visible. Esta Iglesia cree y es creída. El credo no disuelve a la Iglesia, sino que la funda. La *ecclesia* no imposibilita el credo, sino que lo sostiene.

---

24. H.U. VON BALTHASAR 135.

En conclusión, la Iglesia real es la que permanece en medio del cambio de la historia, la que cree y es creída a pesar de su lado defectuoso y negativo. En la Iglesia real se puede vivir. No es una Iglesia idealizada, que, arrogantemente, pretenda ser demasiado y por ello precisamente no pueda cumplir sus promesas. Pero tampoco es una Iglesia reducida a la mínima expresión, que, aburrída de sí misma, no pretende ser bastante, y por eso precisamente no puede prometer nada. En la Iglesia real puede vivir el hombre, liberado de ilusiones idealistas y de complejos minimalistas, liberado para una fe serena y gozosa dentro de la congregación de los creyentes. La Iglesia real tiene en la actualidad un futuro en su servicio a un mundo para el que ha comenzado ya el futuro, pero en que todavía no está dominada la actualidad.

Pero, tanto como hemos hablado de la Iglesia real, la cuestión decisiva ña quedado sin responder o, en el mejor de los casos, sólo ha sido respondida de pasada y sin reflexión. ¡Iglesia que cree y es creída! *¿Es quién cree en definitiva esta congregación de creyentes?* ¡Iglesia que existe históricamente! *¿De quién viene, pues, esta comunidad que camina por la historia?* *¿No quiere, pues, ser esta Iglesia histórica una Iglesia cristiana, no es esta congregación de creyentes la congregación de los creyentes en Cristo?* *¿Qué significa esto?* Y en cuanto precisamente han quedado excluidas estas preguntas, todo lo hasta aquí dicho se ha quedado en bosquejo provisional. Hemos de abordar estas cuestiones cuya importancia corre parejas con su dificultad.

B

BAJO EL VENIDERO REINO DE DIOS





## I. LA PREDICACIÓN DE JESÚS

### 1. *¿Puede apelar la Iglesia al evangelio de Jesús?*

Sólo dos veces — y eso en pasajes vivamente discutidos del mismo evangelista (Mt 16,18; 18,17) — ocurre en los evangelios la palabra «iglesia» (ἐκκλησία). En cambio, la expresión «reino de Dios» (βασιλεία τοῦ θεοῦ) se encuentra en los evangelios sinópticos unas cien veces. Este estado de cosas es aún hoy día muy inquietante para toda eclesiología. ¿Será, pues, verdad la ominosa frase que se ha citado a menudo después de Alfredo Loisy: «Jesús predicaba el reino de Dios, y vino la Iglesia»? <sup>1</sup>.

La reflexión sobre el evangelio de Jesús no parece ser para la Iglesia ocupación inocua y sin peligro. ¿Puede, pues, apelar con razón la Iglesia a Jesús? ¿Está fundada ella precisamente en el evangelio de Jesús? ¿O es sólo un sustitutivo, un tapagujeros de algo mucho más grande, que, no obstante el anuncio, no ha llegado todavía? Sólo daño podría resultar a la Iglesia, si en estas y parecidas cuestiones, que no están aún hoy día, ni mucho menos, plenamente discutidas, muy incómodas desde luego, sólo viera la malicia de exegetas e historiadores críticos, que acometen contra una dogmática eclesiástica, acrítrica y anhistórica, que ingenuamente de-

---

1. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église* (París 1902): «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue» (III).

fiende el *status quo*. ¿No habrá oculto en estas cuestiones un anhelo profundamente cristiano por lo primigenio, por lo que Jesús quiso realmente? ¿Y qué quiso realmente Jesús? ¿Quiso simplemente lo que hoy hay? ¿Respalda realmente a la Iglesia el mensaje de Jesús, no en lo accidental, sino precisamente en lo esencial? ¿O apela ella soberbiamente a quien se dirigió de antemano contra ella misma, como se había dirigido contra el clero judío del templo y contra la teología de los doctores de la ley? ¿No se inclinan también muy a menudo los hombres actuales a pensar que la Iglesia, aferrada a su propia historia y tradición, a sus propias ideas y leyes, no hace sino defenderse a sí misma contra Jesús y la tremenda provocación de su mensaje, que habla tanto de «tradición», porque tiene miedo de preguntarse radical e inexorablemente por su origen, por el primigenio mensaje de que nació; que no está dispuesta, con seriedad suficiente, a eliminar los obstáculos que la separan de su verdadera fuente? ¿Haría entonces la Iglesia realmente la pregunta que el gran inquisidor opone a Jesús, que ha vuelto ya, a su mensaje en la terrible narración de Dostoyevski, «¿Por qué nos viene a estorbar?» No cabe duda de que el mensaje de Jesús ha tenido siempre para la Iglesia de todos los tiempos si no efectos de destrucción, sí de perturbación o estorbo, de sacudida, espanto e irritación; en una palabra, ha operado siempre como «escándalo».

A la verdad, no es fácil sacar de las fuentes el primigenio mensaje de Jesús mismo. Los evangelios no son crónicas históricas neutrales, sino testimonios de fe comprometidos y que comprometen. No están escritos desde la perspectiva del Jesús prepascual, sino desde la perspectiva de la Iglesia postpascual. Y, sin embargo, estos testimonios de la fe contienen a la vez relatos sobre Jesús y su mensaje. Tras los evangelios y señaladamente los tres primeros, los sinópticos, no hay simplemente poesía y especulación, sino también experiencias e impresiones vivas, testimonios y tradiciones sobre el Jesús vivo de Nazaret. Aunque no directamente, vimos al menos por medio de los testimonios de fe de los evangelios al mismo Jesús. El que a la vista de estos testimonios se plantea cuestiones no accesorias, sino esenciales, no al desgaire, sino seriamente, recibe respuestas claras y originales, coincidentes de forma peculiar, en las que, evidentemente, no se cruzan al azar distintas elaboraciones teológicas, sino que en ellas nos llega — a despecho de algún rasgo

particular históricamente dudoso en su autenticidad — la palabra primigenia de Jesús.

Es significativo, pero hoy, precisamente en la escuela de Bultmann, se recalca de nuevo que, no obstante la problemática de las fuentes, «la última palabra no la dirán la resignación y el escepticismo, ni llevarán a desinteresarse por el Jesús terreno. Con ello no sólo se desconocería el verdadero valor de la preocupación del cristianismo primitivo por la identidad entre el Señor glorificado y el humillado, o se la vaciaría como los doctas, sino que se pasaría también por alto que, en la tradición sinóptica, hay piezas que el historiador, si quiere mantenerse tal, tiene que reconocer simplemente como auténticas. Lo que a mí me importa es la prueba de que, de la oscuridad de la historia de Jesús, se destacan rasgos característicos de su predicación, reconocibles con relativa precisión, y que con ellos unía la cristiandad primitiva su propio mensaje... La predicación de la Iglesia puede realizarse anónimamente. En ella no interesa la persona, sino el mensaje. Pero el evangelio mismo no es anónimo, so pena de llevar al moralismo y misticismo. El evangelio está ligado a Aquel que, antes y después de pascua, se reveló a los suyos como el Señor, al ponerlos ante el Dios cercano y, con ello, en la libertad y responsabilidad de la fe»<sup>2</sup>.

*El tiempo está cumplido y se acerca el reino de Dios: Convertíos y creed en el evangelio.* Con estas lapidarias frases al comienzo del evangelio de Marcos (1,15), queda certeramente resumido lo que realmente quería Jesús. La *basileia tou theou*, («reino» o, quizá mejor, «soberanía» para evitar falsas interpretaciones ligadas a algo exterior), el reino de Dios, o, en la formulación acaso secundaria pero no distinta en significado, de Mateo, que trata de evitar por reverencia judaica el nombre de Dios, «el reino de los cielos» (o, simplemente, «el reino»), esta *basileia* de Dios es la idea dominante y central de la predicación de Jesús, que determina todos los estratos de la tradición sinóptica sobre Jesús mismo, desde Marcos y la fuente Q de *logia* hasta la redacción de Mateo y Lucas. La *proximidad* del reinado de Dios: Todos los exegetas están hoy de acuerdo en que aquí late el corazón de la predicación de Jesús; este señorío de Dios, que se acerca, constituye el centro y horizonte de la predicación y doctrina de Jesús, explíquese como se quiera, en particular, esa proximidad o «cercanía».

2. E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (Gotinga 1960) 213; acerca el nuevo sesgo de la cuestión sobre el Jesús histórico, cf. J.M. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich-Stuttgart 1960) (bibl.); refundición total de *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959).

Quedan a nuestra espalda los tiempos del protestantismo cultural y liberal que tenía a Jesús por un manso maestro de moral y ejemplar de humanidad, y el «reino de Dios» por un reino ético, intramundano, por una «idea religiosa», por un «ideal moral» y por el «bien supremo». Como comunidad moral universal sería el reino de Dios, el último fin de los designios divinos sobre el mundo, y el último fin del hombre, que éste habría de realizar en común en el amor al prójimo (así, a fines de siglo, bajo la influencia de Kant y Schleiermacher, el padre del «protestantismo cultural» Albrecht Ritschl<sup>3</sup> y su escuela, que dominó la teología alemana de fines del siglo XIX). El yerno de Ritschl, Juan Weiss<sup>4</sup>, y luego Alberto Schweitzer<sup>5</sup>, asestaron el golpe de muerte a esta concepción del reino de Dios, por el descubrimiento que entonces chocó extraordinariamente, del carácter esencialmente escatológico y trascendente al mundo, de tal reinado de Dios, que no es obra que el hombre ha de realizar por su acción moral, sino obra de Dios que irrumpiría pronto apocalípticamente en la historia como su punto final (escatología se entiende aquí como expectación del fin cercano).

Pero también están pasados los tiempos en que se reconocía desde luego lo escatológico en el mensaje de Jesús; pero que — como precisamente la «escatología consecuente» de Schweitzer y de Martin Werner<sup>6</sup> — a consecuencia de la parusía no cumplida (una ilusión apocalíptica), no se sabían qué hacer con ella en la actualidad; el mensaje escatológico sería la corteza, de que solo sería aprovechable el meollo ético. La primera guerra mundial y las conmociones de toda la vida espiritual que trajo consigo, acabaron con la simpatía de los teólogos por el racionalismo burgués, fe en el progreso y optimismo cultural, y provocaron un profundo cambio de ambiente, que hizo tomar de nuevo en serio la escatología del Nuevo Testamento. Karl Barth sobre todo ha sabido hacer actual de nuevo teológicamente la escatología, y hasta ha hecho de ella tema teológico dominante: «El cristianismo que no es entera y totalmente escatología, no tiene en absoluto que ver con Cristo»<sup>7</sup>. Pero, a la vez, ha interpretado la escatología en el sentido de un cristocentrismo cada vez más radical: «Jesucristo mismo es el reino de Dios implantado»<sup>8</sup>. La historia de las formas, señaladamente en Rudolf Bultmann, recogiendo impulsos de Schweitzer y Barth, ha aceptado una valoración positiva de la escatología con miras a una nueva inteligencia del hombre.

3. A. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung* I-III (Bonn 1870-74); *Geschichte des Pietismus* I-III (Bonn 1880-86).

4. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga 1892; \*1900).

5. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906).

6. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern 1941; resumen Stuttgart 1959).

7. K. BARTH, *Der Römerbrief* (Munich \*1922) 298.

8. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/2 (Zollikon-Zurich 1942) 195.

En realidad, en la interpretación más precisa del señorío de Dios y, sobre todo, de su cercanía, se comprueban considerables diferencias. Diferencias primeramente — para citar posiciones extremas particularmente cácterizadas — entre la escatología consecuente de Schweitzer, según la cual el reino de Dios — que para Jesús habría sido una catástrofe cósmica en el sentido de la apocalíptica judía, para nosotros imposible ya de imaginar razonablemente — fue predicado como de inmediata aparición, y la «escatología *realizada*» de Charles Dodd<sup>9</sup>, según la cual, para Jesús (y para nosotros), el reino ha llegado ya y está presente; diferencia hoy día entre la «escatología *existencial*» de Bultmann, según la cual la expectación cósmico-apocalíptica, que quedó incumplida y que no es ya realizable para nosotros, debe ser desmitificada, y el reino de Dios interpretado con vistas al momento escatológico y a una nueva inteligencia de la existencia (existencial como expresión de la exigencia de decidirse definitivamente por Dios); y, finalmente, entre la «escatología de la historia de la salud» de diversos exegetas protestantes (sobre todo, Oscar Cullmann)<sup>10</sup> y católicos (sobre todo, Rudolf Schnackenburg), según los cuales el reino de Dios ha venido con Jesús, pero aún se espera su cumplimiento o perfección<sup>11</sup>.

## 2. *El evangelio del reinado de Dios*

«Está cumplido el tiempo, y el reino de Dios se acerca»: No obstante todas las diferencias, las interpretaciones aún hoy defendidas sobre el reino de Dios coinciden en las perspectivas fundamentales<sup>12</sup>:

9. CH. DODD, *The Parables of the Kingdom* (Londres 1935).

10. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (Zurich 1946; \*1962); *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im NT* (Tubinga 1965).

11. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Brisgovia \*1965).

12. Cf., para lo que sigue, part., dos representantes señeros de la exégesis protestante y católica: R. BULTMANN, *Theologie des NT* (Tubinga \*1958) y R. SCHNACKENBURG (v. supra). La bibl. más antigua sobre la *Leben-Jesu-Forschung* desde Reimarus hasta Wrede, en A. Schweitzer. Después de Schweitzer son importantes los libros sobre Jesús de P. Wernle, W. Heitmüller, A. Schlatter, R. Bultmann, K. Bornhäuser, K.L. Schmidt (RGG\*), A.C. Headlam, J. Klausner, P. Feine, F.C. Burkitt, M. Goguel, F. Prat, K. Adam, T.W. Manson, R. Guardini, G. Ricciotti, M. Dibelius, R. Otto, W. Grundmann, R. Meyer, A.T. Cadoux, C.J. Cadoux, H.J. Cadbury, F. Büchsel, W. Manson, V. Taylor, E. Percy, G. Bornkamm, E. Stauffer, L.F. Church, H. Conzelmann (RGG\*), J.R. Geiselman. Sobre la discusión en la escuela de Bultmann, v. J.M. Robinson (bibl.).

a) El «reinado de Dios» no significa en boca de Jesús la soberanía universal de Dios, que va aneja a la creación y subsiste siempre — soberanía que se da por supuesta en su predicación por el Antiguo Testamento —, sino *el reino de Dios escatológico, es decir, que se realiza plena y definitivamente al fin de los tiempos y, como acontecimiento, «está ya cerca»* (Mc 1,15): «apunta» (Mt 12,28; Lc 11,20), «viene» (Lc 22,18; cf. Mc 14,25; Mt 26,29), «viene con poder» (Mc 9,1). Jesús no define en ninguna parte la idea, sino que la supone conocida y la interpreta a su manera. Su carácter escatológico resulta del marco ofrecido por el momento histórico en que predicó Jesús: el movimiento escatológico de penitencia y bautismo suscitado por Juan, que prosigue Jesús; luego la tensa expectación escatológica del judaísmo contemporáneo y en particular de la secta de Qumrán. Pero resulta también de la predicación de Jesús en muchos pormenores — las palabras *basileia*, así como los *logia* en ἔρχομαι, ἐγγίζειν y ἐρχεσθαι — y en las grandes líneas. Sólo así se comprende la importancia de la hora actual, del momento concreto en que se toma la decisión; sólo así se comprenden también las radicales exigencias morales de Jesús, por ejemplo, del «sermón del monte», que son condiciones para entrar en el reino escatológico de Dios.

---

Colecciones importantes de artículos: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ed. por H. RISTOW y K. MATTHIAE (Berlín 1960), y *Der historische Jesus und der Christus unserer Glaubens*, ed. por K. SCHUBERT (Viena 1962). Cf. además los artículos sobre el reino de Dios en LThK (H. Fries, R. Schnackenburg), RGG (H. Conzelmann, E. Wolf, G. Gloege), EKL (L. Goppelt, J. Moltmann), HTG (P. Hoffmann), ODCC; así como en DB (P. van Imschoot), en DTB (R. Schnackenburg), en *Vocabulaire Biblique* (H. Roux), y part. en el ThW (H. Kleinknecht, G. von Rad, K. G. Kuhn, K. L. Schmidt); luego las teologías y dogmáticas neotestamentarias citadas en A 1, 3 y A 11, 2. Finalmente, a las monografías citadas en B 1, 1, hay que añadir las siguientes, más recientes: O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT* (Zollikon-Zürich 1941); K. BUCHHEIM, *Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium* (Munich 1948); H. RIDDERBOS, *De komst van het Koninkrijk* (Kampen 1950); A.N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (Nueva York 1950); R. MORGENTHAUER, *Kommendes Reich* (Zürich 1952); W.G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* (Zürich 1953); T.F. GLASSON, *His Appearing and His Kingdom* (Londres 1953); R.H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1954); H. ROBERTS, *Jesus and the Kingdom of God* (Londres 1955); J. BONSRIVEN, *Le Règne de Dieu* (París 1957); E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957); H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga 1960); TH. BLATTER, *Die Macht und Herrschaft Gottes* (Friburgo de Suiza 1961); F. MUSSNER, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu* (Munich 1961); W. TRILLING, *Das wahre Israel* (Munich 1964). Sobre la evolución de la idea de reino de Dios en la tradición eclesiástica, cf. la obra en varios tomos de E. STAEBELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* (Basilea 1951ss).

El carácter de acontecimiento estrictamente escatológico del reino de Dios no puede ser discutido: «Con toda decisión debe decirse que, en boca de Jesús, la *idea* de reino de Dios significa siempre su reino escatológico, aunque le es también familiar y axiomático el *pensamiento* del gobierno universal de Dios, siempre vigente, sobre todas las cosas. Sin embargo, al hablar del “reino de Dios”, no habla Jesús de ese gobierno; cuando ocurre esa expresión, y ello constantemente, se refiere al reino escatológico de Dios, y los textos no pueden interpretarse (“desvirtuarse”) anescatológicamente»<sup>13</sup>. «El reino de Dios es una idea escatológica. Significa el régimen de Dios que pone término al curso anterior del mundo, aniquila todo lo hostil a Dios, todo lo satánico, que hace ahora suspirar al mundo, y, por el mismo caso, poniendo fin a toda necesidad y dolor, trae la salud para el pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las promesas proféticas»<sup>14</sup>.

¿Qué hace, pues, tan incitante e inquietante, tan enormemente urgente el mensaje de Jesús? «El tiempo está *cumplido* y se *acerca* el reino de Dios» (Mc 1,15).

b) El «reinado de Dios» no aparece en la predicación de Jesús — como en algunos rabinos — como algo que haya de venir o ser implantado por el fiel cumplimiento de la ley, sino como la potente y soberana acción de Dios mismo. Nadie puede convidarse a sí mismo al banquete escatológico. Sólo el Padre convida. Él hace que por sí nazca la sementera, por su virtud y gracia. Es su soberanía. «Venga tu reino», así puede *orar* el hombre (Mt 6,10; Lc 11,2). Puede clamar a Dios noche y día (Lc 18,7), puede buscar el reino de Dios (Mt 6,33; Lc 12,31), puede luchar por él (Lc 13,24; cf. Mt 7,13), prepararse y estar alerta, como las vírgenes prudentes (Mt 25,1-13) o los criados vigilantes (Lc 12,35-37; cf. Mt 24,44); pero no es el hombre, sino Dios, quien «da» el reino (Lc 12,32). Él «lo deja en manda» (Lc 22,29s), él dice de quién es (Mt 5,3.10; cf. Lc 6,20; Mc 10,14). El Dios que obra regiamente no está sujeto a nuestros cálculos ni razonamientos en su soberanía y libertad. Obra para ejecutar su propio querer, incondicionalmente libre. Así, no es el hombre, sino Dios el que dispone de su reino. El hombre no puede conquistar el reino de Dios, sino sólo recibirlo como un niño (cf. Mc 10,15).

13. R. SCHNACKENBURG 52.

14. R. BULTMANN 3.

El carácter de don divino y soberano del reino de Dios es generalmente reconocido: «El advenimiento del reino de Dios es un acontecimiento maravilloso que se realiza por obra de Dios solo, sin cooperación del hombre»<sup>15</sup>. «Admisión y exclusión, sentarse a la mesa (Mt 8,11 = Lc 13, 29; cf. Mt 22,10s) y “comer del pan” (Lc 14,15), beber del producto de la viña (Lc 22, 18; Mc 14,25): Todas estas imágenes pintan la *basileia* como un tesoro saludable y aún venidero, sobre el que sólo Dios puede disponer. El reino de Dios es un acontecimiento que adviene a los hombres, un bien que se les ofrece, una magnitud que les insta, nunca, empero, algo sobre lo que ellos mismos disponen, o que puedan procurarse o arrancar para sí a fuerza de brazos. Por lo demás, algunas expresiones, como “edificar el reino de Dios”, “cooperar a él”, “ayudar a erigirlo”, que están hoy muy difundidas, no aparecen en boca de Jesús»<sup>16</sup>.

¿Qué da, pues, la seguridad de que esta soberanía se impondrá? No es obra de los hombres, sino de Dios sólo: «el reino *de Dios* está cerca» (Mc 1,15).

c) El «reino de Dios» no es para Jesús — como para amplios estratos del pueblo y en particular para los «zelotas» que luchaban contra los enemigos de Dios por liberarse de la dominación romana — una teocracia terrena y nacional, político-religiosa. Es un reino o soberanía puramente religiosa. Jesús rechaza constantemente las malas entendederas de su pueblo y también y especialmente las de sus discípulos que se imaginaban haber venido Él para librarlos del dominio extranjero y de toda miseria, y restaurar el reino terreno de Israel. Todas las brillantes expectativas terrenas (Lc 19,11; 23,42; 24,21; Act 1,6), la ambición por los puestos de honor en el reino (Mc 10,35-45 par), todo procedimiento de violencia (Mc 14,17-21 par; Lc 13,1-3; 22,38), todo es rechazado por Jesús. Pedro es muy duramente reprendido por su falta de inteligencia respecto del viacrucis de Jesús (Mc 8,31-33 par). En general, al describir mediante imágenes el reino de Dios, siempre que no se trate de motivos redaccionales y de ornamentación procedente de la literatura apocalíptica — Jesús aparece notablemente reservado en comparación con esa misma literatura. Rechaza los cálculos apocalípticos sobre cuándo llegaría el fin: «el reino de Dios no viene con ostentación» (Lc 17,20), sólo el Padre sabe la hora

15. R. BULTMANN 3.

16. R. SCHNACKENBURG 55.



(Mc 13,32). El juicio, la resurrección de los muertos y la gloria venidera no se pintan por menudo. Imágenes como las del banquete no han de entenderse como descripción real del reino de Dios, sino como confirmación de su realidad; no se quiere significar placeres de la mesa, sino la comunión con Dios y con los demás hombres. Todos los pormenores del reino de Dios son a la postre sin importancia (cf. Mc 12,24-27) frente a la realidad señera de que entonces Dios reinará. Así, el término *basileia* no debe entenderse tanto como un reino territorial, cuanto como un dominio regio, una realeza.

El carácter puramente religioso del reino de Dios no es discutido por nadie. Resulta ya de las más puras fuentes de la fe del Antiguo Testamento: «Según estos textos, Israel experimenta la realeza de Yaveh en la acción histórica de su Dios; no es ni un "reino" ni un territorio de dominio, sino un guiar y reinar soberano, que nace del poder absoluto de Yahveh y se muestra en el gobierno providencial de Israel. Esta significación primigenia de que Yahveh reina o impera como rey, debe retenerse para comprender toda la evolución de la idea de *basileia*. Lo que define la realeza de Dios en la Biblia no es la autoridad quieta, sino el poder ejercido; no el oficio, sino la función; no el título, sino la acción»<sup>17</sup>.

Acerca, empero, de la predicación escatológica de Jesús hay que decir: «Con esa predicación se halla Jesús en el contexto histórico de la *expectación judía ante el futuro y el fin de los tiempos*. Pero es evidente que a Él no lo mueve la idea de la *esperanza nacional*, viva aún en ciertos sectores del pueblo judío, que se imaginaban la era de salud traída por Dios como restauración de la antigua monarquía de David, transfigurada a la luz del ideal. No hay palabra de Jesús que hable del Mesías-rey, que aplastará a los enemigos del pueblo; ninguna que hable del dominio de Israel sobre la tierra, de la congregación de las doce tribus o de la dicha en el país rico, bendecido por la paz. No, la predicación de Jesús está más relacionada con la *esperanza*, atestiguada sobre todo por la literatura *apocalíptica*, de otros sectores, que esperaban la salud no de un cambio milagroso de la situación histórica, política y social, sino de una catástrofe cósmica que pondría fin a todas las condiciones del actual curso del mundo... A la verdad, falta en ella toda la especulación erudita y fantástica de los apocalípticos. Todo queda absorbido por el pensamiento señero de que entonces reinará Dios; y sólo unos pocos detalles concretos de la imagen apocalíptica del futuro se encuentran también en Jesús»<sup>18</sup>.

¿Por qué, pues, seducía la predicación de Jesús por su pureza, limpidez y claridad y, sin embargo, fue rechazada por la mayoría

17. R. SCHNACKENBURG 2s.

18. R. BULTMANN 3s.

del pueblo y precisamente por sus dirigentes político-religiosos? El reino de Dios por Él anunciado no es reino de poder político y de bienes terrenos, sino el señorío de Dios, que supone conversión y fe: «El *reino de Dios* está cerca; convertíos y creed en la buena nueva de salud» (Mc 1,15).

d) El «reino de Dios» no es para Jesús — como para muchos de sus contemporáneos y hasta para la comunidad de Qumrán — un juicio vengativo de Dios sobre los pecadores e impíos, sino el acontecimiento de salud para los pecadores. La predicación de penitencia en Jesús, no procede, como en Juan Bautista, de la ira de Dios, sino de su gracia. El mensaje del reino de Dios que trae Jesús, no es mensaje de amenaza y perdición, sino mensaje (evangelio) de salud, gozo y paz. No es mala, sino buena noticia, no  $\delta\upsilon\varsigma\text{-}\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ , sino  $\epsilon\upsilon\text{-}\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ , (Mc 1,15). Usara o no Jesús mismo la *palabra* «evangelio» (el sustantivo, en oposición al verbo, sólo se halla en este sentido en el Nuevo Testamento), Jesús anuncia en todo caso el evangelio de que habla el Déutero-Isaías (52,7): «¡Qué hermosos son los pies del que, sobre los montes, anuncia la paz, del que anuncia la *buena nueva* (LXX:  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ), del que pregona la salud y dice a Sión: *Reinará el Dios tuyo!*» Y este evangelio no se dirige sólo a los ricos y poderosos, sino también y especialmente — como se explica en el sermón del monte — a los pobres y tristes, a los despreciados y pisoteados. Ni se dirige tampoco solamente a los justos y piadosos, sino también y especialmente — ¡cuántas parábolas y narraciones hablan de ello! — a los pecadores e impíos. El escándalo, para los «justos» y «temerosos de Dios», consiste precisamente en que Jesús trata y convive con pecadores notorios, con samaritanos, alcabaleros y ramera. Aunque no escasean conminaciones y amenazas, no son fin en sí mismas, sino que se dirigen a la gran oferta de la gracia antes del juicio. A todos se predica la gracia, misericordia y perdón de Dios y a todos se lo trae Jesús: la revelación del amor de Dios a los pecadores se torna signo del advenimiento del reino de Dios.

El radical carácter de salud eterna del reino de Dios *salta a la vista*: «No es ahora tiempo de estar triste y ayunar, sino de estar alegre, como en tiempo de bodas (Mc 2,18). De ahí que, ya ahora, grite Jesús su “dichosos de vosotros” a los que aguardan: “¡Dichosos vosotros los pobres, por-

que vuestro es el reino de los cielos! ¡Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque seréis hartos! ¡Dichosos los que ahora lloráis, porque un día reiréis!” (Lc 6,20s). El imperio de Satanás se está ahora hundiendo, porque “miraba a Satanás caído del cielo como un rayo” (Lc 10,18)<sup>19</sup>. Pero salud (= gracia de Dios) significa siempre en el mensaje de Jesús salud señaladamente para los pecadores: “Salud y no-salud (o perdición) en Jesús, no son solamente, como en los profetas, motivos de exhortación; su predicación no es solamente, como la del gran bautista del Jordán, llamamiento a la conversión; Jesús anuncia realmente la salud como presente y operante ya, aunque todavía no plena y consumada Él aseguró a más de uno el actual perdón de sus pecados, y sus malhumorados enemigos comprendieron que así se arrogaba poder divino (Mc 2,1-12 par). Aquí acontecía algo que revelaba a los hombres la misericordia y voluntad salvadora de Dios y mostraba el cumplimiento de las profecías sobre la salud. La revelación actual del amor de Dios a los pecadores como signo de su reino escatológico, el perdón o gracia sin excepción para todos los que creen el mensaje de salud de Jesús y se convierten, la alegría de Dios al perdonar y derramar copiosamente sus bienes de gracia, todo ello son características privativas e incomparables del mensaje del reino que anuncia Jesús. Pero aún hay que poner de relieve otro punto, en parangón con los testimonios del judaísmo tardío, como peculiar expresión de su pensamiento y fondo particular de su predicación: Jesús levantó el reino de Dios a trasunto de toda salud, en él hizo culminar toda expectación de salud»<sup>20</sup>.

¿Por qué es, pues, la predicación del reino de Dios, de forma tan señera, un evangelio, una buena nueva? Porque a todos, aun al pecador, le llega la salud o gracia de Dios con una sola condición: «Convertíos y creed en el *evangelio*» (Mc 1,15).

e) La predicación hecha por Jesús del reino de Dios, no espera del hombre el seguimiento de una nueva ley moral, corregida y aumentada. Jesús exige del hombre que se decida radicalmente por Dios. La opción es inequívoca: Dios y su señorío o el mundo y su señorío. Nada debe impedir al hombre esta radical decisión entre Dios y el mundo. Jesús mismo abandonó familia y profesión, hogar y patria. Y a otros hombres los sacó de sus vinculaciones familiares y sociales para que lo siguieran como discípulos. Pero no a todos invitó a dejar la familia, la profesión y la patria. No fue un revolucionario social. A todos, sin embargo, a cada uno en par-

19 R. BULTMANN 5

20. R. SCHNACKENBURG 57s, 60.

ticular invitó a la radical decisión: ¿A qué se quiere pegar en definitiva el corazón, a Dios o a los bienes de este mundo? Es menester ver el mundo y sus bienes en su interna dialéctica negativo-positiva, en la perspectiva del reino de Dios que está viniendo: El mundo está corrompido, los hombres son malos. Y, sin embargo, y a par, el mundo sigue siendo creación de Dios, los hombres siguen siendo hijos del Padre. El hombre que se somete a la soberanía de Dios, que ya está llegando, debe apartarse por la *metanoia* de la maldad del mundo y de los hombres; pero al mismo tiempo debe volverse al mundo y a los hombres de manera nueva, por el amor. Jesús no predica — como la comunidad de Qumrán — la separación ascética del mundo; Jesús no fundó ningún monasterio. Tampoco quiere dejar de nuevo libres, por consagración cultural, recintos y tiempos «sacros» en el mundo «profano» y en la historia universal. No; por radical obediencia a la voluntad de Dios, debe instalarse el hombre en el mundo y para los otros hombres. En el mundo, mientras espera el reino de Dios, debe el hombre pegar, sola y únicamente, a Dios su corazón: no al dinero y riquezas (Mt 6,19-21.24-34; Mc 10,17-27), ni al derecho y a la honra (5,39-41; Mc 10,42-44), ni siquiera a los padres y familia (Lc 14,26s; Mt 10,34-39). Dios pide no sólo las acciones externas que caen dentro de una ley, sino también la actitud e intención interior. Contra el mandamiento de Dios va no sólo el matar, sino el mero airarse; no sólo el adulterio, sino el metro mal deseo; no sólo el perjurio, sino la simple mentira: «Oís-teis que se dijo a los antiguos... Yo, empero, os digo...» (Mt 5,21-48).

Así, la decisión por Dios es irrevocable: «Nadie que echa mano al arado y mira atrás, es apto para el reino de Dios» (Lc 9,62). Dios quiere al hombre entero, su corazón. No tiene que dejar el mundo, sino, sin los impedimentos del mundo, estar totalmente dispuesto. Dispuesto, ¿para qué? Dispuesto para cumplir la voluntad de Dios, a fin de estar precisamente así dispuesto para el reino de Dios: «El que hiciere la voluntad de Dios, ése es para mí hermano, hermana y madre» (Mc 3,35). ¿Y qué pide la voluntad de Dios? No sólo una renuncia negativa al mundo, también una entrega positiva; no el cumplimiento de un número inmenso de mandamientos, sino, en el fondo, de uno solo: el amor. Como el sermón del monte y los *logia* correspondientes de Jesús desenvuelven y explican de múltiples maneras las exigencias del reino de Dios, así esta exigen-

cia cifra con genial sencillez el mandamiento capital del amor a Dios y al prójimo. En el fondo, Jesús no formuló nuevas leyes ni estableció nuevas prescripciones particulares. Lo que le importa es la grande y concreta exigencia que puede abrazar, sin límites, la vida entera del hombre y conviene, a par, puntualmente a cada caso particular: «Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y primer mandamiento. El segundo es semejante a él: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas» (Mt 22,37-40).

Precisamente en el amor a los enemigos se muestra la perfección: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen y orad por los que os ultrajan y persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos... Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,44s.48). ¿Quién está, pues, dispuesto para el reino de Dios? El que, libre en el mundo de toda esclavitud mundana, está en todo momento a disposición de Dios y de su exigencia, que, en el prójimo, le sale al paso todos los días en el diario quehacer y acontecer.

De todo esto se trata, pues, en la *conversión* (μετανοεῖτε: Mc 1, 15), que exige del hombre el anuncio del reino de Dios. No es sólo un hacer penitencia *exterior* en saco y ceniza, sino también la *conversión* radical y total y la vuelta del hombre entero a Dios. De todo esto se trata también en la *fe* en el mensaje de salud (πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ!: Mc 1,15), que, en el fondo, no significa más que la *conversión*. La *conversión* radical sólo es posible partiendo de la creencia de que el tiempo de salud está cumplido y amanece el reino de Dios; y la *fe* radical, a su vez, sólo es posible por la *conversión* que reconoce la propia culpa y necesidad de la gracia y expresa la disposición para cumplir radicalmente la voluntad de Dios.

El radical carácter de exigencia que tiene el reino de Dios no puede pasárselo nadie por alto: «El anuncio de que el reino de Dios está cerca se convierte en un poderoso llamamiento de Dios a los hombres para que se sometan únicamente a Dios. El que echa una ojeada a la muchedumbre de discursos y sentencias de Jesús que se nos han transmitido en los evangelios sinópticos, se hará cargo de cómo y en qué medida aparece en

primer término este carácter de exigencia que implica el reinado de Dios predicado por Jesús. El señorío de Dios que se muestra en la acción de Jesús fuerza a la decisión. La situación apremiante que resulta de su poderosa actualización en la palabra y la actividad de Jesús y de la manifestación de poder que tendrá lugar ciertamente por medio de ellas en el futuro inmediato, impone necesariamente, como escueta y densamente se hace en Mc 1,15: *Convertíos y creed en la buena nueva*, o como se formula figuradamente en las sentencias del "entrar en el reino de Dios"<sup>21</sup>. «Todo lo que el hombre puede hacer frente al reino de Dios que llega, es estar dispuesto o disponerse. Ahora es el *momento de la decisión*, y el llamamiento de Jesús es *llamamiento a decidirse*... Todos, empero, se ven en la necesidad de decidir entre pegar su corazón a Dios o a los bienes del mundo. Dios pide *toda la voluntad* del hombre y no sabe de componendas... El hombre, que es reclamado entero, no tiene libertad frente a Dios; como enseña la parábola de los talentos (Mt 25,14-30 par), el hombre tiene que responder de su vida en su totalidad. *No debe hacer reclamaciones a Dios*, sino que se parece a un esclavo, a quien no le toca más que cumplir su deber (Lc 17,7-10)<sup>22</sup>.

¿Cuál es, pues, la condición ineludible para entrar en el venidero reino de Dios? «*¡Convertíos y creed en la buena nueva!*» (Mc 1,15).

21. R. SCHNACKENBURG 69.

22. R. BULTMANN 8s, 13s.

## II. ¿FUNDACIÓN DE UNA IGLESIA?

### 1. *La proximidad del reino de Dios en Jesús*

Ahora bien, ¿en qué proximidad está para Jesús el reino de Dios que se acerca? ¿Está aún temporalmente lejano, pero hecho a nosotros próximo por intensificación profética? ¿O es inmediato y hasta ya realizado? En este punto se dividen las interpretaciones de los exegetas, y nosotros no podemos entrar en las discusiones de pormenor sobre la «expectación próxima» o «expectación lejana». Dentro de los límites que nos hemos fijado, debemos contentarnos con señalar, sin pruebas extensas, algunos hitos en nuestra posición, en cuanto es ineludible para proseguir nuestra ulterior investigación:

a) *¿Escatología de presente o de futuro?* La discusión exegética hasta aquí sostenida sobre la proximidad del reino de Dios, ha dado como resultado que pueden justificarse las más distintas tesis o posiciones, si sólo se tiene en cuenta una línea determinada dentro del *kerygma* sinóptico sobre el reino de Dios, sólo se destaca esta línea y se refuerza por la interpretación; en cuanto a las restantes, o se las excluye como inauténticas, o se las deja en la sombra como insignificantes o — procedimiento más frecuente — se las hace converger tergiversándolas, hacia la línea principal. Así cabe trazar un cuadro impresionante, claro y consecuente de la predi-

cación de Jesús que, visto desde la totalidad de la predicación sinóptica, sólo deja abierta esta cuestión: ¿Corresponde este cuadro impresionante, claro y consecuente, a la realidad, a la plena realidad de la predicación de Jesús o se la violenta no tanto por lo que hace ver, cuanto por lo que deja en lo oscuro?

El que, por ejemplo, con Alberto Schweitzer, y también con Charles Dodd, está persuadido de que toda la predicación sobre el reino puede explicarse aplicando *un* solo módulo de tiempo — el futuro o el presente —, podrá trazar sin dificultades mayores un cuadro imponente de la predicación de Jesús; es decir, o bien como Schweitzer<sup>23</sup> en el sentido de la escatología consecuente que se ha de cumplir en un futuro inmediato (el reino de Dios postrero y definitivo no es aún presente, pero se espera para un futuro próximo en vida de Jesús y luego en relación con su muerte), o bien con Dodd<sup>24</sup> en el sentido de la escatología consecuente realizada ya en la actualidad (el reino postrero y definitivo de Dios no se espera ya, sino que es ya presente).

Pero Dodd, apoyado en importantes textos, procedentes de los estratos más antiguos de la tradición sinóptica, puede afirmar con razón, contra Schweitzer, ser imposible entender como referidos al futuro todos los dichos escatológicos de Jesús; hay por el contrario claras afirmaciones referidas al presente, sobre el reino de Dios, actual ya, y muchas expresiones que suenan a futuro y hablan de un reino de Dios que aún no ha llegado, deben entenderse del presente, partiendo del cumplimiento que ya ha tenido lugar. Y, a la inversa, apoyado en textos sinópticos no menos importantes ni menos antiguos, Schweitzer podría contestar con Dodd ser imposible referir al presente — o más bien innuiciar — todos los enunciados escatológicos de Jesús; hay por el contrario enunciados claramente «futuristas» que hablan de un reino de Dios que ha de esperarse en un futuro inmediato y muchas expresiones que suenan a presente y hablan de un reino de Dios ya llegado, deben entenderse del que está aún por venir.

*Les extrêmes se... tuent!* Así podría variarse el conocido refrán y aplicarlo a la discusión presente. Y no es, por tanto, de maravillar que las posiciones extremas hayan perdido terreno.

23. De modo semejante, M. Werner, F. Buri y otros.

24. De modo semejante, W. Grundmann, A.T. Cadoux, T.F. Glasson y otros



Esto hay que decir sobre todo de la teoría de Schweitzer, que ha sido arrumbada por la historia de la forma: «Apenas habrá especialista del Nuevo Testamento que comparta hoy día la respuesta de Schweitzer: Jesús, animado de la ardiente expectación de un fin inmediato, habría mandado a sus discípulos a una rápida misión en Palestina, y Él mismo habría predicado una ética de interinidad; finalmente, al fallar sus esperanzas, habría intentado forzar la intervención divina con la marcha a Jerusalén y aquí habría sucumbido»<sup>25</sup>.

b) *Una escatología a par de futuro y de presente.* La mayoría de los exegetas — por lo menos en el continente europeo — están persuadidos de que los enunciados escatológicos de la predicación sinóptica, son de carácter vario y múltiples capas, y sólo una solución matizada, que evite los extremos, puede hacer justicia, sin violencia, al fondo exegetico. Así, diversos exegetas, como R. Bultmann, O. Cullmann, J. Jeremias, E. Käsemann, W.G. Kümmel, A. Vögtle y R. Schnackenburg, están de acuerdo en que la auténtica predicación de Jesús anuncia el reino de Dios como venidero y como presente; en Jesús están enlazadas la escatología de futuro y de presente, y la cuestión, por ende, sobre la proximidad del reino de Dios sólo puede resolverse con un «aún no» y «sin embargo ya», como quiera haya de entenderse esta fórmula.

El «aún no» lo hemos ya descrito brevemente; el reino de Dios no ha llegado aún esencialmente para Jesús, tiene carácter de futuro y escatológico. Pero, a base de la más antigua tradición sinóptica, no puede tampoco negarse el «sin embargo ya»: En Jesús y por Jesús, el reino de Dios opera ya dentro de la actualidad, gana ya poder y es eficaz en la actualidad. En Jesús es ya un reino de Dios cumplido, aunque todavía no consumado.

El cumplimiento se inicia ya ahora; el *eskhaton* opera ya, por virtud de Dios, en la victoria que está aconteciendo sobre los poderes demoníacos a los que Jesús, lo mismo que su tiempo, atribuye numerosas enfermedades: «Mas si por el dedo de Dios arrojé a los demonios, luego llegado es a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20). Que Satanás ha sido atado por Jesús (Mc 3,27), que no tiene poder (cf. Lc 10,17s), es signo de que el futuro anunciado es ya en Él presente, ha comenzado ya.

Pero el reino de Dios opera también ya en los *hechos salvado-*

---

25. E. KASEMANN, *Exegetische Versuche* 11, 107s.

res en que se cumplen las profecías mesiánicas (cf. Is 19,18s; 35,5s; 61,1): «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva» (Mt 11,5 par). Las curaciones de Jesús atestiguan la voluntad salvadora escatológica de Dios. Su predicación y hechos de salud son la prueba de la salud escatológica, que ha aparecido ya en Jesús.

Se discute hasta qué punto indican también la presencia del venidero reino de Dios las acciones simbólicas de Jesús de la época de Jerusalén: la entrada en la ciudad, la purificación del templo, la última cena; sin embargo, podrían alegarse buenas razones a favor. En todo caso, con la aparición de Jesús ha pasado el antiguo eón. Que el reino de Dios está ya presente, lo prueba bien el hecho de que puede ser conquistado. Así resulta claramente de Mt 11,12s y Lc 16,16, sea cual fuere el sentido exacto de este *logion*, que nos ha llegado con tantas variaciones y es objeto de tantos comentarios: «Empero, desde los días de Juan Bautista hasta este momento, el reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo arrebatan. Pues todos los profetas y la ley hasta Juan han profetizado»; «desde entonces se anuncia la buena nueva del reino y cada uno entra en él a viva fuerza». Jesús aparece aquí como el término de la ley y los profetas, como se patentiza concretamente en las antítesis del sermón del monte, en que se pone junto y contra Moisés (cf. también Mc 10, 1-9 par).

Así, Jesús mismo es el gran signo del tiempo (cf. Lc 12,54-56; Mc 13 28s). Su aparición y su obra son el signo de que el reino de Dios ha comenzado. En Él es ya presente la consumación futura. Y así Jesús mismo, en su persona, es la exigencia de decisión (cf. Mt 8,22; Lc 9,62; 14,26s par). Su evangelio es la última palabra de Dios antes del fin, el llamamiento apremiante a una insoslayable decisión radical en favor de Dios y de su reino. La hora de la decisión no se pone en momento indefinido, sino *ahora*. Ahora hay que creer o no creer, convertirse o no convertirse, ser obediente o rebelde... ante Él. Y según el hombre lo reciba o lo rechace, está ya ahora decididamente marcado para el juicio escatológico de Dios (Mc 8,38; Mt 19,28). Dichosos, pues, aquellos para quienes los hechos y dichos de Jesús significan el tiempo de salud escatológica de Jesús mismo: «Dichosos vuestros ojos porque ven, y vues-

tros oídos porque oyen; pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron» (Mt 13,16s; Lc 10,23s). Si ya la reina del Sur vino antaño a oír a Salomón: «Aquí está quien es más que Salomón»; y si los ninivitas se convirtieron por la predicación de Jonás: «Aquí está el que es más que Jonás» (Lc 11, 30-32 par). «Bienaventurado el que no se escandalizare en mí» (Mt 11,6 par).

La pretensión de Jesús es señera y rompe la categoría de lo profético. Bultmann y otros discuten que Jesús tuviera conciencia mesiánica. Pero Käsemann, discípulo de Bultmann, entre otros, ha apuntado que Jesús, al pretender autoridad a par y contra Moisés, se coloca de hecho por encima de Moisés y deja de ser un rabino, que sólo posee autoridad derivada de Moisés.

El hecho no tiene paralelo —ni puede tenerlo— sobre suelo judío. El judío que hace lo que aquí se hace, se sale del judaísmo o... trae la *Thora* mesiánica y es el Mesías. Pues el profeta mismo no está a la misma altura que Moisés, sino por debajo de él. Lo inaudito de la palabra atestigua su autenticidad; y demuestra, en segundo lugar, que Jesús puede sin duda presentarse como un rabino o profeta, pero su pretensión sobrepasa la de todo rabino y profeta; y, en tercer lugar, que no se lo puede clasificar como manifestación de la piedad del judaísmo tardío. Fue sin duda judío y supone la piedad judía tardía, pero rompe, a par, con su pretensión esa esfera. La categoría señera, que hace justicia a su pretensión es completamente independiente de que Él mismo la haya utilizado y exigido o no; es la categoría que sus discípulos le atribuyeron, la categoría de Mesías<sup>26</sup>.

Otros exegetas protestantes y católicos van aún más lejos. Según ellos hay razones suficientes para demostrar que Jesús mismo —ocultamente, para no ser mal entendido, pero con suficiente claridad para los que quisieran comprender— manifestó la pretensión de ser el Mesías en sentido puramente religioso. Él es el «hijo del hombre» que vendrá «con poder» para instaurar en nombre de Dios el señorío perfecto, cósmico y universal, según la soberana voluntad de Dios. Él es, finalmente, el siervo obediente de Dios, que, a despecho de la repulsa con que la mayoría del antiguo pueblo de Dios corresponde a su mensaje de salud, opera, con su muerte vicaria de expiación, un nuevo plazo de gracia: una nueva posi-

26 E. KASEMANN, I, 206.

bilidad de salud eterna para todos los hombres, aun para los incrédulos judíos<sup>27</sup>.

En todo caso, con ello queda ahora suficientemente aclarado que el reino de Dios según Jesús no es sólo una magnitud futura, sino ya también magnitud presente. Es decir, la predicación de Jesús no es simplemente una forma de la apocalíptica judía tardía. No predice sólo acontecimientos escatológicos futuros. Pero, como hemos visto, tampoco es una forma de interpretar la actualidad completamente distinta de toda apocalíptica contemporánea. No anuncia sólo una actualidad escatológicamente cumplida. Así pues, la predicación de Jesús está tensa entre los polos del «aún no» y del «sin embargo ya», y representa así una escatología a par de futuro y de presente; lo que no quiere decir que, de estos dos *polos*, puedan hacerse dos *períodos* de la predicación (primero la de presente, luego la de futuro, o a la inversa). Los textos mismos no presentan una evolución en el pensamiento escatológico de Jesús. Muchos de ellos por lo contrario, juntan la perspectiva de presente y la de futuro (Mc 8,38; Mt 19,28; Lc 12,31s: decisión del hombre ahora; juicio de Dios después). El reino de Dios es un futuro que nos sale ya al paso como presente. La predicación hecha por Jesús sobre el reino de Dios es a par expectación del futuro y predicación del presente.

## 2. Entre el «ya» y el «aún no»

¿Qué cercanía representa para Jesús el reino de Dios que ya está cerca? Sin haber llegado aún, irrumpe ya, sin embargo, en la actualidad, gana en Jesús, ya en la actualidad, poder y eficacia, es ya reino de Dios cumplido, aunque todavía no consumado. Así hemos tratado de responder hasta ahora y hemos deducido con ello una escatología a par de futuro y de presente.

Pero, con esto, no está aún suficientemente descrita la proximidad del reino de Dios. ¿No se puede indicar una fecha determinada? Reino de Dios de *futuro* y de presente: ¿quiere esto decir un término o *eskhaton* que vendrá *inmediatamente*? Esto se podría

27. R. SCHNACKENBURG, en *Gottes Herrschaft*, 79-135, razona a fondo estas tesis

conciliar fácilmente con el fuerte realce del carácter de presente que tiene el reino de Dios. Pero, entonces, la predicación de Jesús sería a la postre y a pesar de todo, una forma de la apocalíptica judía. Reino de Dios de futuro y *de presente*: ¿quiere esto decir un término o *eskhaton* que está acaeciendo inmediatamente? Ello no excluiría determinada perspectiva de futuro. Pero, entonces, la predicación de Jesús no sería a la postre más que una forma de interpretar la pura actualidad.

De manera característica, Bultmann junta una y otra cosa. Bultmann no elimina ni la perspectiva del futuro ni la de la actualidad. Difiriendo de Dodd y de acuerdo con Schweitzer, ve Bultmann en la expectación apocalíptica cercana un factor determinado (siquiera objetivamente secundario) de la predicación de Jesús; pero, también de acuerdo con Schweitzer, cree que esta expectación cercana, que realmente no se cumplió, no tiene significación permanente. Para Bultmann es elemento de aquella imagen mítica del mundo, que, científica, filosófica y teológicamente, está trasnochada para nosotros. De ahí que esta expectación próxima necesite ser desmitificada e interpretada existencialmente. Difiriendo de Schweitzer y de acuerdo con Dodd, ve al tiempo Bultmann en la predicación hecha por Jesús del reino de Dios los elementos de presente, y con Dodd opina que estos elementos de presente fueron ya decisivos para Jesús y mantienen hoy para nosotros importancia duradera. En ellos se anuncia la nueva idea existencial del hombre, en vistas a la cual ha de interpretarse también el mito de la expectación próxima. El *kerygma* del reino de Dios exige ahora al hombre que cree, pero no piensa ya míticamente, que se someta con total obediencia a la voluntad de Dios. Entonces se cumple el *eskhaton* para este hombre creyente en la actualidad, en la historia y en la decisión exigida siempre de nuevo. Tampoco aquí podemos razonar despacio nuestra opinión, sino sólo deslindarla con miras a lo que sigue.

a) La expectación próxima en el Nuevo Testamento debe por lo menos reconocerse como cuestión de suma importancia. Hay sobre todo tres pasajes clásicos que parecen hablar claramente de una expectación próxima, no sólo en la Iglesia primitiva, sino también en Jesús mismo. ¿No esperó Jesús mismo la venida del reino de Dios dentro de la generación que le escuchaba? «En verdad os digo

que hay algunos de los que están aquí, los cuales no gustarán la muerte hasta que vean venir (venido) el reino de Dios con poder» (Mc 9,1 par). «En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda» (Mc 13,30 par). «Cuando os persiguieren en una ciudad, huid a otra; pues os digo de verdad que no daréis remate a todas las ciudades de Israel antes de que venga el hijo del hombre» (Mt 10,23). Otros textos, aunque no indican fecha alguna determinada, apuntan en esta misma dirección, señaladamente las parábolas de las diez vírgenes, de los criados en vela, de los criados fieles e infieles y del ladrón nocturno. Por todas partes se percibe aquí el reino de Dios con inminencia apremiante y amenazadora. Así no es de maravillar que la mayoría de los exegetas sostengan la expectación próxima de Jesús.

Cierto que la interpretación de los tres *logia* es muy antitética: en parte se los sigue refiriendo no a la parusía, sino a la transfiguración, a la resurrección, a pentecostés o a la destrucción de Jerusalén. Así, por ej., Mc 13,30 par, γενεὰ αἵτης se entiende de la generación contemporánea, del pueblo judío o de la generación mala y perversa, y πάντα πάντα de la totalidad de los acontecimientos escatológicos o sólo de los anteriores a la parusía. Sin embargo, frente al sentido directo de las palabras en los textos, todas las interpretaciones que no tengan en cuenta la próxima venida del reino de Dios, producen el efecto de artificiales y convencen poco; y fallan sobre todo en Mc 9,1 par. ¿Cabe prescindir, en la interpretación, de las tensas expectativas apocalípticas del tiempo de Jesús? En todo caso, no deben ser decisivas en la interpretación las tendencias apologéticas. Si, partiendo del contexto y del sentido directo de las palabras, se entienden las tres palabras como referidas a la situación contemporánea, en tal caso apuntan claramente (sobre todo en su primigenio tenor marciano) a la expectación próxima. Ello no excluye que no se indique — ni pueda siquiera indicarse — la fecha en el sentido de un día del calendario. Las urgentes invitaciones a la vigilancia van unidas al estribillo: «no sabéis el día ni la hora» (Mt 25,13; cf. 24,43; Mc 13,33.35). De particular importancia es la expresión de Jesús, indudablemente auténtica, Mc 13,32 (Mt 24,32), según la cual Jesús mismo no podía saber tampoco nada sobre esa fecha: «Mas acerca de aquel día (¿= día de Yahveh?) o (Mt y) de la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el hijo del hombre, sino sólo el Padre.» Todo cálculo previo queda también excluido por las palabras: «El reino de Dios no viene con ostentación» (Lc 17,20; cf. 17,24; Mc 13,21 par).

Si se atribuye a Jesús mismo la expectación próxima, sólo puede, en todo caso, verse en ella una forma, ligada al tiempo, de imaginar

una expectación cuyo sentido decisivo no radica en la indicación de fecha determinada. La cuestión de las fechas, tan importante para la apocalíptica contemporánea, no era para Jesús por ningún concepto cuestión central. Lo central era para él lo que significaba el reino de Dios, que había irrumpido ya en la actualidad, para la existencia concreta del hombre, para el sentido de su vida aquí y hoy. Los apocalípticos, partiendo de la situación del hombre y del mundo, preguntaban por el reino de Dios, y así estaban preocupados por el momento exacto de su llegada. Jesús preguntaba justamente a la inversa, partiendo del reino de Dios que irrumpía ya, por la situación del hombre y del mundo. No se preocupa por el reino, su cercanía y el momento de su llegada, pues está ya irrumpiendo, sino por el hombre concreto, su conversión, su fe, su decisión en favor de Dios y su reino, aquí y hoy.

Así pues, Jesús ve su misión no en la satisfacción de la curiosidad humana, no en fechar y localizar el reino de Dios, no en la desvelación de acontecimientos y misterios apocalípticos, no en la predicción de un drama apocalíptico, sino en anunciar, con urgencia y precisión profética, el cercano reino de Dios, y en invitar al hombre a que se decida por él. Precisamente porque el venidero reino de Dios está irrumpiendo ahora en la actualidad, no debe el hombre romperse la cabeza con cálculos apocalípticos, que en todo caso pueden adelantarse o retrasarse, sino convertirse y hacer ahora, sin vacilación ni subterfugios, la voluntad de Dios. El hombre es enfrentado inmediatamente con el reino de Dios no en un determinado momento del tiempo, calculable o no, sino *ahora*, en esta hora postrera: Ahora está cumplido el tiempo (Mc 1,15), ahora es la hora de la decisión. Ahora debe el hombre liberarse de la esclavitud del dinero, del poder, de los instintos y del mundo y pegar su corazón únicamente a Dios, Señor suyo. Ahora debe dar de mano a la hipocresía, a la dureza de corazón, al odio y a todo mal obrar, y decidirse a amar radicalmente a Dios y al prójimo. La presencia de Jesús es el tiempo limitado de gracia, es el tiempo postrero y definitivo de decidirse. Aquí y hoy experimenta el hombre — eso anuncian precisamente las bienaventuranzas del sermón del monte — la salud o gracia escatológica.

Hay, pues, que asentir resueltamente a Bultmann, cuando ve lo decisivo del mensaje de Jesús no en la expectación cronológica-

mente próxima, sino en la exigencia de decidirse ahora por el reino de Dios. Pero con la expectación próxima —y esto lo diría también a su modo Bultmann— no ha de rechazarse toda expectación. De que no se cumpliera la expectación próxima, no se deducirá precisamente, con los burlescos de 2 Petr 2,3, que es vana *toda* expectación de un futuro. El poner de realce el carácter de presente del reino de Dios y de la decisión que se toma en el momento actual, ¿puede significar para nosotros que todo el futuro del reino de Dios se disuelva en actualidad; y que el ahora del reino de Dios ya cumplido excluya el «después» que aún falta, de un reino de Dios que debe consumir Dios mismo? Jesús mismo no resuelve la tensión entre la escatología de presente y la de futuro, ni reduciendo —como la apocalíptica de entonces— la escatología de presente a la de futuro, ni reduciendo —como ahora Bultmann y de otro modo A.N. Wilder<sup>28</sup>— la de futuro a la de presente. Bultmann —como hemos oído— no niega en modo alguno, en la predicación de Jesús, la escatología de futuro, pero está persuadido de que este aspecto precisamente de su mensaje necesita ser desmitificado.

b) No vamos a discutir aquí sobre la palabra desmitificación<sup>29</sup>. Si con ella se quiere decir que también el mensaje de Jesús sobre

28. Cf. A.N. WILDER, *Eschatology*.

29. Sobre la discusión, cf. sobre todo los varios tomos de *Kerygma und Mythos*, ed. por H.W. BARTSCH (Hamburgo 1948): part. las contribuciones de R. Bultmann, G. Harbsmeier, E. Lohmeyer, J. Schniewind, H. Thielicke, E. Stauffer, R. Prenter, F. Buri, Ch. Hartlich, W. Sachs, W. G. Kümmel, A. Oepke, H. Jaspers, H. Ott; del lado católico, K. Adam, J. de Fraine, H. Fries, J. Hamer, A. Kolping, R. Schnackenburg, F. Theunis; igualmente, los tomos col.: *Il problema della demitizzazione*, ed. por E. CASTELLI (Roma 1961), con art. de K. Kerényi, J. Daniélou, P. Ricoeur, H.G. Gadamer, H. Lotz, H. Bouillard, V. Fagone, R. Lazzarini, A. Caracciolo, R. Panikkar, F. Bianco; *Kerygma and History. A Symposium on the Theology of R. Bultmann*, ed. por C.A. BRATEN y R.A. HARRISVILLE (Nueva York-Nashville 1962); *Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischer und europäischer Theologie*, ed. por J.M. ROBINSON y J.B. COBB, I-II (Zurich-Stuttgart 1964-1965; ingl.: *New Frontiers in Theology*), con art. de G. Ebeling, J. Dillenberger, R.W. Funk, A.N. Wilder, A.B. Come, C. Michaelson, S.M. Ogden y otros. Como monografías más recientes, son importantes: K. BARTH, R. BULTMANN, *Ein Versuch, ihn zu verstehen* (Zollikon-Zurich 1953); E. BUSS, *Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Missverständnis in der «Entmythologisierung»* (Munich 1953); F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche* (Stuttgart 1953); H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns* (Tubinga 1955); R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du NT* (Paris 1956); L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nelle discussioni Bultmanniane* (Roma 1961); G. HASENBÜTTL, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus Katholischem Glaubensverständnis* (Essen 1963); G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. Bultmanns*



el reino de Dios ha de ser traducido de la situación y de la idea mítica del mundo entonces reinante, a nuestra situación actual y a la idea moderna del mundo, en tal caso, por respeto al mensaje mismo y por solicitud por el hombre de hoy, no sólo se puede, sino que se debe aceptar. La predicación del reino de Dios hoy no debe incluir la predicación de la idea del mundo propia de los antiguos siempre que esto no sucede a costa del mensaje y de los hombres que lo oyen. Esto vale de manera muy particular para los tiempos primeros y los postreros, que no están sometidos a la consideración y contraste histórico. En este sentido necesita de «desmitificación» no sólo la *protología*, a lo que estamos ya acostumbrados en conexión con la exégesis del Génesis, sino también la escatología. Como la protología no es un reportaje de hechos antes acontecidos, así la escatología no es tampoco un reportaje anticipado de acontecimientos por venir. Los seis días de la creación y el relato de la creación del hombre son imágenes — así lo sabemos hoy — que no describen científicamente el curso de la creación del mundo, sino que anuncian, aun para el hombre de hoy, la gloria y unicidad del Creador y la grandeza, variedad y bondad de su obra. Por el mismo caso, las descripciones sinópticas del fin del mundo, en que caen las estrellas del cielo, se oscurece el sol y los ángeles tocan trompetas — descripciones tomadas de los profetas (señaladamente de Isaías y Daniel) y de la apocalíptica contemporánea y que no deben sin más atribuirse a Jesús, no describen científicamente el curso del fin del mundo, sino que anuncian la consumación y revelación postrera y definitiva del reino de Dios como un acontecimiento que sobrepasa nuestro entender y será obra solamente del poder de Dios. Así, en estos cuadros sinópticos (y paulinos) que, por lo demás, no coinciden entre sí, hay que distinguir entre imagen y sentido, entre la forma del enunciado y su contenido.

*Jesús* habló el lenguaje de su tiempo, usó sus ideas y conceptos y así precisamente presentaba de una forma tan actual y apremiante como era posible la proximidad y certeza del reino de Dios; pero no sólo declinó expresamente hacer cálculos sobre la consumación

---

(Essen 1963); E. HOHMEIER, *Das Schriftverständnis in der Theologie R. Bultmann* (Berlín-Hamburgo 1964); A. ANWANDER, *Zum Problem des Mythos* (Wurzburgo 1964); F. VON NESSEN, *Mythos und Wahrheit. Bultmanns «Entmythologisierung» und die Philosophie der Mythologie* (Einsiedeln 1964). Como novísima posición de BULTMANN mismo: *Glauben und Verstehen IV* (Tubinga 1965).

escatológica, sino que, en parangón con la apocalíptica del judaísmo tardío, redujo lo posible la descripción del reino de Dios en imágenes y la orientó a la decisión del hombre por Dios en el momento actual. Imágenes como las del banquete no son fin en sí, sino que sirven para predicar la buena nueva, quieren provocar la *metanoia hic et nunc*. Jesús no describe propiamente el reino de Dios, sino que lo circunscribe como «vida» (Mc 9,43-47; cf. 10,7), como «gloria» (Mc 10,37), como «gozo» (Mt 25,21-23) y como «luz» (Lc 16,8). Lo importante no es el cuándo calculable, ni el cómo describable, sino el hecho absolutamente cierto del reino de Dios. Dios reina ya ahora, esto resulta patente, palpable, inteligible y cierto en Jesús. Pero Dios reinará también de modo totalmente distinto, nuevo y patente a todo el mundo: cuando — recogiendo una palabra paulina que afirma el hecho y no el cómo — Dios no sólo estará en todo, sino que lo será «todo en todo» (1Cor 15,28).

Esta orientación del reino de Dios a un futuro ya amanecido, pero aún por venir, no cae con la idea mitológica del mundo, sino que es una perspectiva decisiva del «kerygma» del Nuevo Testamento mismo. Lo mismo que es necesario distinguir entre mitos primitivos y acontecer primigenio de la creación, así, de los mitos de postrimerías es preciso distinguir el postrer acontecer de la consumación. El Antiguo Testamento historizó los mitos primitivos, los ligó a la historia, y eso hizo el Nuevo Testamento con los mitos de las postrimerías. No sólo el mensaje de Jesús sino todo el Nuevo Testamento se aferra, aunque concentra su atención en el reino de Dios que está ya irrumpiendo y en la decisión de cada momento, a la consumación futura y a la escatología de futuro, y esto no irreflexivamente, sino con plena conciencia de la importancia de la perspectiva de futuro. Esto no vale sólo para Lucas y los escritos «protocatólicos». Precisamente Pablo está henchido de la idea de que vive en un corto intermedio. No se trata aquí de «residuos apocalípticos». La tensión entre el «ya» y el «aún no» determina según él no sólo la existencia del individuo, sino toda la época escatológica: La existencia cristiana está tensa entre el indicativo y el imperativo, entre presente y futuro. La Iglesia como cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, como santa y pecadora, vive en esta tensión. Se le da el Espíritu Santo, pero sólo como prenda (2Cor 1,22; 5,5), como primicias (Rom 8,23); el bautismo y la cena del Señor,

finalmente, son, a par, anamnesis del pasado y anticipación de lo por venir. Todo esto es impensable sin un auténtico futuro — que Pablo, evidentemente, anhela ardientemente para un tiempo inmediato —, futuro que es de Dios y de Dios solo. La historia del individuo, la de Israel y la de la Iglesia camina a ese término del fin de los tiempos.

Apuntando claramente a las teorías de su propia escuela, se explica Käsemann: «Con la mayor claridad se ve aquí que Pablo no puede — ni quiere — hablar simplemente de un fin de la historia ya acontecido, pero sí que ve ya iniciado el final de los tiempos. Tal es el caso desde la resurrección de Cristo, porque desde entonces se someten las potencias cósmicas. Se echa, pues, mano de la escatología de presente de los entusiastas, pero se la ancla y limita apocalípticamente de modo distinto que en éstos. Para Pablo no es alternativa, sino parte integrante de una escatología de futuro, para decirlo con frase hecha. Su ámbito se llama la *basileia* de Cristo... Sólo escatología de presente, y no abarcada por la de futuro — eso sería, aun entre los cristianos, nada más que *hybris* de la carne, como lo atestigua con creces el entusiasmo en todos los tiempos. Sería ilusión y no realidad. Precisamente la apocalíptica del apóstol da lo suyo a la realidad, y se opone a la pía ilusión»<sup>30</sup>.

En *Juan*, comparado con el resto del Nuevo Testamento, la escatología de presente cobra indudablemente extraordinario peso, y la escatología de presente y de futuro no se enlazan de la misma manera orgánica que en Pablo; pero no está demostrado que el primer autor del evangelio haya abandonado la fe común de la primitiva Iglesia. También en Juan — si no se despachan simplemente como interpolaciones los pasajes incómodos, como hace Bultmann, sin razones convincentes de historia textual o literarias — hay enunciados claramente referidos al futuro, que anuncian un acontecimiento final, que no ha llegado aún y vendrá, el «día novísimo»: 5,25-29; 6,39-40; 44-54; 11,24; 12,48. Sin embargo, la cuestión no se decide tanto por el análisis aislado de estos pasajes sueltos, cuanto por la consideración total del cuarto evangelio.

Nuevas interpretaciones, como las de L. van Hartingsveld<sup>31</sup> y J. Blank<sup>32</sup> destacan nuevamente con energía el carácter escatológico, simultáneamente

30. E. KASEMANN, *Exegetische Versuche* II, 127s, 130.

31. L. VAN HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums* (Assen 1962).

32. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo de Brisgovia 1964).

de presente y de futuro, del evangelio de Juan. «En parangón con Jesús y hasta con Pablo, el tiempo intermedio es aquí más amplio igual que en el evangelio de Lucas. Como en Lucas, cuéntase aquí también con un período más largo del Paráclito y de la Iglesia; pero sería falso pensar que no se lo considera ya como tiempo intermedio. Toda la instrucción de los discursos de despedida sobre el tiempo de la Iglesia sólo se entiende desde el fondo de una escatología de futuro, y en lo que se dice en el cap. 11 (v. 25s) puede incluso verse una alusión a la suerte de los muertos en el período intermedio. Partiremos de la consideración total del cuarto evangelio, si entendemos en sentido temporal el ya ahora es tiempo final, tan acentuadamente. Ahora bien, en este caso, lo que se dice del presente sólo tiene sentido suponiendo algo, es decir, que lo que ahora ha acontecido en el que *apareció en carne, acontecerá al fin*»<sup>33</sup>.

c) Así pues, podemos concluir que la desmitificación o la interpretación existencial está justificada y es necesaria si el mensaje ha de trasladarse, intacto e íntegro, de la idea mitológica del mundo de entonces a la concepción actual, para el hombre actual, con su lengua, con su concepción del mundo y de la historia, con sus posibilidades y dificultades de intelección. Pero no tiene ya justificación cuando, por la interpretación, elimina para el hombre de hoy no sólo una idea trasnochada y mitológica del mundo, sino también perspectivas generales, básicas y centrales del mensaje de Jesús mismo y de todo el Nuevo Testamento. Con la expectación próxima, propia del tiempo, no puede caer la expectación lejana, la espera permanente del reino de Dios que sólo se consumará en el futuro.

Pareja escatología conduciría a la postre a una negación de la escatología y a la pura afirmación del momento presente.

Una escatología sin consumación futura quiere decir error en la concepción del hombre: «En cuanto desapareciera la referencia a un futuro real por venir, y ello bajo todos los aspectos esenciales al hombre, o se la eliminara en una supuesta “desmitificación” en aras de un actualismo existencial, o se pasara por alto que, aun en la cuestión de la salud eterna,

33 O CULLMANN, *Heil*, 266, cf también E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannevangeliums* (Friburgo de Suiza 1951) 159ss; S SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn Christologie im Johannevangelium* (Gotinga 1957) 109ss, 159ss; KUMMEL-FEINE BEHM, *Einleitung in das NT* (Heidelberg 1963) 143; R SCHNACKENBURG, *Kirche und Parusie, ein Gott in Welt I* (Festschrift K. Rahner) (Friburgo de Brigisvia 1964) 555s (bibl.); id., *Das Johannevangelium I* (Friburgo Basilea-Viena 1965) 38-40. Cf. también D. HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of R. Bultmanns Present Eschatology* (Kampen 1959).

compete al hombre su existencia física y corpórea, en el tiempo y el espacio, y que desde este supuesto es posible enunciar algo sobre la estructura del hombre y, por ende, también sobre su consumación una y entera, prescindiendo pues de esto se mitificaría verdaderamente al hombre y su propio modo de entenderse, pues desaparecería su auténtica temporalidad lineal con relación a algo que no ha llegado aún temporalmente, es decir, desaparecería una dimensión de su historicidad, en la que, sin embargo, trabaja con su Dios por su salud eterna, y así su salud no acontecería ya donde realmente estamos»<sup>34</sup> Pero una escatología sin consumación futura significa también una comprensión errónea de Dios: «Cuando el Nuevo Testamento, precisamente en su predicación central, presenta la acción de Dios en un punto determinado de la historia como acción definitiva en el orden de la salvación, entonces la forma mitológica en que es concebida dicha acción ya no se puede separar sin más de esta forma central en que es anunciada, sino que hasta el mismo mensaje neotestamentario quedaría anulado, si en lugar de la predicación sobre el futuro escatológico y de la determinación del momento presente mediante este futuro, apareciera un mensaje intemporal acerca del momento presente como tiempo de decisión o acerca de la proximidad espiritual de Dios. Porque así se disuelve completamente el mensaje de Jesús de que, por su propia aparición en la actualidad, queda puesto el hombre en una situación determinada de la historia de la salud que marcha hacia el fin, y la figura y acción de Jesús pierden su fundamental carácter de acción histórica de Dios, que quiere instaurar su reino. De ahí que sea imposible la exclusión de la idea de tiempo y, por ende, de la escatología de futuro de la predicación escatológica de Jesús (y del Nuevo Testamento en general) »<sup>35</sup>.

¿Es mito todo lo que en el mensaje bíblico resulta «extraño» a nuestro modo actual de entender la existencia, lo que nos parece «irrealizable», lo que «no nos dice nada» y hasta contraría a nuestra problemática? Ni el mismo Bultmann diría tanto. Lo que choca a toda comprensión humana de la existencia, el «escándalo», es esencial al mensaje del Nuevo Testamento, y hay que verlo donde lo ven los testigos mismos del Nuevo Testamento. Partiendo de aquí tenemos que plantearnos nuevas y extrañas cuestiones. Y la verdad es que no es sólo el mensaje del cumplimiento *venidero* lo que se le hace «extraño» al hombre de hoy. Lo es también ya el mensaje de la *cruz* — y de ahí que el primer F. Buri clame frente a la desmitificación de Bultmann, por una (inadmisibles) consecuente «des-

34. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* IV (Einsiedeln Colonia 1960) 411 (trad castellana *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1963).

35. W G KUMMEL, *Verheissung*, 140.

kerygmaticización»<sup>36</sup>. ¿Por qué había de ser a la postre menos extraño creer en una revelación decisiva en los años 30 del siglo primero y por lo mismo en la actualidad mediante la predicación, que creer en una revelación futura? Lo uno y lo otro reclaman radicalmente nuestra fe y poco sentido tiene discutir qué nos la exige «más». En definitiva, todo es, ante el mundo, «locura». Y esto según Act 17, 19-32 — no sobreestimemos nuestra modernidad —, no sólo ante el mundo actual y su idea de la existencia.

Contra la exigencia de «deskerygmaticización» que plantea Buri, ha mantenido Bultmann sin reservas la acción salvadora, señera y decisiva, de Dios en Jesús, para Buri entonces un «residuo mitológico», una «manía de exclusivismo», un «mito de Cristo». Esto distingue a Bultmann — cosa que se pasa a menudo por alto — de todo superficial liberalismo teológico del siglo XIX. ¿Qué sería aquí en el fondo más obvio para Bultmann que ser consecuente en sentido inverso a Buri y, de la mano con todo el Nuevo Testamento, confesar una nueva acción escatológica de Dios no sólo en el pasado (y en la actualidad), sino también en el futuro y consumación por venir? El supuesto para ello es la fe en un Dios que obra en nosotros viva y soberanamente, un Dios que tiene en su mano y poder el futuro mismo, como algo que el hombre no puede otear, comprender ni dominar.

Los aspectos buenos de la desmitificación e interpretación existencial deben admitirse sin reservas, como queda ya indicado. Tampoco el *kerygma* de la consumación futura del reino de Dios es una especie de adivinación «objetiva» de extraños y misteriosos sucesos, una profecía que tuviera por fin satisfacer la humana curiosidad por lo futuro. No es en absoluto un «apéndice», añadido, como algo más y, por ende, algo superfluo, al reino de Dios ya presente. También el *kerygma* de la consumación futura — precisamente porque es acabamiento de algo que ya es — ha de ser entendido como alocución, exigencia, llamamiento a la decisión y a la fe, llamamiento a esclarecer la existencia y realizarla en la *actualidad* con miras a un futuro último, que está instaurado ya en la *actualidad*. Actualidad escatológica y futuro escatológico, lejos de absorberse mutuamente, son tan inseparables, como unidos; se condicionan una a otro.

### 1. La actualidad apunta al futuro: Con Jesús ha llegado la

36. F. BURI, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, en *Kerygma und Mythos II* (Hamburgo 1952) 85-101.

hora novísima de la historia. Pero esta hora novísima — después de todo, harto provisoria a su vez, porque ¿quién puede cerrar los ojos a toda la miseria y pecado, a todo dolor y muerte precisamente en la fe? — corre, según el *kerygma* unánime del Nuevo Testamento, a un fin, es un tiempo que corre a su término. Sólo el aguardar la futura acción *escatológica* nos da, entre las oscuridades de la actualidad, la certidumbre de fe de que el obrar saludable de Dios no se contenta con lo imperfecto, provisoria y escondido, sino que tiende a lo perfecto, definitivo y manifiesto (cf. 1Cor 13, 9-12). La certidumbre, por ende, de que el señorío de Dios no se para en el amanecer, sino que llega al mediodía y a la consumación, en un futuro que determina la actualidad de cada momento, y es, a par, auténtico futuro. Precisamente por la predicación de la *proximidad* del reino de Dios, debe avivarse la certidumbre de que la acción saludable de Dios camina hacia la definitiva consumación del tiempo. Puesto que el reino de Dios se predica ya, con Jesús y en Jesús, en la *actualidad*, ha irrumpido y opera en ella, síguese que la esperanza en un reino de Dios manifiesto y consumado no es una esperanza vacua y sin fundamento en un mero futuro, sino la esperanza, fundada en una realidad ya cumplida, de una consumación futura de esta realidad actual por medio del mismo y, a par, nuevo obrar escatológico y saludable de Dios. Puesto que ya ha acontecido lo decisivo del fin de los tiempos, no puede tampoco faltar la consumación final. Puesto que la actualidad del reino de Dios está a la vista, también el futuro es seguro y cierto; con Jesús comenzó y con Jesús acabará. Dios obra en la actualidad y en el futuro; y porque obra en la actualidad, también en el futuro. De ahí que la fe y la esperanza estén tan íntimamente unidas, como que son perspectivas distintas del solo y común acto de ponerse bajo la voluntad de Dios en lo presente y en lo futuro.

2. La actualidad apunta al futuro, pero el futuro apunta, a su vez, a la *actualidad*. El hombre con su decisión no debe consolarse precisamente pensando en el futuro; no debe desatender al mundo actual, sino cambiarlo. Ya hemos visto que *ahora* es la hora. Precisamente partiendo del futuro real, que no ha llegado aún y, sin embargo, irrumpe ya en la actualidad, no es el tiempo *presente* tiempo sin salud, tiempo de mero aguardar, sino tiempo de salud, hora señera de decisión. Precisamente partiendo del fin futuro, del

reino de Dios no sólo amanecido, sino ya consumado, está el hombre radicalmente llamado en la *actualidad* a la decisión, y así es para él la actualidad «postrimería», *eskhaton*. Respecto del futuro como respecto de la actualidad, se trata de la decisión entre la fe o la incredulidad. «Sólo que en esta decisión no se trata ya de si se toman como exactas aquellas esperanzas apocalípticas, sino de si, en el radicalismo del evangelio y en la persona de su predicador, se reconoce el signo auténtico de la realidad de Dios. El que esto afirma, ve a par que esta realidad no se da aún en el tiempo y el espacio; pero sabe también que existe, y cree que — bajo los fenómenos que fuere — tiene que venir un día, pues de lo contrario Dios no sería señor del mundo y de la historia. Pero el que ve en la tradición de Jesús, el Cristo, tal como la contiene el Nuevo Testamento, el auténtico signo de Dios, sabe, a par, que esta realidad ha comenzado ya, precisamente en el acontecer, cuyo precipitado es el Nuevo Testamento.» Así Martin Dibelius<sup>37</sup>.

Pero ¿qué va a hacer aquí — la cuestión no puede dilatarse más — una Iglesia? La palabra «Iglesia» (comunidad) no desempeña en el libro de Dibelius sobre Jesús un papel fundamental. ¿A qué fin interponer nada entre Dios y el hombre, entre el reino de Dios y la decisión de la fe? ¿Tuvo Jesús siquiera algo que ver con una Iglesia? ¿Quiso en absoluto la Iglesia?

### 3. *Jesús y los orígenes de la Iglesia*

No es fácil enfrentarse también a este problema de la historia. Más fácil fuera, como se hace frecuentemente en las dogmáticas católicas y protestantes, repetir y comentar las tesis dogmáticas de escuela. Y, sin embargo, hay que echar por el camino más difícil, pues sólo así es posible hacerse cargo de la verdad histórica sobre la formación o génesis de la Iglesia. Muy atrás quedan los tiempos en que, para la historia de la Iglesia primitiva, no había sino recitar, con alguna explicación, el libro de los Hechos de los apóstoles, y completarlo con algunas tradiciones del Nuevo Testamento o de fuera del Nuevo Testamento.

---

37. M. DIBELIUS, *Jesús* (Berlín 1960) 120s.



Tras algunos atisbos en la época de la Ilustración (I.L. von Mosheim), el primero que intentó escribir una historia completa de la Iglesia primitiva según método puramente *histórico*, fue el turingense Ferdinand Christian Baur. Siguiéronle los otros «turingenses» — como Baur bajo el influjo de la filosofía de Hegel — y luego, bajo influjo neokantiano, la escuela de orientación positivista de Ritschl (E. von Dobschütz, R. Knopf, H. Lietzmann, J. Weiss, C. Weizsäcker y, señaladamente, A. von Harnack), finalmente, al comienzo del siglo actual, la escuela de la historia de las religiones (W. Bousset, W. Heitmüller, P. de Wernle, H. Weinel, W. Wrede), que desembocó en la historia de las formas (R. Bultmann y M. Dibelius). El historicismo puro fue superado no sólo en la escuela de Bultmann, sino también por investigadores más orientados a la «historia de la salud» (J.T. Beck, J.C. von Hofmann, G. Kittel, J. Schniewind, Th. Zahn y, últimamente, A. Schlatter) y por la investigación anglosajona (Ph. Carrington, C.T. Craig, A.C. McGiffert, P.H. Steeter); sin negar la investigación histórica, se trató de tomar otra vez en serio la pretensión de revelación del Nuevo Testamento.

Mas precisamente el entender los escritos del Nuevo Testamento como *kerygma* — no como documentos de pura historia, sino como escritos al servicio de la predicación práctica — hace particularmente difícil una respuesta suficiente a la cuestión de Jesús y la Iglesia. ¿Dónde está en ellos en particular el límite entre historia acaecida e interpretación de la historia, entre noticia histórica y configuración kerygmática, entre relato de hechos y reflexión y aplicación teológica, entre «palabras» antes de pascua y «conocimiento» después de pascua? Lo que hermenéuticamente se puede decir de todo el Nuevo Testamento, ha de ser aplicado también a las palabras y hechos de importancia eclesiológica señera, y muy particularmente a los mandatos que el evangelio y el libro de los Hechos transmiten como palabras del Señor resucitado. Aquí difieren en muchos casos no sólo los datos de lugar y tiempo, sino también los destinatarios, el tenor literal y el contenido, y sólo con dificultad son históricamente verificables. Al parecer debemos concluir que no sólo el autor, o redactor de los textos en cuestión, sino también la situación conjunta de la naciente Iglesia, su liturgia y predicación, su disciplina y misión tuvieron considerable influjo sobre la configuración de los evangelios y el libro de los Hechos, tal como hoy los poseemos. Las interpretaciones de los exegetas difieren entre sí en forma proporcional. La exégesis católica en particular ha soslayado las más de las veces este lado difícil de la problemática eclesiológica del Nuevo Testamento en favor

de numerosos trabajos sobre teología y forma de la Iglesia neotestamentaria. Nosotros, para bosquejar brevemente nuestra opinión, nos atenemos a la línea que, a par crítica y constructivamente, han trazado, entre otros, sobre todo dos especialistas ampliamente representativos en esta cuestión, Anton Vögtle de lado católico<sup>38</sup> y Werner G. Kümmel de lado protestante<sup>39</sup>. En este conjunto de problemas tan lastrados por controversias seculares, hemos de esforzarnos por lograr en lo posible un mínimo de acuerdo. ¿En qué — preguntamos — están de acuerdo estos exegetas?

a) *El Jesús pre-pascual no fundó en vida una Iglesia.* En toda su predicación y actividad, no se dirigió Jesús exclusivamente a un grupo aparte para separarlo de entre el pueblo. En tiempo de Jesús, en efecto, había gran número de tales grupos. Los textos de Qumrán señaladamente informan sobre la pretensión de esta comunidad de ser el residuo santo, la comunidad pura de los elegidos de Dios, la comunidad escogida de la nueva alianza. Como predicador escatológico del reino de Dios que llegaba, Jesús no pudo por menos de tomar posición ante el problema candente del pueblo escatológico de Dios, particularmente en la cuestión de quiénes serían y bajo qué condiciones los herederos de la salud. Precisamente a esta cuestión dio Jesús múltiples respuestas.

Pero es sorprendente que, aunque Jesús conoce el efecto diso-

38. A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, en *Sacra Pagina* II (París-Gembloux 1959) 280-294; *Jesus und die Kirche*, en *Begegnung der Christen* (Festschrift O. Karrer) (Stuttgart-Francfort 1959) 54-81; *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, en *Sentire Ecclesiam* (Festschrift H. Rahner) (Friburgo de Brisgovia 1961) 50-91; *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt* I (Festschrift K. Rahner) (Friburgo de Brisgovia 1964) 608-667; cf. también J. BETZ, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, en *ThQ* 138 (1958) 152-183; O. KUSS, *Bemerkungen zum Fragenkreis: Jesus und die Kirche im NT*, en *ThQ* 135 (1955) 28-55; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft*, 149-180; art. *Kirche*, en *LThK* VI, 167-172. H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo de Brisgovia 1966). Más bibl. en A I, 3 y B I, 1, así como la bibl. sobre Mt 16,18.

39. W.G. KÜMMELEL, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Upsala 1943); *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Zurich 1953) (bibl.); *Jesus und die Anfänge der Kirche*, en «*Studia Theologica*» 7 (1953) 1-27; *Die Naherwartung in der Verkündigung*, en *Zeit und Geschichte* (Festschrift R. Bultmann) (Tubinga 1964) 31-46. Cf. también A. OEPKE, *Der Herrnspruch über die Kirche in der neueren Forschung*, en «*Studia Theologica*» 2 (1948) 110-165; P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Wer hat die Kirche gestiftet?* (Upsala 1950); O. CULLMANN, *Petrus* (Zurich-Stuttgart 1960); más bibl. en A I, 3 y B II, 2, así como bibl. sobre Mt 16,18.

ciador de su predicación y nota con dolor que lo rechaza la mayoría de su pueblo, nunca parte, a diferencia de los grupos contemporáneos, de la idea de resto. La actividad de Jesús marcadamente pública que rechaza toda fuga del mundo, y su amor a los pecadores, que a nadie excluye y es objeto de escándalo — manifestación del amor sin límites de Dios mismo — es una enérgica protesta contra toda separación y privilegio religioso. Jesús no quiere ni la asociación de los fariseos que lleva al separatismo, ni la comunión propiamente sectaria a estilo de los esenios. Él no se siente enviado a congregar a los «justos», a los «piadosos» y «puros», sino a Israel entero. Ciertamente que al Mesías pertenece la comunidad mesiánica; pero Jesús no quiere dejarse arrastrar a una prematura separación de buenos y malos, del trigo y la cizaña. Jesús ve a todo Israel como una unidad y en ese Israel total ve un miserable rebaño sin pastor. Y precisamente a este Israel total, no una comunidad santa de residuo, lo ve Él llamado a formar el pueblo de Dios de los postreros tiempos. Hasta el último momento, a despecho de todos los fracasos, se dirigió Jesús a todo el antiguo pueblo de Dios.

¿Y la fundación del colegio de los doce? Éste, precisamente, tenía por fin expresar no la separación del resto, sino el llamamiento de todo Israel. Los doce tenían que incorporar la pretensión de Jesús sobre el pueblo entero de las doce tribus, y desempeñar así en la consumación escatológica una función de señores y jueces. También el otro grupo de discípulos, llamados a la imitación o seguimiento personal, está destinado a la misión de todo Israel. Ciertamente que a ese grupo, precisamente con miras a su tarea misional, se le imponen exigencias especiales; pero no ostenta forma regular de vida, y pertenecer a él no es condición de salud eterna. Ni el grupo de discípulos ni sobre todo los israelitas en general prontos a convertirse, son reunidos por Jesús en una organización.

Así no es de sorprender y habla en favor de la fidelidad de la tradición evangélica, no tergiversada evidentemente por la comunidad primitiva, el que los evangelios no informen de palabras de Jesús dirigidas al público para anunciar la edificación de una Iglesia, o una nueva alianza, o para invitar programáticamente a la formación de una comunidad de elegidos. Todo esto se hubiera entendido como fundación de una sinagoga aparte, y hubiera acha-

tado y oscurecido el carácter señero de la predicación de Jesús. El alarmante mensaje sobre el comienzo efectivo de la acción escatológica de Dios y de la inaplazable exigencia de la hora que llamaba a cada uno a la *metanoia*, se hubiera debilitado si los discípulos de Jesús se hubiesen asociado exteriormente. No hay en la tradición ningún apoyo que permita pensar que, para entrar en el reino de Dios, hubiera exigido Jesús públicamente más que la aceptación y obediencia a su buena nueva, y someterse inmediata y radicalmente a la voluntad de Dios. Aun el *logion* de Mt 16,18, muy discutido en su autenticidad y sentido, y no dirigido en todo caso al público, el único que en los evangelios habla de una *ekklesia*, como Iglesia universal, no adscribe la edificación de la Iglesia al presente, sino al futuro. Ni los seguidores de Jesús, prontos a la conversión, ni los discípulos llamados a un seguimiento más especial, eran ya la «Iglesia de Cristo», ni tampoco el «nuevo pueblo de Dios».

No han sido en efecto segregados de Israel por Jesús, ni contrapuestos como pueblo nuevo al antiguo pueblo de Dios. Así, en el Nuevo Testamento, que nos relata la actividad pública de Jesús, no se habla de los israelitas prontos a creer como de un nuevo pueblo de Dios, ni de los «doce» o de los «discípulos» como de un círculo interno o núcleo de ese nuevo pueblo. El nuevo pueblo de Dios, distinto del antiguo y continuación del mismo, es para la predicación apostólica sólo — pero también ya — la Iglesia que hicieron posible la muerte y resurrección de Jesús. Según todos los testimonios del Nuevo Testamento, la Iglesia está condicionada por la muerte y la resurrección de Jesús. Mientras Jesús no resucitó de entre los muertos, no habla de «Iglesia» la primitiva comunidad. Es decir, la Iglesia (y, en este sentido, el pueblo de Dios) es una magnitud postpascual. La objeción basada en la estadística de las palabras, según la cual la denominación *ἐκκλησία* sólo aparece en Mt 16,18 y, como comunidad particular, en 18,17, pierde a la vista de esto todo su peso. Por consiguiente la idea de Iglesia no depende de la autenticidad de este *logion*.

Notemos aquí de paso que es ilusorio el intento de hacer derivar la Iglesia de las ideas centrales de la predicación de Jesús; ni de la interpretación colectiva o individual-colectiva del título Hijo del hombre, que en examen más detenido se ha visto ser insoste-

nible<sup>40</sup>, ni del reino de Dios descrito en las parábolas (red de pescar, levadura, parábola de la siembra y crecimiento) El reino de Dios es entendido en los evangelios como una magnitud futura, que adviene por la sola acción y gracia de Dios y no precisamente como un reino de Dios terreno e intramundano que se desarrolla orgánicamente por obra de los hombres, crece intensiva y extensivamente y se institucionaliza también a lo humano y luego es identificado más o menos expresamente con la Iglesia<sup>41</sup>. Como Dios y su acción salvadora no pueden identificarse con el hombre que la recibe, así tampoco es lícito identificar el reino de Dios con el pueblo de Dios, que es la Iglesia.

b) El Jesús del estadio *prepasual* puso, mediante su predicción y actividad, los fundamentos para la aparición de la Iglesia *postpasual*.

No en balde se interesan todos los evangelios hasta el detalle por la acción y el mensaje del Jesús pre-pasual. El nacimiento de la Iglesia después de pascua está en directa dependencia de la acción del Jesús pre-pasual. ¿Por qué? Jesús habló de una presencia, en su persona y en su acción del reino de Dios prometido para lo futuro, que constituye para el individuo la hora de la decisión por la fe o la incredulidad, de la obediencia o de la rebeldía. Así, llamó a todo el pueblo a la fe en la buena nueva y a la conversión. Por su mensaje operó además la división de los espíritus y, aunque no los congregó exteriormente, hizo objeto de una nueva prerrogativa en un sentido decisivo con vistas al venidero reino de Dios, a los israelitas que aceptaban con fe su mensaje en contraste con los que lo rechazaban; aquéllos eran los exclusivos pretendientes a la salud eterna, y pertenecían a la comunidad de gracia de la consumación final venidera. En torno a sí reunió, amén de los doce, un número mayor de discípulos que compartían con Él la comunidad de vida. Los miembros posteriores de la Iglesia son idénticos a los discípulos de Jesús de Nazaret. A par del amanecer del reino de Dios, Jesús prometió a sus discípulos el advenimiento del pueblo mesiánico escatológico y su pertenencia al mismo. Contó

---

40. Para la discusión de la interpretación colectiva defendida sobre todo por F KATTEBUSCH, y en ámbito anglosajón particularmente por T W Manson, C J Cadoux y también V Taylor, cf. A. VOGTLE, *Der Ewige*, 54-65, sobre la idea de resto, 80 83

con un período intermedio entre su muerte y la parusía, siquiera el análisis histórico de las fuentes no permita suponer sin más positivamente que Jesús tuviera ante los ojos generaciones y siglos. Y en cuanto Jesús previó que Jerusalén, llamada a la salud, no la había de aceptar y en lugar de ella serían invitados los gentiles al banquete escatológico, anunció para la consumación escatológica un nuevo pueblo de Dios, que no se fundaría ya simplemente en la descendencia humana. «Es, en efecto, incuestionable que Jesús contaba con que sus discípulos se congregarían otra vez después de su muerte y resurrección y tomarían parte en la comida común y que, como expectantes y perseguidos, se contrapondrían a la gran masa de miembros incrédulos del pueblo de Dios. La común vivencia de la comunión personal con el Jesús terreno, señaladamente con ocasión de las comidas comunes, lo mismo que la común experiencia de la resurrección tenía que conducir a una nueva unión de los discípulos. Era la vinculación personal con Jesús, el “hombre” que estaba aún oculto, pero se revelaría pronto con gloria, vinculación que, según la expectación de Jesús, subsistiría más allá de su muerte en sus discípulos y los seguiría luego uniendo entre sí. El que este Jesús no permanecería luego con ellos como hombre terreno, pero que ellos podían creer que por su resurrección había entrado ya en la gloria de Dios, había de fortalecer no sólo su expectación de la parusía, sino también la certidumbre de que la venidera consumación final había irrumpido ya, en la persona de Jesús, en la actualidad»<sup>42</sup>.

c) Hay Iglesia desde que comienza la fe en la resurrección. Hay también Iglesia desde que los hombres se juntaron por la fe en la resurrección de Jesús de Nazaret, que fue crucificado, y esperaban la consumación prometida del reino de Dios y la aparición en gloria del Señor mismo resucitado. La primitiva cristiandad no habla ciertamente de «Iglesia» antes de pascua, pero sí después de pascua. No hubo, pues, nunca — como se opinaba generalmente a comienzos de nuestro siglo — un período inicial sin Iglesia, período de entusiasmo al que habría sucedido lentamente el de la

41. Para la exégesis de las parábolas del crecimiento, cf. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft*, 98-109.

42. W.G. KÜMMEL, *Jesus und die Anfänge*, 26ss.

Iglesia que se habría ido perfilando. Pero desde que comenzó la fe en la resurrección, la Iglesia fue entendida como *obra de Dios*. En su calidad de tal, fue considerada como comunidad esencialmente distinta de otras agrupaciones humanas y hubo de tomar una forma claramente perfilada. La acentuación de la acción *de Dios* que obra en y por Cristo corresponde al lenguaje de la Iglesia primitiva, en que predominan expresiones como Iglesia de Dios (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) 'pueblo de Dios (λαὸς τοῦ θεοῦ), por más que la Iglesia, según la idea más antigua que tiene de sí misma y está atestiguada fuera de los evangelios, tiene indudablemente que ver con Cristo y la obra de Cristo, y aisladamente se designa también como Iglesia de Cristo (ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ) (Rom 16,16; cf. Gal 1,22).

d) En conclusión, la Iglesia no tiene simplemente su *origen* en la intención y mandato del Jesús anterior a la pascua, sino en todo el acontecer de Cristo; es decir, en toda la acción de Dios en Jesucristo, desde su nacimiento, actividad y vocación de los discípulos, hasta la muerte y resurrección y el envío del Espíritu Santo a los testigos de ésta. Lo que hizo que el grupo de los que tenían la fe común en Jesús resucitado se convirtiera en la comunidad de los que, en contraste con el antiguo pueblo de Dios incrédulo, pretendían ser el nuevo pueblo de Dios escatológico, no fue simplemente la palabra e instrucciones del Jesús prepasual, sino la voluntad de Dios al resucitar al crucificado y dar el don escatológico del espíritu. Precisamente si se toma en serio este obrar saludable de Dios en la historia total de Cristo, no se hará depender la legitimidad de palabras sueltas de Cristo, eclesiológicamente importantes, y señaladamente de palabras postpascuales, de si puede demostrarse con medios de crítica histórica haber sido realmente dichas por Jesús (tampoco la doctrina de Pablo sobre el bautismo, la «mística de Cristo» y el cuerpo de Cristo puede simplemente deducirse de palabras auténticas de Jesús). Históricamente, la raíz de la Iglesia no está en determinadas palabras de Jesús, ni tampoco propiamente en su doctrina, sino en su persona, en su calidad de Mesías oculto y de resucitado de entre los muertos.

En estos trazos fundamentales podrían coincidir los numerosos exegetas que, en nuestra exposición, están representados por Kümmel y Vögtle — por más que difieran en otros puntos.

Mientras algunos exegetas —a nuestro parecer con exagerado escepticismo histórico— no quieren ir muy lejos, otros van demasiado. Vögtle mismo, con referencia a J. Jeremias, va más allá de Kümmel al admitir no sin razones de peso, que, ante la hostilidad mortal de los dirigentes espirituales y la repulsa al mensaje de salud por parte del conjunto de Israel, Jesús hubo de ver su destino de profeta en la función de representante, de siervo de Dios que sufre por Israel para salud de los «muchos», de Israel y de los pueblos de la gentilidad. Por eso habría que tener por auténtica la tradición evangélica que, a partir de un momento determinado del tiempo —sólo en el círculo de los discípulos— hace hablar a Jesús de su muerte expiatoria (con particular claridad en la última cena); la muerte que funda alianza haría entonces aparecer también como posible la fundación de una Iglesia según Mt 16,18: «En realidad, del hecho de que Jesús entendió la muerte violenta que esperaba como muerte expiatoria por los “muchos” (es decir, por los incontables de todos los pueblos) con virtud para fundar una alianza, resultaba una situación completamente nueva dentro de la economía de la salud. La prueba de esta concepción sobre la muerte de Jesús es el punto realmente decisivo en la cuestión de la fundación de la Iglesia. La muerte de Jesús así entendida, supuso una condición completamente nueva para “entrar en el reino de Dios”, para pertenecer a la comunidad de los aspirantes a la salud eterna o a la comunidad de salud de la consumación; y, consiguientemente, supuso también una nueva condición para un nuevo punto de partida de la predicación y comunicación de la gracia dentro de una nueva situación, fundamentalmente distinta de la prepascual. De esta significación redentora de su muerte, que creaba una nueva situación en la historia de la salud eterna, Jesús sólo habló —de acuerdo con la realidad y la situación, como podemos sin duda decir ante las convicciones a que hemos llegado— dentro del círculo expresamente formado por los doce, seguramente y en todo caso en la cena (J. Jeremías, J. Betz). Aquí habla Jesús de la “alianza”, que ahora, en esta situación, se hace patente como lo que realmente es, en contraste con todos los intentos de la época por realizar la idea de la alianza: “nueva”, como, para aclaración, añade la aversión paulino-lucánica. En el círculo de los mismos discípulos, a quienes se hace manifiesto el sentido de su muerte, se hace la promesa —hiciérase ahora o antes, en todo caso de acuerdo con la realidad y la situación— de la futura edificación de “su Iglesia”, de la nueva edificación de la comunidad, expiada por su muerte, de los herederos de la salud eterna»<sup>43</sup>.

43. A. VÖGTLE, *Der Einzelne*, 90; para una más minuciosa aclaración de esta hipótesis, cf. también A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen*, 624-634; J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttinga 1960) 210-229; respecto de las consecuencias dogmáticas K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, en «Schriften zur Theologie» v (Einsiedeln-Colonia 1962) 222-245 (trad. castellana: *Escritos de teología* v, Taurus, Madrid 1965).



Naturalmente, con esta breve exposición sistemática sobre los orígenes de la Iglesia, que puede apoyarse en buenas razones de exegetas eminentes, no hemos contestado a todas las cuestiones ni eliminado todas las dificultades que resultan de la exégesis actual y crítica de la tradición (por ejemplo, respecto de Mt 16,18). Entendemos haber señalado solamente un camino posible, que no niega los datos históricos, ni se los salta por medio de afirmaciones dogmáticas a priori, sino que toma nota de ellos y trata de dominarlos entendiéndolos. Es una vía media (que no entendemos en el sentido de una componenda), críticamente aceptable, dada la situación actual de la investigación. Esa vía media se distingue de la eclesiología parcial de una dogmática de escuela, poco crítica ante sus supuestos dogmáticos, para la cual ya el Jesús de antes de pascua habría proyectado una Iglesia organizada (en el sentido del actual derecho canónico católico) y la habría fundado luego con todas las formalidades jurídicas. Pero se distingue también de la escatología parcial de una exégesis de escuela, igualmente acrítica ante sus supuestos, para la cual el Jesús prepascual no tendría absolutamente nada que ver con la comunidad de fe, que es la Iglesia. El teólogo más ortodoxo no es el que considera como auténticas el mayor número posible de palabras de Jesús que nos ofrece la tradición evangélica. Ni el teólogo más crítico, el que considera como auténticas las menos posible. La fe sin crítica se queda en teología al margen de las cosas, lo mismo que la crítica sin fe. La verdadera fe no empece a la crítica, sino que la fortalece. La verdadera crítica no destruye la fe, sino que la fecunda.

En el fondo, no hemos hecho en este capítulo sino fundamentar, explicar y precisar teológicamente, a base de la actual situación de la investigación, el párrafo 5 de la Constitución sobre la Iglesia, de valor fundamental y, en relación con anteriores declaraciones doctrinales, redactado con extraordinaria cautela: «El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús inició su Iglesia *predicando la buena nueva*, es decir, el advenimiento *del reino de Dios* prometido muchos siglos antes en las Escrituras: “Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios” (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Ahora bien, este reino comienza a brillar para los hombres, por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo. Pues la palabra de Dios es semejante a la semilla depositada en el campo (Mc 4,14): quienes la reciben con fidelidad y se unen a la pequeña grey (Lc 12,32) de Cristo, recibieron el reino; la

semilla va germinando poco a poco por su vigor interno y va creciendo hasta el tiempo de la siega (cf. Mc 4,26-29). También los milagros, por su parte, prueban que el reino de Jesús ya ha venido sobre la tierra: "Si expulsó los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc 11,20; cf. Mt 12,28). Pero, sobre todo, el reino se manifiesta en la Persona del mismo Cristo, Hijo de Dios e hijo del hombre, que vino a servir y a dar su vida para redención de muchos (Mc 10,45). Pero una vez resucitado Jesús, después de morir en la cruz por los hombres, apareció constituido para siempre como señor, como Cristo y como sacerdote (cf. Act 2,35; Hebr 5,6; 7,17-21), e infundió en sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cf. Act 2,33). Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino» (CE 5).

De este modo habría que abrir en la eclesiología un camino crítico, por el que se pueda avanzar hoy responsable y fidedignamente, para interpretar qué es la Iglesia vista desde el Nuevo Testamento. Se ha visto que, aun sobre el fondo de la expectación escatológica, hay de todo punto un camino que va del mensaje del reino de Dios a la Iglesia. Pero sería, a par, ilusorio querer comprobar históricamente ya en el mensaje de Jesús mismo una constitución y ordenamiento de la Iglesia, partiendo de los cuales fuese posible reducir a sistema cerrado los elementos de constitución y orden que aparecen ya en el Nuevo Testamento. Pero esto tampoco excluye que el mensaje de Jesús no contenga elementos, en que la naciente Iglesia pueda reconocer, en su complejísimo proceso de evolución, factores primerísimos de ordenación.

Pero, por mucho que se insista en el planteamiento de la cuestión histórica, no debe tampoco pasarse por alto la cuestión existencial. Es importante saber si puede hoy demostrarse *históricamente* como legítimo el paso desde Jesús de Nazaret y su mensaje a la Iglesia primitiva y el suyo; pero, aparte de que lo decisivo en este tránsito — el significado salvador de la cruz y de la resurrección del crucificado — sólo es cognoscible por la fe, para la credibilidad de la Iglesia es más importante que esté en conexión *real* con el mensaje de Jesús y, por el mismo caso, con Jesús mismo; es decir que oiga su mensaje con fe y lo viva con convicción. Si esto no hace, poco le aprovecha la dependencia históricamente demostrada. Sólo si la Iglesia vive el mensaje de Jesús, puede merecer fe del hombre,

## ¿Fundación de una Iglesia?

que por lo menos no se enfrenta con cerrazón al mensaje de Jesús mismo. Sólo entonces puede responder positivamente a la pregunta de Dostoyevski citada al principio y a la de tantos otros. Como remate de este capítulo hemos de aclarar este postulado de conexión objetiva entre el mensaje de Jesús y la Iglesia.

### III. LA COMUNIDAD ESCATOLÓGICA DE SALUD

#### 1. *La Iglesia como congregación y comunidad*

Sin la resurrección de Jesús no son sólo vanas la predicación y la fe cristianas (1Cor 15,14-20); sin la resurrección de Jesús no tiene tampoco sentido la *congregatio fidelium*, o sea la Iglesia. Sólo por la certidumbre de que el Jesús crucificado vive glorificado por Dios, quedó resuelto el enigma de su persona y fue también posible y real la Iglesia. Las distintas tradiciones sobre la resurrección que — a diferencia de los apócrifos — no se describe nunca en los evangelios canónicos —, no coinciden en todos los pormenores, como puede demostrar una breve comparación entre las varias tradiciones del Nuevo Testamento. Sólo una armonización que violentara el texto podría reducir las a una concordancia artificial. Pero tampoco lo necesitan, pues no se trata de atestados policíacos. Como textos de predicación están kerygmáticamente inspirados, exornados y aplicados. Pero en lo esencial concuerdan, y lo esencial es que el Jesús que fue crucificado vive y está en la gloria de Dios Padre. Y como glorificado se manifestó a sus discípulos. Lo importante no es dónde, cuándo y cómo, sino el hecho.

El más antiguo círculo de discípulos apela con toda resolución a encuentros que ha tenido, real e indubitadamente, con el Jesús a quien Dios ha resucitado de entre los muertos. La Iglesia

tuvo su origen no en imaginaciones, no en una credulidad sin fundamento, sino en reales experiencias del Jesús verdaderamente vivo, experiencias que se podrán impugnar incrédulamente, pero que no se pueden descartar, por interpretación, del testimonio de los discípulos. En lugar del barrunto, viene ahora la certidumbre, en lugar de la duda la confesión. Del Jesús que predica sale el Jesús predicado, del portador del mensaje el contenido central del mensaje. Ahora es Jesús reconocido y confesado por lo que Él se había manifestado: por el Mesías (el rey ungido, *Khristos*, unido posteriormente con Jesús para formar un doble nombre), por el hijo del hombre venido del cielo, por el hijo de David, por el siervo e hijo de Dios, por el *Kyrios* (señaladamente en el ámbito helenístico).

Pero con la confesión de la fe se hace ahora realidad una *nueva comunidad*. Los discípulos dispersos se reúnen de nuevo en Jerusalén, centro del venidero reino de Dios. La experiencia de esta nueva comunidad es para los discípulos ocasión de alegría y agradecimiento; en ninguna parte narran las fuentes desilusión alguna, como si esta comunidad fuera solución de apuro ante el aplazamiento de la parusía. Los discípulos celebran la comida común, «la fracción del pan» con «júbilo» (Act 2,42-47), con alegría escatológica. La nueva comunidad puede referir a sí misma las promesas escatológicas del Antiguo Testamento, que hablan del fin de los tiempos. En cumplimiento de las antiguas promesas proféticas, a ella se le hace el don del fin de los tiempos, del Espíritu de Dios. Éste es el sentido de la narración de pentecostés. Este Espíritu que, según las ideas judaicas, se había alejado de Israel desde los últimos profetas, pero había sido prometido para los últimos tiempos, opera en la nueva comunidad de múltiples formas: en los nuevos profetas, en el don de lenguas y milagros, en la recta palabra ante los tribunales. Desde el principio se practica, como condición de ingreso en la nueva comunidad, el bautismo que fue prefigurado por Juan, un baño que atestigua la conversión y significa la purificación de la culpa del pecado con miras al venidero reino de Dios, pero administrado ahora en el nombre de Jesús.

Así se muestra, de forma múltiple, el nuevo discípulo como la *comunidad escatológica de la salud eterna*<sup>44</sup>. Con claridad y pro-

---

44 Véase bibliografía en A, 1, 3

fundidad crecientes entiende ahora la venida de Jesús como el acontecimiento simplemente decisivo, como el hecho verdaderamente escatológico. Por la fe pascual supera el escándalo de la cruz, y, en una nueva decisión por Jesús, reconoce la muerte de éste como muerte por los pecadores. Por la fe en el Señor resucitado reconoce el acontecimiento de la maldición — así entendieron los judíos la muerte de cruz — como el acontecimiento de salvación: el verdadero hecho salvador. La muerte y resurrección de Jesús son reconocidas como la obra escatológica decisiva de Dios. Ellas permiten ver a nueva luz el pasado terreno del que vino y el futuro del que está por venir. Sin embargo, la comunidad puede experimentar el poder de Cristo resucitado, no sólo en futuro aún por venir, sino ya en la nueva actualidad que se ha abierto con la resurrección. Aquel cuya acción terrenal entiende ella de manera nueva, aquel que ella espera como el hijo del hombre por venir, reina ya ahora como Señor glorificado por Dios.

De este modo, se entiende a sí misma la nueva comunidad de discípulos como Iglesia de los últimos tiempos, llamada y escogida por Dios. La nueva decisión de los discípulos por Jesús, que se hizo necesaria después de la muerte de cruz, sólo fue posible por la acción escatológica de Dios en Él. Así, los miembros de la comunidad llevan con razón el título escatológico de «elegidos» (ἐκλεκτοί), de «santos» (ἅγιοι). Así llevan, con toda razón y derecho, el gran título de la comunidad a par veterotestamentaria y escatológica de Dios: *kehal Jahweh*, la Iglesia de Dios. Con este nombre se designaba en el judaísmo no sólo a Israel, sino también al pueblo de Dios escatológico, que había de manifestarse por la congregación de Israel en la actualidad disperso y oculto. El correspondiente nombre griego que se impuso como nombre de la comunidad fue el que, por el latín, dio origen al nuestro de Iglesia (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ).

La palabra «iglesia» (en alemán *Kirche*) se ha visto ser, por su distinta aplicación en el curso de los siglos, una palabra muy ambigua y complicada. La forma usual en las lenguas germánicas (alemán *Kirche*, inglés *church*, sueco *kyrka*; cf. eslavo *cerkov*), no viene de «curia», como se imaginó Lutero (lo que no ha contribuido poco a su antipatía por *Kirche* en favor de *Gemeinde*). La palabra no vino de Roma, sino que fue traída, Danubio arriba y Rin abajo, del reino godo de Teodorico el Grande. Su origen fue la forma popular bi-

zantina κυρικὴ (en lugar de κυριακὴ, súplase: οἰκία) y significa, por tanto: «perteneciente al Señor», súplase: «casa del Señor»; brevemente, se podría decir: comunidad del *kyrios*. En contraste con las lenguas germánicas, las *románicas* han mantenido la dependencia directa de la palabra usada en el Nuevo Testamento (lat. *ecclesia*, esp. *iglesia*, franc. *église*, ital. *chiesa*). Todas estas formas vienen del griego ἐκκλησία. ¿Y cuál es el sentido de esta palabra? <sup>45</sup>.

La palabra *ekklesia* se usa también en el griego profano, como lo muestra Act 19,32.39s, en relación con la narración del motín de Éfeso contra Pablo. Cuando Tucídides, Platón y Jenofonte y los posteriores hablaban de la *ekklesia*, cuando los ciudadanos griegos leían el nombre en las inscripciones, era inmediatamente claro de qué se trataba. los ciudadanos son los ἑκκληστοί, los llamados y reunidos por el heraldo; la *ekklesia* es, pues, el pueblo convocado, la reunión de estos llamados, la junta o asamblea del pueblo. Así pues, directamente (con cierto timbre religioso) una reunión política, no ritual o sagrada. Y *ekklesia* significa la reunión actual, la «sesión» del momento, en el tiempo intermedio no hay *ekklesia*. La diferencia entre esta *ekklesia* y la *ekklesia* en el sentido de «iglesia» es patente. De donde se sigue ser imposible derivar directamente la terminología neotestamentaria, del griego profano.

Lo decisivo en el concepto de *ekklesia* en el Nuevo Testamento no es precisamente la etimología griega, sino el uso de la palabra en la versión griega del Antiguo Testamento. En los Setenta ocurre esta palabra unas cien veces, y casi siempre para expresar la noción hebrea, de suyo profana, de *kahal* = la asamblea convocada (*eda* = comunidad del pueblo como comunidad de derecho y culto, es reproducido generalmente por συναγωγή). *Ekklesia* queda esencialmente determinada al añadirle «del Señor» (o de Yahveh). Tampoco aquí se olvida el proceso o hecho de reunirse; sin embargo, lo decisivo no es que se reúna alguien y algo sin más, sino quién y qué se reúne, es decir, que Dios reúne, y la *ekklesia* se constituye así en junta o comunidad de Dios (aun cuando a menudo se hable simplemente de *ekklesia*, sin el aditamento *de Dios*). Aquí no se da ya una reunión cualquiera de hombres cualesquiera. La *ekklesia* de Dios es algo más que el suceso fáctico de juntarse en cada caso.

45. Cf. K.L. SCHMIDT, art. ἐκκλησία, en ThW III, 502-539, y los art. en los distintos léxicos bíblicos y teológicos.

*Ekklesia* es la reunión del grupo antes escogido por Dios, que se congrega en torno a Dios como su centro. De este modo, ya en los Setenta se convierte en noción religiosa y cultural, que luego se entiendo más y más escatológicamente, como lo atestigua el *kahol*, raro por lo demás, en los escritos de Qumrán (por ejemplo, 1QSa 1,4; 2,4; Dam 12,6).

Al tomar la comunidad primitiva la denominación de *ekklesia*, se apropió conscientemente el derecho de ser la verdadera asamblea de Dios, la verdadera comunidad de Dios, el verdadero pueblo de Dios de los últimos tiempos. Aunque dicho término falta no sólo en los evangelios (fuera de Mt 16,18; 18,17), sino también en Tit, 2Tim y Judas (pero cf. 1Tim 3,5.15; 5,16), en 1Ioh (pero cf. 3Ioh 6,9s) y finalmente en 1Petr y 2Petr (pero cf. los equivalentes en 1Petr 2,9s); en cambio, desempeña un papel destacado en los Hechos y en Pablo.

En los Hechos de los apóstoles se habla primeramente de la iglesia en Jerusalén (5,11; 8,1.3; en cambio, 7,38, del pueblo de Israel en el desierto); luego, de la Iglesia en toda Judea, Galilea y Samaría (9,31). Ya en este último pasaje hablan algunos testimonios de los textos, de «Iglesias» en plural, como se hace luego generalmente en otros pasajes (15,41, con pocas excepciones; particularmente 16,5). En lo sucesivo se habla ya de la Iglesia de Antioquía, de la de Cesarea y de Éfeso (particularmente importante 20,28). Aquí se trata siempre — aunque sólo una vez se expresa directamente, pero se supone en los demás casos como evidente — de la *ekklesia de Dios*: Dios es quien congrega a los suyos (cf. 20,28).

También Pablo habla en muchos pasajes de la Iglesia en plural (por ej. 1Cor 11,16; 14,33; 2Cor 8,18; 11,8; 12,13; Gal 1,2.22; Rom 16,4.16). Singular y plural se entrecruzan a menudo; a veces se emplea el artículo, otras no. En muchos casos se nombra el lugar de la Iglesia. Éste es a menudo una ciudad: Tesalónica (1Thess 1,1; 2Thess 1,1), Corinto (1Cor 1,2; 2Cor 1,1), Cencreas (Rom 16,1), Laodicea (Col 4,16). Pero a veces es también una región: Asia (1Cor 16,19), Galacia (1Cor 16,1; Gal 1,2), Macedonia (2Cor 8,1), Judea (Gal 1,22; 1Thess 2,14). Pero también la reducida comunidad doméstica puede merecer para San Pablo el nombre de *ekklesia* (Rom 16,5; Philem 2,2; cf. Col 4,15), y hasta ver equiparada a las comunidades mayores (1Cor 16,19). Se da expresamente a en-



tender por *ekklesia* la comunidad reunida para el culto en 1Cor 11, 18; 14,23.34. El hecho concreto de reunirse se expresa claramente en 1Cor 11,18.20.33s; 14,23; cf. 14,26. Sólo en la carta a los efesios se encuentra luego la Iglesia universal en el primer plano de la consideración, en sentido nuevo, sobre todo en relación con la única Iglesia, compuesta de judíos y gentiles. Pero sea cual fuere la forma en que aparece la *ekklesia*, es siempre y se la llama a menudo Iglesia de Dios (cf. 1Cor 12,28). Dios obra por Jesucristo. Así, las Iglesias del Nuevo Testamento son asambleas de Dios en Cristo: Iglesias que están en Cristo Jesús (1Thess 2,14; Gal 1,22), Iglesias de Jesucristo (Rom 16,16). Desde este punto de mira, el grupo etimológico germánico que corresponde a *Kirche* es traducción de todo punto exacta *quoad rem* de la ἐκκλησία del Nuevo Testamento. Objetivamente, *ekklesia* no significa más que la comunidad del Señor.

¿Qué resulta de los textos neotestamentarios en que aparece la palabra *ekklesia*, y que sólo brevemente hemos podido reseñar aquí? Pueden fijarse las siguientes líneas directrices<sup>46</sup>:

a) *Ekklesia* — como «reunión» o «congregación» — significa, a par, el hecho actual y concreto de reunirse y la *comunidad misma reunida o congregada*. Lo primero precisamente no debe olvidarse nunca. No hay simplemente *ekklesia* por el hecho de que algo se instituye y funda una vez, y permanece luego inmutado. Sólo hay *ekklesia* porque se da una y otra vez de nuevo el suceso concreto de congregarse, de reunirse y, en particular, de juntarse para el culto divino. La reunión concreta es la manifestación actual, la representación y hasta realización de la comunidad neotestamentaria. A la inversa, la comunidad es el sujeto permanente del hecho de la reunión que acontece constantemente de nuevo.

b) «Congregación», «comunidad», «Iglesia» no deben contraponerse entre sí, sino que han de verse en mutua dependencia. Ya el hecho innegable de que el mismo Nuevo Testamento use siempre la misma palabra *ekklesia*, mientras nosotros hablamos de congregación, de comunidad o Iglesia, debiera servirnos de advertencia para que no levantemos aquí antagonismos infundados. Las tres palabras no compiten entre sí, sino que se completan en la traduc-

46. Cf. bibl. en A 11, 2.

ción del denso y plurifacético término *ekklesia*. «Reunión» o «congregación» (ésta tiene más matiz religioso) quiere decir que la *ekklesia* no existe nunca sólo como institución estática, sino por el hecho constantemente renovado de la reunión o congregación. «Comunidad» recalca que la *ekklesia* no es nunca una superorganización abstracta y lejana de funcionarios por encima de la concreta comunidad congregada, sino una comunidad que debe reunirse en determinado lugar y tiempo para un quehacer determinado. «Iglesia» pone de relieve que la *ekklesia* no es nunca una yuxtaposición desvinculada, o desarticulada, de asociaciones religiosas aisladas y autárquicas, sino los miembros, unidos entre sí para recíproco servicio, de una comunidad universal. Por lo general, estos tres términos, señaladamente los dos primeros, son intercambiables, siquiera «reunión» o congregación haga resaltar más lo actual y fáctico del reunirse, «comunidad» más lo local y permanente e «Iglesia lo institucional y supralocal. Y así, en la traducción de *ekklesia* se echará mano unas veces de un término, y otras de otro. Sin embargo, en principio siguen siendo permutables. Y como puede hablarse de iglesia local en vez de comunidad local, así también puede decirse comunidad universal en lugar de Iglesia universal.

c) Cada *ekklesia*, es decir, cada congregación, comunidad e iglesia particular, *no es desde luego* la Iglesia (*ekklesia* = congregación, comunidad, e iglesia universal), pero la representa (= *hace presente*) plenamente. Esto significa dos cosas. Por un lado: la *ekklesia* local no es una «sección» o «provincia» de la Iglesia universal. No es en modo alguno una subdivisión de la Iglesia propiamente dicha, que luego, por ser la estructura más general, debería entenderse como lo jerárquicamente superior y primario. No es buena costumbre llamar solamente Iglesia a la Iglesia universal, consecuencia de una idea abstracta e idealista de la Iglesia. ¡Como si la Iglesia no estuviera *enteramente* en todo lugar! ¡Como si no hubiera recibido *toda* la promesa del evangelio y *toda* la fe! ¡Como si no se le hubiera prometido *toda* la gracia del Padre, como si no estuviera en ella presente Cristo entero y no se le hubiera concedido *todo* el Espíritu Santo! No, la Iglesia local no sólo pertenece a la Iglesia, sino que es Iglesia. Sólo partiendo de la Iglesia local y de su concreta realización, puede entenderse la Iglesia universal.

Así pues, la Iglesia local no es sólo una célula del edificio, que ni representa al todo ni tiene finalidad en sí misma. No, la Iglesia local es realmente Iglesia a la que, en su lugar, se le ha dado y prometido todo lo que, en su lugar, es menester para la salud eterna de los hombres: la predicación del evangelio, el bautismo, la cena del Señor, los distintos carismas y ministerios. Por otra parte, la Iglesia universal no es una «suma» o asociación de iglesias locales. Las comunidades de los distintos lugares son designadas en el Nuevo Testamento con el nombre propio e igual de *ekklesia*, y es de notar que el singular y plural se emplean promiscuamente. En los Hechos, sin embargo, y en Pablo (señaladamente en la carta a los Efesios) encontramos un empleo supralocal de la palabra *ekklesia*. Aunque en el Nuevo Testamento no se define, ni teológica ni jurídicamente, la relación entre la Iglesia local y la universal, es sin embargo cierto que las iglesias particulares están unidas por algo más que un nombre común, por algo más que un nexo externo, por algo más que una organización superior a las iglesias particulares. A todas las iglesias particulares se les ha dado el mismo y único evangelio, las mismas prendas y promesas. Todas están bajo la gracia del único y mismo Padre, tienen el mismo y único Señor y están regidas por el mismo y único Espíritu Santo que opera por sus carismas y ministerios. Todas creen con la misma y única fe, se santifican por el solo y único bautismo y se alimentan de la misma y única comida. Por todo esto — ¿y qué pudiera ser más importante para ellas? — no sólo están externamente ligadas, sino también interiormente unidas; entre todas forman no sólo una organización eclesiástica, sino una Iglesia. La Iglesia no es una superorganización que engloba a las comunidades aisladas. La *ekklesia* no es producto de la suma de las iglesias particulares; la *ekklesia* no se divide en iglesias particulares, sino que, en los distintos lugares, es la Iglesia de Dios. No sólo hay una Iglesia corintia, una *ekklesia* de los corintios o una *ekklesia* de Corinto, sino «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1Cor 1,2; 2Cor 1,1). Cada *ekklesia*, cada congregación, comunidad e Iglesia, por muy pequeña, pobre y mísera que sea, representa plenamente a la Iglesia, a la congregación, comunidad e Iglesia de Dios.

d) La *ekklesia*, como congregación de *hombres*, es la congregación de *Dios*: En la *ekklesia* se trata de la reunión de hombres que confiesan por la fe esa congregación. Por eso puede hablarse de una «*ekklesia* de los tesalonicenses» (1Thess 1,1; 2Thess 1,1); pero sólo, a la postre, como añade Pablo inmediatamente, «en Dios Padre y el Señor Jesucristo». *Ekklesia* no es simplemente comunidad de creyentes que se reúne, sino comunidad de fe reunida. Este reunirse de hombres no se hace por propia cuenta y capricho. Es un reunirse por llamamiento para formar la «*ekklesia* de Dios». Aun en el caso de no ponerse expresamente este objetivo, se sobrentiende sin género de duda. Tanto la Iglesia universal como las iglesias particulares — el genitivo se halla en el uso singular y en el plural — son «de Dios». Los hombres particulares no son origen de la Iglesia. La Iglesia no surge por la libre asociación de los individuos. La Iglesia es más que la suma de los miembros. Claro está que sin la decisión, sin la fe de los individuos no hay Iglesia. Sin embargo, anteriormente está el llamamiento de Dios. Este llamamiento constituye a la Iglesia y hace en absoluto posible la respuesta de la fe. El hombre no puede sin más disponer sobre ello. En este sentido, la Iglesia es, a par — contra toda mala inteligencia institucionalista —, la congregación de los creyentes y — contra toda mala inteligencia sociológica — la fundación, creación y determinación del Dios que llama: sólo como *convocatio Dei*, la *congregatio fidelium*; sólo como *institutio Dei*, la *communio sanctorum*.

El conjunto puede resumirse con el Vaticano II de la manera que sigue: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles (*fidelium congregationibus localibus*), que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de iglesias (*ecclesiae*) en el Nuevo Testamento. Ellas son *en su lugar el pueblo nuevo, llamado (vocatus)* por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1 Thess 1,5). En ellas *se congregan* los fieles (*congregantur fideles*) por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor “a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la confraternidad” En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, el cual con su poder da unidad a la Iglesia, una, católica y apostólica» (CE 26).

Ésta es, pues, la *ekklesia*, la «congregación, comunidad e Iglesia de Dios en Cristo Jesús», tal como Dios la hizo posible y real al

resucitar al Jesús de Nazaret que fue crucificado y hacerlo Señor, y al dar el don del Espíritu Santo. Para ella — y aquí fallan todos los paralelos del judaísmo posterior y también la comunidad de Qumrán — ha comenzado ya con Jesucristo la era escatológica decisiva. Las promesas de Dios se han cumplido, se ha confirmado su fidelidad: «Mas cuando llegó el cumplimiento del tiempo, envió Dios a su Hijo» (Gal 4,4). Así queda abierta la era de salud escatológica y pronto experimentará su consumación. Este tiempo final entre lo ya cumplido y lo «aún no consumado», es el tiempo provisional intermedio de la Iglesia. Precisamente la expectación de la pronta parusía sostiene el interés por la congregación y formación de la Iglesia. Precisamente porque la Iglesia confiesa a Jesús como Señor, tiene seguridad de que el Señor mismo llevará a su fin, en este tiempo final, a la nueva comunidad y, con ella, el mundo. Así, desde el principio, se entendió la Iglesia como magnitud escatológica.

Sin embargo, no se quedó ahí. La expectación escatológica se enfrió pronto, y la idea escatológica de la Iglesia languideció. Cristo es cada vez menos el esperado, y cada vez más el actualmente poseído por la Iglesia. La Iglesia se entiende a sí misma cada vez menos como la comunidad provisional. Se afianza firmemente en este mundo. Comienza la identificación de la Iglesia con el reino de Dios, identificación que se fue reiterando a lo largo de los siglos y que, como reacción, tuvo a menudo por consecuencia una disociación absoluta entre Iglesia y reino de Dios. Pero ya es hora de que, a base de las anteriores averiguaciones, definamos más puntualmente la relación entre Iglesia y reino de Dios.

## *2. Diferencia y conexión entre Iglesia y reino de Dios*

¿No fue desplazado muy pronto, ya en el Nuevo Testamento — y esto pudiera servir de disculpa para muchas cosas en la historia de la Iglesia y de la teología — el primigenio mensaje de Jesús acerca del reino de Dios en la Iglesia y por la Iglesia? También aquí resultan instructivos e inquietantes los resultados del análisis estadístico de las palabras: En el evangelio de Lucas, el «reino de Dios» ocurre, en números redondos, cuarenta veces; en

todo el libro de los Hechos sólo siete veces (y, por añadidura, unido frecuentemente con el nombre de Jesús); en los extensos discursos misionales de los Hechos, nunca en absoluto.

Además, los pasajes con *basileia* suenan de forma general y formularia.

Pero aquí tropezamos ya con algo decisivo: El mismo Lucas no ha visto evidentemente contradicción en mantener la *basileia* en numerosos pasajes de su evangelio y dejarlos en segundo término en los Hechos, cuando en los discursos misionales pudiera fácilmente haberlos alegado. ¿Cómo se explica, pues, esta patente diferencia entre el evangelio y los Hechos de los apóstoles? ¿Qué hay entremedias? ¡Entremedias está pascua! Y ya los verbos de predicación (ἐκγγελεῖσθαι, κηρύσσειν) ponen de manifiesto que otra cosa se había hecho más importante. Estos verbos tienen más a menudo a Jesús por objeto que la *basileia*. Cierto, no se trataba de ignorar el tema de la predicación de Jesús sino de conservarlo. Pero, por la muerte y resurrección, el Jesús predicador se convirtió en el Cristo predicado. Éste es ahora el centro de la predicación apostólica: el Mesías crucificado, al que Dios resucitó y puso en su gloria; el Cristo, en quien se han cumplido las Escrituras. A Él, al Señor, ha pasado el reino o señorío. No, la comunidad postpascual no ha olvidado el reino de Dios, sino que lo ha entendido de forma nueva: El reino de Dios se ha hecho decisivamente eficaz en el señorío del Jesús ensalzado. En su señorío se anuncia ya el futuro señorío consumado de Dios. Éste actúa ya en el señorío de Jesús por el don escatológico del perdón de los pecados, y en la comunicación del Espíritu en pentecostés a todo el que crea y se bautice. De este modo, la inteligencia cristológica del reino de Dios que se encuentra ya en Mateo y Lucas en relación con el concepto del señorío de Cristo (o del hijo del hombre), es recogido y desarrollado pro Lucas de forma nueva.

Estos datos que nos ofrecen los Hechos se confirman si recurrimos a Pablo. También en él sorprende que sólo raras veces hable del reino de Dios: en las cartas indiscutiblemente suyas, sólo ocho veces, de ellas cuatro en la frase estereotipada de «heredar el reino de Dios» (1Cor 6,9.10; 15,50; Gal, 5,21; cf. Eph 5,5). La futura *basileia* escatológica está en primer plano (cf. también 1Thess 2,12; 2Thess 1,5; cf. Col 4,11), pero Pablo no pasa tampoco por alto la

actual eficacia y posible conocimiento del reino de Dios: «Porque el reino de Dios no estriba en palabras, sino en fuerza» (1Cor 4,20); «porque el reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). Así no es de maravillar que Pablo hable expresamente del reino actual del Señor glorificado en el tiempo entre la resurrección y la parusía: el reino que Cristo entregará al Dios Padre al fin de las cosas, cuando hubiere aniquilado toda potestad, poder y fuerza, pues Él tiene que reinar hasta que ponga debajo de sus pies a todos los enemigos y al último de todos la muerte (1Cor 15,24-28; cf. Col 1,13; Eph 5,5; 2Tim 4,1.18; Hebr 1,8; 2Petr 1,11). Ésta será la nueva humanidad, completamente redimida, y éste será el mundo nuevo en que Dios lo será todo en todo: el reino de Dios acabado.

De este modo, también en Pablo se ha esclarecido a la luz post-pascual lo que es el reino de Dios: el actual señorío de Cristo en que se anuncia y opera ya el venidero reino de Dios consumado, que, según Pablo, incluye con toda claridad la pública victoria definitiva de Cristo, la conversión de Israel y la resurrección de los muertos. Jesús, como el *Khristos* y *Kyrios*, se torna también centro de la predicación paulina. He ahí por qué, en la predicación «del Señor Jesucristo», pasa a segundo término la idea del reino de Dios; en el *Kyrios* glorificado se concreta lo que significa el reino de Dios, bajo el que está la Iglesia. He ahí por qué, en la predicación paulina, no se contraponen el reino de Dios y el de Cristo, y ni siquiera se deslindan conscientemente uno de otro: En el reino del Señor Jesucristo glorificado no actúa otro señorío que el señorío de Dios mismo. Por medio de Cristo ejerce Dios mismo, oculta, pero muy eficazmente su señorío sobre la Iglesia y el mundo. Así se anticipó ya de hecho Pablo, a lo que Lucas designa luego como «el evangelio del reino de Dios y del nombre de Jesucristo» (Act 8,12) y con lo que termina también su gran obra bipartita: Pablo «predicaba el reino de Dios y enseñaba sobre el Señor Jesucristo con toda libertad y sin impedimento alguno» (Act 28,31). Y de modo parecido en 28,23: «Les exponía, con alegación de testimonios, el reino de Dios, y trataba de persuadirlos acerca de Jesús por medio de la ley de Moisés y de los profetas, de la mañana a la noche.» Sobre la pretensión de señorío regio en el evangelio de Juan, en que aparecen, en lugar de reino de Dios (con excepción

de 3,3.5; 18,36s), otras ideas, sobre todo la de vida eterna, cf. particularmente Ioh 3,35; 10,28; 17,2s; y también 5,27; 14,6<sup>47</sup>.

a) El señorío de Cristo anuncia y realiza ya lo que significa el reino de Dios. Por eso precisamente es ahora grande el peligro de que, en el tiempo intermedio, se identifique la *basileia* con la Iglesia. La identificación de Iglesia y *basileia* es obvia, desde el momento en que el reino de Dios, con toda su futuridad, ostenta a par una dimensión de presente, irrumpe ya en la actualidad, y puede así ser fácilmente entendido como un reino de Dios simplemente presente y en proceso de desarrollo<sup>48</sup>.

Preparado por la inclusión del reino de Dios dentro de la historia de la salud, tal como aparece en Ireneo, y por la interpretación fuertemente espiritualista y ética del reino de Dios, que presenta Clemente Alejandrino, ya Orígenes entendió el reino de Dios sobre todo como «reino de Dios en nosotros», como la *autobasileia* de Cristo en el alma del individuo, y así aparecía la Iglesia, platónicamente, como copia terrena del reino celeste de Dios. Sin embargo, sólo el giro de vasto alcance que sufrió la historia bajo Constantino trajo la idea de un reino (o imperio) político-religioso, tal como la desarrollaron los teólogos cortesanos (Eusebio de Cesarea), según el programa de «un Dios, un Logos, un César, un Imperio». Para ellos, el *Imperium* cristiano es la era mesiánica de salud. La Iglesia, en ese programa, se ordena, como Iglesia estatal, al *Imperium* y se subordina al mismo. A esta teología imperial del reino de Dios, dominante en Oriente, sólo muy relativamente se contrapuso la teocracia episcopal del occidente, tal como fue defendida por Atanasio, Ambrosio, Hilario y los obispos de Roma, frente al cesaropapismo bizantino; pues también esa teocracia implicaba una amplia identificación del reino de Dios con una realidad terrena, en este caso con la Iglesia jerárquica. La teocracia eclesiástica fue en todo caso bastante fuerte para sobrevivir a la caída del Imperio romano.

En esta época tardía fue Agustín quien, de manera genial, esclareció con mirada amplia esta teología del reino, en cuanto la protegió al tiempo contra la teología culturalista constantiniana y contra la apocalíptica de su tiempo. Para él, la cristiandad regida por el emperador no es simplemente la provisional representación terrena del reino definitivo de Dios. El Estado y la Iglesia están más bien para Agustín en una relación de tensión hacia el estado o ciudad de Dios escatológicamente consumado, que sólo contendrá el número pleno de los elegidos. La Iglesia o su núcleo

47. Para una explicación más detallada de los testimonios bíblicos, cf. la bibl. en B 1, 2, part. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft*, 181-245.

48. Para la evolución histórica, cf. bibl. en A 1, 2.



oculto (los elegidos) aparece sólo como amanecer del reino de Dios, en cuanto los creyentes elegidos participan ya con los ángeles y santos en el señorío de Cristo. Mas, por otra parte, Agustín eclesializa el quiliastro apocalíptico, en cuanto la Iglesia es vista por él como la forma histórica del reino milenarista, y, por ende, como el reino de Cristo. En la Iglesia se traba a lo largo de todo el tiempo de la salud — es la sexta edad desde Adán — la lucha histórica universal del reino de Dios, de la *civitas Dei*, contra el reino de las tinieblas, la *civitas diaboli*, en que el reino de Dios podrá celebrar su victoria definitiva al fin de los tiempos, y alcanzará la paz celeste.

La profunda visión agustiniana, sólo a grandes rasgos aquí esbozada, tuvo desde luego inmenso influjo en la edad media, pero no fue recogida en toda su diferenciación. La edad media está marcada por una conciencia, en parte masiva, de un reino real de Dios sobre la tierra, ora se atribuya su realización, como en la baja edad media, a los emperadores ora, como en la alta edad media sobre todo a los papas (no así Dante). Las interpretaciones eran muy variadas; pero, tanto para la teología carolingia del *Imperium*, como para la papal, la cristiandad, el *Corpus christianum*, regido por el *regnum* y el *sacerdocium*, se identificaba prácticamente con la *civitas Dei*. A la *civitas diaboli* pertenecen los de fuera: herejes, judíos y gentiles. Así, no sólo las misiones, sino también las cruzadas fueron entendidas como dilatación del reino de Dios.

Esta identificación del reino de Dios y de una cristiandad cada vez más secularizada, provocó múltiples reacciones — que a su vez eran también en parte otras formas de identificación —: por parte de los movimientos apocalípticos, sobre los que volveremos luego; por parte de la *mística* que desde Eckhart, pasando por Taulero, Susón y Ruysbroquio hasta la *devotio moderna*, interiorizó radicalmente el reino de Dios y lo identificó con Dios mismo, experimentado en el fondo del alma del individuo; por parte del *humanismo* (por ejemplo, en Erasmo) que interpreta el reino de Dios en sentido moralizante y lo ve ya en su «edad de oro» en la virtud, ciencia y progreso humano, según el ideal de Cristo; reacción, finalmente, de la manera más violenta por parte de los *reformadores* protestantes. Zuinglio acepta la interpretación humanista del reino de Dios, de la que deriva luego, como sucede en muchos anglicanos (Withgift, luego Hooker) una identificación del reino de Dios con la sociedad cristiana (*civitas christiana, christian commonwealth*). Sin embargo, la idea muy compleja de Lutero sobre el reino de Dios recoge en muchos puntos el pensamiento de Agustín. Para Lutero, el reino de Dios es el reino oculto de la fe, realizado por la acción redentora del Señor crucificado en la remisión de los pecados, propagado sólo por la palabra de la predicación. Pero al tiempo ve Lutero el reino de Dios como el gobierno eficaz y espiritual de Dios en el mundo, que, por el señorío de Cristo, se impone en lo oculto. Partiendo de aquí — en actitud defensiva contra los iluministas que apelaban a él — le es posible asegurar con razones teológicas una posición fuerte, a la autoridad secular, lo que llevará finalmente a una amplia estatalización de la Iglesia.

En Calvino, quien entre los reformadores elaboró la más extensa teología del reino de Dios, su concepción del mismo lleva inversamente a una especialización del Estado (¡Ginebra!). La cristocracia tiene que penetrar toda la sociedad humana, a la Iglesia y al Estado. El reino de Dios es el ámbito en que, por medio de Cristo, erige Dios su señorío en la justificación y santificación y lleva a cabo dinámicamente. Sin embargo, como los otros reformadores, tampoco Calvino tomó en serio, en toda su significación, el decisivo carácter escatológico del reino de Dios, que por sí solo excluye radicalmente una identificación no sólo con la Iglesia institucional, sino también con la Iglesia oculta.

La *edad moderna* trajo luego múltiples y contradictorias elaboraciones de la idea del reino de Dios, diferente en la ortodoxia luterana y calvinista, diferente a su vez en el pietismo y la ilustración, y diferente por fin en la escuela católica de Tubinga (J.S. von Drey, J.B. Hirscher). Pero, en conjunto, se inició una tendencia a la moralización, y al inmanentismo (reino de Dios inmanente al mundo) y, finalmente, a la secularización y a la interpretación especulativa de la idea del reino de Dios. Un largo camino y, sin embargo, no inconsecuente llevó así desde Kant, pasando por Fichte, Schelling, Hegel y Schleiermacher — en quienes el «reino de Dios» desempeña papel de suma importancia — a R. Rothe, según el cual Cristo debe ser liberado de la Iglesia a fin de que el reino de Dios se realice en el Estado como la suprema encarnación de la moralidad y religiosidad, y a A. Ritschl, según el cual el reino de Dios consiste en la idea religiosa revelada por Cristo y es el ideal moral del cristiano, el bien supremo y tarea encomendada a la comunidad, es decir, que debe realizarse dentro de los órdenes naturales de la profesión y del estamento, por amor al prójimo, en cuyo caso Estado e Iglesia aparecen como medios para el fin, que es crear el espíritu y la perfección morales.

Así pues, del reino de Dios del Nuevo Testamento y por consecuencia, aunque también como reacción contra el reino de Dios que antes se había identificado con el imperio cristiano y con la Iglesia, vino a resultar finalmente el reino de Dios intramundano y ético, identificado en gran parte con la sociedad cristiana burguesa, del protestantismo cultural, que no sabía ya qué hacer con la expectación escatológica. Fue menester el choque producido por el redescubrimiento (al que habían precedido los deístas ingleses, Reimarus y D.F. Strauss) del carácter estrictamente escatológico y trascendentes de la *basileia* por obra de Johannes Weiss y Albert Schweitzer, y la revolución histórica sufrida por la teología en relación con la primera guerra mundial y la teología dialéctica («teología de la crisis») para ver de nuevo y tomar teológicamente en serio la diástasis entre reino de Dios y sociedad cristiana, reino de Dios e Iglesia.

Partiendo del mensaje neotestamentario, tal como nos lo presenta de nuevo la exégesis actual<sup>49</sup>, es imposible hablar de socie-

49 Cf. bibl. en B 1, 2.

dad cristiana, ni siquiera de Iglesia, como «reino de Dios sobre la tierra», como de «forma temporal del reino de Dios», como «sujeto del reino de Dios». Por el mismo caso, no es tampoco exacto decir — aunque se diga con la mejor intención — que la Iglesia construye el reino de Dios, lo propaga sobre la tierra y trabaja en su realización. La Iglesia no ora precisamente: «Haz que realicemos tu reino», sino: «Venga a nos el tu reino». El carácter escatológico y trascendente del reino de Dios en cuanto reino *de Dios*, nos impide afirmar aquí una identidad o simplemente una continuidad. No hay identidad (Iglesia = reino de Dios), porque el reino de Dios en el sentido del Nuevo Testamento es la *basileia* mundial definitiva y escatológica. Y no hay continuidad (el reino de Dios nace de la Iglesia), porque el reino de Dios no nace de una evolución orgánica, ni de un proceso de madurez y penetración, sino de la nueva intervención de Dios, indeductible y consumadora, a la que corresponde, de lado del hombre, abertura y disposición, obediencia y vigilancia, fe y conversión

En consecuencia, en lugar de la identidad, hay que recalcar la *diferencia* radical que hay entre «Iglesia» y «reino de Dios». Si lo que en el Nuevo Testamento se predica del reino de Dios se aplica a la Iglesia, no se podrá evitar una intolerable glorificación de la misma. Resultaría una *ecclesiologia gloriae*, que convierte a la Iglesia en meta, como si el poder y gloria de Dios no fueran aún esperados, como si todas las promesas se hubieran cumplido ya en la Iglesia, como si la Iglesia, en vez de caminar pudiera descansar, como si no fuera una Iglesia de hombres y de hombres pecadores, como si su palabra, en su bautismo y su eucaristía no anunciaran algo que está aún por venir.

*Ekklesia* es algo esencialmente presente y asumido en el futuro; *basileia* algo que irrumpe desde luego en el presente, pero también algo decididamente futuro. *Ekklesia* es una peregrinación por el intermedio escatológico, algo provisional; *basileia* es finalmente la gloria definitiva al cabo de todo tiempo, algo postrero. *Ekklesia* abarca pecadores y justos, *basileia* es el reino de los justos y de los santos. *Ekklesia* nace de abajo, es organizable con poder terrenal, es producto de un desenvolvimiento, de un progreso, de una dialéctica; en una palabra: es en fin de cuentas obra de hombres; *basileia* irrumpe desde arriba, es obrar indeductible, acontecimiento

incalculable; en una palabra: es en fin de cuentas obra de Dios. Dios es sujeto de este señorío, como señor y padre que obra con libertad y soberanía regia. El reino de Dios es *su* dignidad señorial, su acción de señor, sus dominios.

Lo que se anuncia en tantas parábolas no es la Iglesia, sino el reino de Dios consumado: el árbol que sombrea a la tierra, la buena cosecha, el banquete preparado por Dios, las bodas escatológicas. El fin de la creación no es la Iglesia, sino el reino acabado de Dios: la nueva creación, en que desaparece la distinción entre Iglesia y mundo. Para esta *basileia* cósmica, acabada ya (y para las imágenes correspondientes) — no para la que irrumpe ya en la actualidad — vale el nombre de «reino de Dios», que apunta a algo acabado y concluso.

b) La identificación del reino de Dios con la Iglesia se cambia muy fácilmente en *disociación*. Innúmeras son las especies de utopismo apocalíptico que protesta siempre precisamente contra la Iglesia entendida como «reino de Dios sobre la tierra», en cuanto apela contra ella al futuro juicio y reino de Dios. El reino de Dios no es considerado aquí como oponente de la Iglesia, sino como su adversario; no como contrapolo, sino como enemigo. Por lo demás, no se puede ignorar que, en lo fundamental, los apocalípticos comprendieron mejor que sus adversarios el carácter crítico del reino de Dios, y esto a pesar de sus desviaciones y errores, por cuanto los otros defendieron a menudo con implacable violencia el orden establecido en la Iglesia<sup>50</sup>.

El tema apocalíptico tomado del Nuevo Testamento — unido con frecuencia a la expectación próxima y la especulación en torno al reino milenar del Apocalipsis (quiliasmo — no iba dirigido al principio contra la Iglesia; así en los padres apostólicos (epístola de Bernabé, Ignacio de Antioquía) y en los apologistas (Justino). Pero, con la creciente institucionalización de la Iglesia, creció también la crítica. Ya en el *montanismo* y en *Tertuliano*, se emplea contra ella la idea entusiasta y pneumática, del reino de Dios, y el donatismo y novacianismo ensalzan igualmente el elemento pneumático en la Iglesia. La Iglesia imperial, más y más clericalizada, provocó oposición cada vez más fuerte. Señaladamente en la *alta* y *tarde edad media* — desde los espirituales congregados en torno al abad Joaquín de Fiore que esperaban «la tercera era del Espíritu Santo», hasta

50. Bibl. sobre la evolución histórica en A 1, 2.

Savonarola, fraile dominico ejecutado en vísperas de la reforma protestante —, el ideal de un reino de Dios apocalíptico y quiliasta y, finalmente hasta de clara revolución social, arremetió enérgicamente contra la Iglesia imperial secularizada. Se dibuja una línea que va desde Joaquín de Fiore y los espirituales a los taboritas hussitas y luego hasta los hermanos bohemios y los iluministas de la reforma protestante.

El iluminismo *del tiempo de la reforma* debe considerarse, en este sentido, como continuación del iluminismo medieval, pero recibió de Lutero impulsos totalmente nuevos y decisivos. Si la idea apocalíptica del reino de Dios llevó en unos (Th. Müntzer, M. Hofmann y los baptistas de Münster) a una lucha revolucionaria contra el orden natural, en otros (C. Schwenckfeld, S. Franck) provocó indiferencia mística frente al mundo. De los iluminados protestantes parten luego numerosas líneas hacia las sectas apocalípticas modernas (irvingianos, adventistas, mormones, testigos de Jehová), y también — hecho no menos importante — a las *utopías secularizadas del reino*, en la consumación final socialista (K. Marx, F. Engels y los revolucionarios rusos) y del mesianismo nacionalista (el «Tercer Reich» de Hitler como reino milenario del nacionalsocialismo). Todos estos movimientos eran radicalmente anti-eclesiales. Por otra parte, la naciente *Leben-Jesu-Forschung* (investigación sobre la vida de Jesús) y, señaladamente, el descubrimiento de la fundamental dimensión escatológica de la predicación de Jesús tuvo también una clara orientación anti-ecclesial en algunos deístas ingleses, en Reimarus, en Strauss así como en la «escatología consecuente». Para ésta, la Iglesia sólo podía servir como salida de emergencia y sustitutivo del reino de Dios prometido por Jesús, pero que no llegó. Así se entendió efectivamente la frase de Loisy citada al principio. Pero precisamente la historia del iluminismo, aquí sólo insinuada, pone de manifiesto que el distanciamiento de la Iglesia no acerca sin más al reino de Dios. Por otra parte, la culpa de que nazcan movimientos iluministas — prescindiendo ahora de «circunstancias» personales y locales — debe verse, en buena parte, en el fallo de la Iglesia secularizada ante el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. Una disociación completa entre la Iglesia y el reino de Dios sólo puede evitarse, si la Iglesia no se constituye precisamente a sí misma en reino de Dios, si no hace de las exigencias de Jesús moneda de su bolsillo.

El mensaje de Jesús, tal como hoy lo podemos ver<sup>51</sup>, no permite ni la identificación ni la disociación entre Iglesia y reino de Dios. A partir del Nuevo Testamento — ya lo hemos visto — no es posible considerar a la Iglesia — siempre que ésta vaya en consonancia con la realidad que le compete — como antítesis u oposición al reino de Dios. Esta congregación escatológica de los cre-

51. Cf. bibl. en B 1, 2.

yentes no es componenda, solución de apuro, ni sustitutivo del reino de Dios, en balde esperado. La congregación escatológica de los creyentes y el reino de Dios no se enfrentan hostilmente, pero tampoco se yuxtaponen sin mutua referencia, sino que la Iglesia está ordenada al reino de Dios, referido a él. En lugar de la disociación, hay que recalcar en este enfrentamiento la conexión entre el reino y la Iglesia. La congregación escatológica de los creyentes, reunida por Dios, procede de la predicación del reino de Dios; el reino de Dios es su principio y fundamento. Y ella se encamina hacia la consumación, aún por revelarse, del reino de Dios —el reino de Dios es su fin, su límite y su juicio—. La Iglesia no es el reino de Dios, pero ella lo otea, lo aguarda o, mejor dicho, peregrina hacia él como pueblo caminante y lo predica como su heraldo al mundo.

La Iglesia, en este camino de peregrinación, no está abandonada ni olvidada de Dios. No tiene que andar en tinieblas completas. No es ciertamente el (futuro) reino de Dios, pero está ya bajo el señorío de Dios ahora iniciado. Ciertamente que para ello no ha llegado aún la victoria postrera del reino de Dios, pero goza ya de la victoria definitiva: en Jesús, el Cristo. Ciertamente que aún camina entre sombras de muerte, pero tiene la resurrección no sólo a la vista, sino también ya en su haber, decisivamente: en Jesús el *Kyrios* resucitado. Este *Kyrios* vivo permanece con ella todos los días hasta la consumación del tiempo, hasta que venga el reino de Dios con gloria. Hasta entonces, pues, está la Iglesia bajo el señorío de este *Kyrios*, está bajo el señorío de Cristo que, como ella misma, está aplazado por la verdadera consumación del reino o señorío de Dios. El reino de Cristo al que ya ocultamente está sometido el mundo, se actúa ya en la Iglesia: en la predicación de la palabra, que opera ya el perdón de los pecados, crea al hombre nuevo y anuncia así el acabamiento (perfección) de todas las cosas; en la administración del bautismo, que incorpora ya ahora al hombre, con visible acción simbólica, a la comunidad escatológica, en que es sepultado por la penitencia el hombre viejo y resucitado por la fe el hombre nuevo para pertenecer a la nueva creación; en la celebración de la cena del Señor, que anuncia y representa, hasta que Él venga, para los herederos del reino de Dios el banquete escatológico de salud en la gloria del Padre. A ella, la Iglesia, se le da ya ahora

el Espíritu Santo, siquiera sólo como prenda. En ella opera ya, siquiera constantemente en peligro, la caridad que permanecerá.

Así vive, persevera y peregrina la Iglesia, comunidad de salud escatológica, bajo el señorío de Cristo, que es, a par, el reino de Dios que en Él ha irrumpido en la actualidad. Así, las promesas y fuerzas del reino de Dios por venir operan ya y son perceptibles por Cristo en la Iglesia, que tiene ocultamente parte en el reino de Dios ya comenzado. Así puede llamarse a la Iglesia la comunidad de los pretendientes al reino de Dios; pero mejor no llamarla su «estadio previo». No hay una continuidad para pasar de un estadio a otro, de la Iglesia al definitivo reino de Dios, y la pertenencia a ella no garantiza — en este eón de la tentación y lucha — la pertenencia al definitivo reino de Dios.

La Iglesia no es estadio previo, pero sí *presagio* del definitivo reino de Dios: signo de la realidad del reino de Dios, presente ya en Jesucristo, presagio de la consumación, aún por venir, del mismo. Así, el sentido total de la Iglesia no radica en ella misma, en lo que ella es, sino en aquello a que se encamina. Lo que la Iglesia espera, atestigua y anuncia es el reino de Dios; no es autora ni sujeto del reino de Dios por venir y, no obstante, ya presente, sino que lo proclama y anuncia como su heraldo. El reino lo trae Dios mismo; la Iglesia está de todo en todo a su servicio.

Pero ¿está realmente la Iglesia al servicio del reino de Dios? ¿Hablamos aún de la Iglesia real? ¿Es realmente el servicio de la Iglesia al reino de Dios un hecho, o sólo una teoría, sólo un programa? Servicio al reino de Dios: ésta es en todo caso la *obligación* de la Iglesia, obligación dada para ser impuesta.

### 3. *Al servicio del reino de Dios*

El *kerygma* neotestamentario y señaladamente el sinóptico demuestra que, tras la predicación sobre Jesús como Señor crucificado y resucitado, no se olvidó el mensaje del mismo Jesús. Al predicar a Jesús como el Señor, la Iglesia recoge el mensaje del reino de Dios en forma concentrada, se hace portavoz de Jesús mismo. Acepta las radicales exigencias de Jesús, las propaga y las aplica. Para la primitiva cristiandad, Jesús siguió siendo el predicador del reino

de Dios, el predicador de la acomodación, sin componendas, a la voluntad de Dios. Las mismas exigencias de Dios que Jesús predicara bajo la palabra programática de «reino de Dios», las predica ahora la Iglesia bajo la palabra programática de «Jesús el Señor», precisamente porque este Jesús cumplió hasta lo último ejemplarmente las exigencias del reino de Dios, y así fue levantado a la gloria del Padre. Así pues, la Iglesia no quiere predicar sino lo que predicara Jesús mismo; precisamente por la predicación del señorío de Jesús, quiere continuar genuinamente la predicación de Jesús sobre el reino de Dios. A ella le ha sido dado entender el misterio del reino de Dios (Mc 4,11s). Así, el reino de Dios — cumplido, concretado y personificado en Cristo — sigue siendo también para la Iglesia el horizonte y hasta el centro de la predicación, de que vive la Iglesia misma y que ella aspira a llevar a su vez al mundo.

Sin embargo, si la Iglesia quiere ser heraldo, testigo, anunciadora y embajadora *fidedigna* al servicio del reino de Dios, tiene que decirse, una y otra vez, en primer término a sí misma y no al mundo, a los otros, ese mismo mensaje de Jesús; sobre todo tiene que tomar en serio, por la fe, el mensaje del futuro reino de Dios que irrumpe ya en la actualidad, y someterse una y otra vez de nuevo, por la obediencia, al señorío de Dios ya presente, a la voluntad saludable de Dios, a par misericordiosa y exigente. Todo su crédito — ¿y de qué le vale toda su acción, por activa y enérgica que sea, si no merece crédito? — depende de su fidelidad al mensaje de Jesús. Las cinco perspectivas de la predicación del reino, hecha por Jesús, que ya consideramos al comienzo de este capítulo, se tornan así en imperativos eclesiológicos.

a) *Jesús* predicó el reino de Dios como radicalmente *futuro*, *escatológico* y *definitivo*. Si la *Iglesia*, a imitación de Cristo, predica el reino de Dios como futuro, escatológico y definitivo, entonces como imperativo para ella misma quiere decir esto:

La Iglesia no puede lícitamente hacer de sí misma, en esta hora novísima, el centro de la predicación; partiendo, más bien, del reino de Dios cumplido en Cristo, debe apuntar y remitir al reino de Dios que espera y presentarlo como cumplimiento crítico de su mandato. La Iglesia camina hacia la revelación de la gloria vic-



toriosa de Dios, no sólo a la revelación particular, sino a la universal; no sólo a la transitoria, sino a la definitiva. No puede, pues, constituirse en fin de sí misma, como si pudiera ser ella en algún caso la gloria que resplandece y descansa en sí misma. ¡Como si la decisión del hombre se refiriera primariamente no a Dios y a Jesucristo, sino a la Iglesia! ¡Como si ella fuera el término y acabamiento de la historia universal, lo definitivo absolutamente! ¡Como si *sus* definiciones y decretos — y no la palabra del Señor — hubieran de permanecer eternamente! ¡Como si *sus* instituciones y constituciones — y no el señorío de Dios — hubieran de perdurar más allá de los tiempos! ¡Como si los hombres fueran para la Iglesia, y no la Iglesia para los hombres, y así precisamente para el reino de Dios!

Una Iglesia que olvida en esta hora postrera ser algo transitorio, provisional y de tiempo intermedio, es una Iglesia a la que se pide demasiado, se cansa, se adormece y cae, porque no tiene futuro. Una Iglesia, empero, que piensa siempre no tener su fin en sí misma, sino que lo hallará en el reino de Dios, puede perseverar y resistir, pues sabe que no se le pide demasiado; no necesita producir algo definitivo, ni ofrecer una patria permanente; no debe ser siquiera ser objeto de extrañeza si, en su transitoriedad, es sacudida por las dudas, bloqueada por obstáculos y oprimida por solicitudes. Pero si es lo provisional, puede tener esperanza. A ella se ha prometido que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.

b) *Jesús predicó el reino de Dios como obra del poder de Dios mismo.* Si la Iglesia, a imitación de Cristo, predica el reino de Dios como obra del poder de Dios mismo, entonces como imperativo para ella misma quiere decir esto:

Aun con todo su esfuerzo externo al servicio del reino de Dios, la Iglesia no puede lícitamente, en esta hora novísima, querer crear por sí misma el reino de Dios. Dios lo crea *por* ella. En la acción de Dios, no en la suya propia, debe poner la Iglesia su entera confianza. La Iglesia no ha realizado, ni realizará, el reino de Dios, sólo puede atestiguarlo. ¿Puede la Iglesia en este tiempo de postrimería hacer algo más que orar para que venga el reino de Dios, buscarlo y prepararse intensivamente, a sí misma y al mundo, por la acción y el sufrimiento, para el reino de Dios? ¿Podría ella glori-

ficarse jamás a sí misma y alardear delante de Dios y de los hombres de su propia capacidad de vida y configuración? ¿Podría ella presentar jamás exigencias ante Dios por sus decisiones, prescripciones e ideas, en lugar de defender los títulos de Dios en el mundo? ¿Podría ella jamás desconfiar, por sabihondez eclesiástica, de la gracia de Dios y echarse a la búsqueda de soberanía y grandeza por cuenta propia? ¿Podría imaginar jamás que se da la gracia a sí misma, en vez de sentirse constantemente necesitada de ella? ¿No tiene que recibir siempre la gracia como un niño, sin títulos y confiadamente, con las manos vacías? ¿No tiene que confesarse sierva sin provecho aun después de haber cumplido todo lo que se le ha mandado?

Una Iglesia que se imagina ser ella la que, en esta novísima hora, crea lo decisivo, y que debe, por su propia fuerza y esfuerzo, traer el reino de Dios al mundo, implantarlo y erigirlo, es una Iglesia que desparrama y destruye, porque le falta la fe desinteresada, la fe que confía enteramente en la acción decisiva de Dios. Una Iglesia, empero, que con fe confiada está persuadida de ser Dios quien inaugura, sostiene y domina este tiempo postrero y que Él dará la nueva realidad consumadora del mundo y del hombre, es una Iglesia que recoge y construye, pues a su humilde confianza se le hace obsequio de la fuerza. La Iglesia sabe entonces que, a pesar de todo su esfuerzo, lo decisivo no son a la postre sus teorías ni sus prácticas, y su catálogo de realizaciones y sus brillantes estadísticas no aseguran el advenimiento del reino de Dios; a ella, por ende, ninguna falta de eco puede impedirle seguir gritando, ni fracaso alguno la puede desconsolar. Es más, si ella, por sí misma, tuviera que ganar a fuerza de brazos, la victoria definitiva, tendría que abandonar la lucha. Pero si victoria postrera se le regala de arriba sin trabajo suyo, entonces puede, con fe y confianza, acometer ya ahora lo postrero, pues a ella se le ha prometido que su fe es capaz de trasladar los montes.

c) *Jesús predicó el reino de Dios como un reino puramente religioso.* Si la Iglesia, a imitación de Cristo, predica el reino de Dios como un reino puramente religioso, entonces como imperativo para ella misma quiere decir esto:

La Iglesia no puede presentarse jamás como una teocracia poli-

ticorreligiosa. Lo que la distingue es la diaconía espiritual. En lugar de erigir un imperio de poder a par espiritual y profano, se le ha dado la gracia de ser un ministerio para servir: servicio de Dios como servicio a los hombres y servicio a hombres como servicio de Dios. ¿Cómo podría entonces la Iglesia, en esta novísima hora, acudir a los métodos profanos para apoderarse del poder y mantenerse en él, a la estrategia e intriga política? ¿Cómo habría de irradiar esplendor y pompa mundanal, repartir primeros puestos a derecha e izquierda, y otorgar títulos y distinciones mundanas? ¿Cómo podría amontonar, más allá de lo necesario, bienes de este mundo, dinero y oro? ¿Cómo se podría complicar con los poderes de este mundo, cómo identificarse simplemente con cualquier agrupación mundanal, con un partido político, con una asociación cultural, con un grupo de poder económico y social, cómo comprometerse, sin crítica e incondicionalmente, en favor de un determinado sistema económico, social, cultural, político, filosófico e ideológico? ¿Cómo podría no inquietar una y otra vez, extrañar, estorbar y poner en tela de juicio con su mensaje revolucionario a estos sistemas y poderes mundanos y tener así que experimentar su resistencia y ataque? ¿Cómo podría eludir el sufrimiento, el desprecio, la calumnia y la persecución? ¿Cómo podría querer seguir, en lugar del camino del Calvario, un camino de triunfo? ¿Cómo podría jamás mirar a los de fuera como enemigos que debe odiar y aniquilar y no antes bien como a sus prójimos para abrazarlos con inteligente y abnegado amor?

Una Iglesia que perdiera de vista, en esta hora postrímera, que está al servicio desinteresado de los hombres, de los enemigos y del mundo, perdería su dignidad, su validez, su derecho a la existencia, pues abandonaría la verdadera imitación de Cristo. Una Iglesia, empero, que se da constantemente cuenta de que no es ella, sino el reino de Dios, el que ha de venir «con poder y gloria» halla en su pequeñez su verdadera grandeza; entonces sabe que, precisamente sin despliegue de poder y pompa, es grande, y que sólo muy condicional y limitadamente puede contar con el asentimiento y apoyo de los poderosos de este mundo; entonces sabe que su existencia es una y otra vez ignorada por el mundo, que la desdigna o a lo sumo la tolera; o se lamenta y queja de ella y desea que desaparezca; sabe que su acción es una y otra vez puesta en ridículo,

blanco de sospechas, desaprobada e impedida; pero sabe también que, a pesar de todo, por encima de todos los otros señoríos, para ella es, inasiblemente, el señorío de Dios. Es más, si el poder mundanal de la Iglesia hubiera de ser su fortaleza, tendría que fallar en el mundo. Pero si su fortaleza radica en la cruz de Cristo y en su propia cruz, entonces su flaqueza es su fuerza, y puede continuar sin miedo su camino, consciente de la resurrección que de antemano se le ha garantizado. A ella se le ha prometido que, si pierde su vida, la ganará.

d) *Jesús predicó el reino de Dios como acontecimiento de salud eterna para los pecadores.* Si la Iglesia, a imitación de Cristo, predica el reino de Dios como acontecimiento de salud para los pecadores, entonces como imperativo para ella misma quiere decir esto:

La Iglesia no puede lícitamente, aun con toda su oposición al mundo y a sus poderes, presentarse nunca como institución que amenaza, intimida y anuncia calamidad, como institución de terror. La Iglesia tiene que anunciar al mundo no calamidades, sino la buena nueva (evangelio); no un cartel de amenazas, sino un mensaje de alegría; no una declaración de guerra, sino un mensaje de paz. La Iglesia no está para los piadosos y justos, sino para los pecadores e impíos. Ni tiene por misión juzgar y condenar, sino, dentro de toda la seriedad de su mensaje, la de curar, perdonar y salvar. Y sus conminaciones, tantas veces ineludibles, no son nunca fin en sí, sino que apuntan a la oferta que hace Dios de su gracia. Al fin, a pesar de las muchas pruebas de gracia que recibe y a causa precisamente de estas pruebas, jamás puede ella presentarse como la casta o clase de los puros y santos. En ningún caso puede ella imaginar lo malo, lo no santo e impío solamente fuera de sus muros. Tampoco hay en ella nada que sea perfecto, que no corra riesgo, que no sea frágil, problemático, y no necesite de constante corrección y mejora. La línea divisoria entre mundo y reino de Dios pasa por medio de la Iglesia, por medio del corazón de cada uno de sus miembros.

Una Iglesia que, en esta hora postrera, no quiera enterarse de que está compuesta de hombres pecadores, y está para los pecadores, se torna dura de corazón, farisaica e inmisericorde, y no merece ni la misericordia de Dios ni la confianza de los hombres. A una

Iglesia, empero, que toma en serio la doctrina evangélica de que sólo el reino acabado de Dios separará el trigo de la cizaña y los buenos peces de los malos, se le concede por gracia la santidad y la justicia, que ella no puede procurarse a sí misma. Pareja Iglesia sabe entonces que no tiene por qué representar ante el mundo una función de teatro de alta moralidad, como si en ella todo estuviera cabal y cumplido; esa Iglesia sabe que lleva sus tesoros en vasos muy de barro, sus luces son modestas y trémulas, su fe débil, su conocimiento como entre dos luces y su confesión balbuciente; sabe que no hay un solo pecado y deficiencia que no puede convertirse en seducción y a la que, de una y otra forma, no haya succumbido a alguna vez; sabe que, aun a pesar de todo su alejamiento permanente del pecado, no tiene nunca motivo para alejarse de los pecadores. Es más, si la Iglesia mira desdeñosa y farisaicamente a pecadores y publicanos, no puede entrar justificada al reino de Dios. Si la Iglesia, empero, como comunión de los llamados a la justicia y santidad, se mantiene consciente de su culpa y pecado, entonces puede vivir alegre y confiadamente del perdón; entonces, en el reino de Dios que amanece, sus miembros no santos pueden ser santos, y no tiene ella por qué angustiarse, a pesar de las muchas tentaciones casi irresistibles, y de las faltas y errores que una y otra vez se le cuelan. A ella se le ha hecho la promesa de que quien se humillare será exaltado.

e) *Jesús* exigió para el reino de Dios *la radical decisión del hombre por Dios*. Si la Iglesia, a imitación de Cristo, exige para el reino de Dios una radical decisión por Dios, entonces, como imperativo para ella misma quiere esto decir:

También la Iglesia misma está, en esta hora postrera, ante una opción: Dios y su señorío o mundo y el suyo. Tampoco ella puede dejar que nada la aparte de su decisión radical por Dios. Ella precisamente debe una y otra vez apartarse, por la *metanoia*, del mensaje del mundo y someterse al reino de Dios por venir; partiendo de ahí, podrá dirigirse, por amor, al mundo y a los hombres; no, por ende, en ascético alejamiento del mundo, sino en radical obediencia de amor a la voluntad de Dios en el diario quehacer; no por fuga del mundo, sino por trabajo en la cantera del mundo. La Iglesia no puede escapar a esta radical obediencia a la voluntad de

Dios. ¡Como si lo que se exige en el evangelio fuera sólo para el «mundo malo», y no también para la Iglesia propensa una y otra vez al amundanamiento! ¡Como si la Iglesia pudiera reemplazar la obediencia a la voluntad santa de Dios por la obediencia a sí misma! ¡Como si le fuera lícito presentar sus propias leyes y prescripciones, tradiciones y costumbres de orden litúrgico, dogmático y jurídico como mandamientos de Dios, y ponerlos por encima ni siquiera junto a la voluntad de Dios, tal como se hizo oír en Jesucristo! ¡Como si pudiera ella declarar normas eternas sus fijaciones, condicionadas siempre por el tiempo, y acomodarlas luego a la actualidad siempre nueva por interpretación artificiosa y violenta! ¡Como si le fuera lícito «tragarse», en lo decisivo, «camellos» y «colar» luego, en minuciosa casuística, «mosquitos»! ¡Como si le fuera lícito cargar sobre las espaldas de los hombres el peso de inúmeras leyes y prescripciones, que los hombres no pueden llevar! ¡Como si le fuera lícito exigir, en lugar de una obediencia nacida del corazón por amor de Dios, una obediencia ciega nacida del temor, que no obedece porque conoce y acepta lo que se le exige, sino solamente porque está mandado, y haría otra cosa de no estarlo. ¡Como si para ella se tratara jamás de la legalidad externa y no de la intención interior, de las «tradiciones de los antiguos» y no de los «signos del tiempo», del servicio de los labios y no de la pureza del corazón, de los «mandatos de los hombres» y no de la absoluta e íntegra voluntad de Dios!

La Iglesia que, en esta hora postrera del mundo, olvidara a quién debe obedecer y se arrogara a sí misma el señorío, se hiciera a sí misma soberana y se alzara con el poder, esa Iglesia se echaría cadenas a sí misma y quedaría esclavizada. La Iglesia, empero, que, en medio de sus fallos, anda a la búsqueda del reino de Dios y piensa a quién obedece, por quién se ha decidido y por quién ha de decidirse una y otra vez de nuevo, sin componendas ni reservas, esa Iglesia se hace verdaderamente libre: libre para imitar el servicio de Cristo al mundo, libre para el servicio de Dios en que sirve a los hombres, libre para el servicio de los hombres en que sirve a Dios, libre para la superación del dolor, del pecado y de la muerte por la cruz del Señor resucitado, libre para el universal amor creador, que cambia y remoja al mundo, libre para la inmovible esperanza activa en el venidero reino de Dios de la justicia

plena, de la vida eterna, de la verdadera libertad y de la paz cósmica; esperanza, en fin, en la reconciliación definitiva de la humanidad con Dios y la eliminación de toda impiedad. Es más, si la Iglesia pega su corazón al mundo o a sí misma, hace a los hombres infelices, míseros y esclavos. Mas si pega su corazón al Señor Dios, y sólo a Él, entonces, por la gracia de Dios, hace de los esclavos libres, de los tristes alegres, de los pobres ricos, de los míseros fuertes y de los desamorados amantes. A ella le ha sido prometido que, si se está preparada y se mantiene pronta, Dios mismo lo renovará todo para ser todo en todas las cosas.

¿Será menester insistir una vez más, para terminar, que la Iglesia sólo puede cumplir su misión, indescriptiblemente grande, si, cada mañana nuevamente, pide la gracia de llevarla a cabo? Lo que ella no es por naturaleza, se le puede conceder por gracia: «Venga tu reino» (Mt 6,10). Y, como añaden algunos testimonios textuales: «Porque tuyo es el reino y el poder y la gloria por los siglos. Amén» (Mt 6,13). O, como transmite la *Didakhe*, el más antiguo oracional de la Iglesia:

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia,  
para librarla de todo mal  
y hacerla perfecta en tu amor,  
y reúnela de los cuatro vientos,  
santificada,  
con el reino tuyo, que le has preparado.  
Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos (10,5).

Así, Jesús ha de venir siempre de nuevo a la Iglesia con su mensaje y con la fuerza de su espíritu. No para «estorbarle», a no ser que piense, con el Gran Inquisidor, que sin Él y su mensaje se las arreglaría mejor. No, Jesús ha de venir para despertar a la que, una y otra vez cansada y perezosa, quiere echarse a dormir; peregrina, tantas veces no sabe seguir adelante; para fortalecer a la que tantas veces desfallecería entre dificultades, obstáculos y ataques; para reanimar a la que, en tantos lugares y en tantos miembros, está en trance de muerte; a fin de salvar para el reino de Dios a la que tantas veces, ante la tierra prometida, quisiera volverse atrás. No, la Iglesia no puede decir: «¿Por qué vienes a estorbarnos?», sino: «Señor, date prisa a ayudarnos.»

¿Tiene la Iglesia un futuro, un futuro en el mundo moderno? Así preguntábamos al principio. La respuesta fundamental está dada: Si la Iglesia cree, predica y vive con activa persuasión el mensaje de Jesucristo, tiene un futuro aun en el mundo y en la humanidad moderna. Entonces, por encima de lo que pudiera ser mundo moderno, se le da *el futuro*, el único futuro consumado y absoluto: el reino de Dios. Nadie puede prometer ni dar más.

En este capítulo creemos haber aclarado lo que Jesús quiso propiamente, y hasta qué punto y en qué condiciones puede la Iglesia apelar a Jesús. También debe quedar esclarecido que, aun después del acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Jesucristo, le ha sido dado tiempo al mundo en esta hora postrera: tiempo para la predicación del evangelio, tiempo para responder y crear, para convertirse y servir activamente por la caridad. Es el tiempo de la comunidad escatológica y salvadora de los que creen y aman, el tiempo de la Iglesia: un tiempo de gracia aplazado, pero tiempo de gracia realmente dado.

Con ello pensamos haber dicho lo decisivo sobre la esencia de la Iglesia en la forma cambiante, y sobre su misión a pesar de lo deficiente de ella, de lo que pugna con su esencia. ¿Y no sería posible que, por lo menos hasta aquí —y ello sería ya infinito—, la mayor parte de la cristiandad escindida pudiera asentir respecto de las líneas *fundamentales*, de suerte que las diferencias no tuvieran por lo menos por qué ser diferencias divisorias? Todavía quedarían hartas diferencias que nos separan. Sin embargo, cabría pensar que (aun dentro de las innúmeras diferencias teológicas de escuela, que a menudo se cruzan y entrecruzan en las varias confesiones cristianas) un ulterior consenso pudiera extenderse a la estructura fundamental — que ahora hay que explicar — de la comunidad neotestamentaria. ¿Cómo se entiende, pues, a sí misma esta *ekklesia*, esta comunidad escatológica de salud eterna, que, hasta aquí, sólo de manera muy general y por esbozo hemos conocido? ¿Cómo define ella misma más puntualmente su esencia?





C

LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL  
DE LA IGLESIA

1



## I. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS

### 1. *¿Emancipada del judaísmo?*

La comunidad postpascual de los discípulos de Jesús, la comunidad escatológica de salud, la *ekklesia* de Dios, la congregación, comunidad e Iglesia de Dios, ¿no apuntan demasiado alto todos estos y otros atributos? ¿No presenta otro cariz completamente distinto la realidad de esta «Iglesia»? ¿Era esta Iglesia, a juzgar por las apariencias externas y su obrar práctico diario, realmente más que un conventículo de judíos que creían en el Mesías, con determinado credo aparte? ¿Eran algo más que, por ejemplo, los «zelotas», que incitaban a la revolución política, o los fariseos, que propugnaban la reforma moral según la ley, o los esenios, que se marcharon al desierto como la comunidad escogida? ¿Eran, pues, algo más que una especial tendencia religiosa, que profesaba y practicaba una constitución religiosa especial, pero mantenía por lo demás la vinculación con el pueblo judío? <sup>1</sup>.

---

1. Cf. las secciones correspondientes de las historias del primitivo cristianismo (v. también los autores citados al comienzo de B 11, 3), en los léxicos bíblicos y teológicos, de las teologías del Nuevo Testamento (part. Bultmann) y de los comentarios a los Hechos de los apóstoles (part. los más recientes de F.F. Bruce, E. Haenchen, B. Reicke, G. Stählin, A. Wikenhauser, C.S.C. Williams); resultados de las investigaciones por E. GRÄSSER, en «Theologische Rundschau» 26 (1960) 93-167. Como novísimas exposiciones de la era apostólica y postapostólica con buena bibliografía, son importantes, de lado protestante: L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*.

Los mismos Hechos de los apóstoles que en muchos casos idealizan (véase las cartas de san Pablo) y deben emplearse con cautela como fuente histórica — indirectamente nos informa también la tradición sinóptica, que refleja de modo vario circunstancias de la comunidad — dejan claramente traslucir que, aun después de pentecostés, la comunidad de discípulos de Jesús aparecía como un partido religioso dentro de la comunidad del pueblo judío: como la «secta o partido» (ἀἵρεσις) de los nazi (Act 24,5; cf. 24,14; 28,22). Es decir, una especie de sinagoga aparte, como las había entonces, o una especial agrupación doctrinal.

¿No se separaban los discípulos de Jesús menos que, por ejemplo, los esenios? ¿No tenían sus reuniones en el recinto del templo (Act 2,46)? ¿No mantenían, según todas las apariencias, los usos de los sacrificios judíos (cf. Mt 5,23s) y pagaban el tributo al templo (cf. Mt 17, 24-27)? ¿No se sometían a la jurisprudencia sinagoga (cf. Mc 13,9; Mt 10,17)? ¿No mantenían — a pesar de la distancia crítica y la relativa libertad de su maestro frente a las prescripciones rituales de la ley — fundamentalmente la ley del Antiguo Testamento (cf. Mt 5, 17-19)? ¿No era ésta en principio, obligatoria para todos los miembros de la comunidad y su observancia condición para tener parte en la salud eterna? Sin esta adhesión a la ley, ¿hubieran seguido siendo los discípulos de Jesús en absoluto el pueblo escogido de los últimos tiempos, que ellos querían representar? Incluso según se desprende de los Hechos de los apóstoles ¿no está claro que en primer lugar se dedicaron a la evangelización de los gentiles? Por de pronto ¿no se exigió expresamente de los gentiles, según el testimonio concorde de los Hechos y de las cartas paulinas, la circuncisión y, por ende, el seguimiento de la ley (aparte eventuales excepciones, como la de Cornelio: Act 10)? ¿Se hubiera llegado siquiera, sin esa exigencia, a ciertas disputas: probablemente ya con los judeocristianos helenistas de la diáspora en Jerusalén, que mantenían una actitud crítica frente a la piedad judía tradi-

---

*Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. por K.D. Schmidt y E. Wolf, I (Gotinga 1962); de lado católico: K. BAUS, *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia* I (Herder, Barcelona 1966); *Historia de la Iglesia*, ed. por L.J. ROGIER, R. AUBERT y M.D. KNOWLES, t. I: Desde la fundación de la Iglesia hasta Gregorio Magno, por J. DANIELOU y H.-I. MARROU (Einsiedeln-Colonia 1963). Sobre la eclesiología neotestamentaria, bibl. citada en A I, 3 y B II, 3; sobre la evolución histórica de la eclesiología, en A I, 2.

cional (cf. Act 6-7), luego con las comunidades helenísticas (sobre todo Antioquía) y singularmente con Pablo y Bernabé que se resistían a imponer a los gentiles la circuncisión y la ley? ¿No continuaron siendo de este modo los primeros discípulos de Jesús plena y enteramente miembros del pueblo de Israel, que siguieron haciendo su vida dentro de la práctica de la religión y la ley judaicas?

¡Los discípulos de Jesús se entienden a sí mismos como el *verdadero* Israel! Pero ¿no lo hacen también los fariseos, los saduceos, zelotas y esenios? Fue necesario evidentemente cierto tiempo y múltiples experiencias históricas hasta que los discípulos de Jesús se sintieran no sólo como el verdadero, sino a la vez como el *nuevo* Israel. La base, empero, para que así se entendieran y sintieran estaba ya dada, y era la fe, fundada en su personal experiencia de Cristo resucitado, de que con la muerte y resurrección de Jesús se había dado el acontecimiento de salud escatológica, absolutamente decisivo. La comunidad de los creyentes en Cristo había pasado ya, a diferencia de todos los otros «partidos», por lo decisivo; para ella se habían cumplido las promesas del Antiguo Testamento, se le había dado el Espíritu escatológico, y la esperanza, fundada en la venida del Mesías, de una pronta consumación del reino de Dios. Ellos eran ya el verdadero Israel, siquiera externamente apenas se distinguieran del antiguo. Partiendo de este decisivo acontecimiento de salud ya cumplido, podían seguir siendo miembros del pueblo de Israel, podían celebrar su culto, aceptar su historia y compartir sus esperanzas — y todo esto, sin embargo, entendido, partiendo de Jesucristo, de modo fundamentalmente distinto y nuevo. Podían mantener las formas judías, y darles, sin embargo, partiendo de Jesucristo, contenido completamente nuevo, lo que luego, tarde o temprano, haría saltar en pedazos a muchas de ellas.

Así, el auténtico nuevo Israel se había hecho ya realidad dentro del antiguo; externamente apenas distinto, pero internamente ya otro, esperaba a par en la *metanoia* y en la fe de *todo* el pueblo de las promesas. Mas precisamente porque esta esperanza no se cumplió respecto de todo Israel, el nuevo Israel apareció delimitado cada vez más claramente, aun en lo externo, como pueblo nuevo. Dentro de su unión con la totalidad del pueblo, en la comunidad madre había ya formas propias de extraordinaria capacidad evolutiva.

1. El *bautismo* de la conversión, y purificación de los pecados

para entrar en el reino de Dios, administrado en nombre de Jesucristo. Es desde el principio el título para ser admitido en la nueva comunidad (cf. Act 2,38.41; 8,12.16.36.38; 9,18; 10,48, etc.; cf. 1Cor 12,13; Gal 3,27; Rom 6,1-11). De este modo se vio ya claro que la comunidad de los últimos tiempos no quería ser sólo un movimiento indefinido o pura comunidad de sentimientos, sino comunidad de forma histórica: Iglesia. El bautismo separa ya formalmente del pueblo judío, y adquirirá importancia fundamental, cuando, más adelante, no tenga ya que precederle la circuncisión, como rito de iniciación.

2. La *oración en común* de la comunidad o de grupos particulares en las casas privadas (Act 2,46; 12,12): podían rezar el padrenuestro, podrían comentar las Sagradas Escrituras, recordar las palabras de Jesús y considerar su historia a la luz del Nuevo Testamento. Todo esto tenía que producir un efecto de separación. Pero sobre todo la invocación del Señor resucitado como «nuestro Señor» (*Maranatha*: 1Cor 16,22) significaba fundamentalmente una nueva comunidad de culto con un objeto nuevo del mismo, que, tarde o temprano, tenía que desprenderse del judaísmo. Esta liturgia de la palabra, que recibía estímulos del culto sinagoga, se hizo independiente en el momento en que los discípulos de Jesús fueron excluidos del culto de la sinagoga.

3. La *comida común* escatológica de la comunidad. Esta comida — probablemente unida al sencillo culto de la oración — fue celebrada siguiendo la comunión de mesa con Jesús y su última cena (cf. la tradición sinóptica y 1Cor 11,20-29): una alegre comida de recuerdo y expectación, seguramente aquella «fracción del pan» con «júbilo» escatológico de que hablan los Hechos (2,42.46). También esta comida común, en conexión consciente con la última cena de Jesús — no puede demostrarse una comida común sin esta conexión — significaba una separación de la totalidad del pueblo incrédulo. Como comida de recuerdo del Señor ausente y de expectación de su pronto advenimiento glorioso, mantiene constantemente viva la conciencia de pertenecer al pueblo de Dios de los últimos tiempos y de estar llamados a entrar a formar parte del reino de Dios. Si la comida pascual judía — la última cena de Jesús fue con toda probabilidad una comida pascual — había de ser abandonada en lo futuro por los cristianos venidos de la gentilidad, siempre

permaneció sin embargo esta comida escatológica de la comunidad que Pablo, profundizando en su sentido, entendió luego como «cena del Señor».

4. La propia *dirección o gobierno de la comunidad*. Éste fue ejercido primeramente — siempre con la cooperación de la comunidad — por los doce, representantes del Israel escatológico de las doce tribus, entre los cuales, según la tradición sinóptica, paulina y joánica, Pedro ocupaba una posición dominante. Sin embargo, junto a él, pronto tuvieron autoridad importante el zebedeo Juan y Santiago, hermano del Señor; los tres son llamados por Pablo «columnas» (cf. Gal 1,18s; 2,9). Una vez que Pedro abandonó Jerusalén, fue Santiago la autoridad en Jerusalén. (Act 12,17; 21,18). Ya tempranamente, siguiendo modelos judíos, hubo un colegio de ancianos (Act 11,30; 15; 21,18). En conexión con Pedro, los discípulos y la comunidad, hallamos el poder «de atar y desatar» (Mt 16,18s; 18,15-18; Ioh 20,22s). Ya una ordenación poco desarrollada y rudimentaria de la comunidad, tenía que llevar prácticamente a una separación de la comunidad escatológica respecto de la totalidad del pueblo. Sin embargo, las tareas del gobierno de la comunidad crecían en la misma proporción en que la naciente Iglesia se veía abandonada a su suerte y se dilataba más allá del ámbito cultural judío.

5. La comunidad viviente de amor. La *koinonia* (Act 2,42) unía a los miembros en una fraternal comunión de vida, que se mostraba en la mutua ayuda, en el sufrimiento común y, en parte, también en la comunidad de bienes (Act 2,45; 4,32-36). De forma enteramente nueva habrá de acreditarse en el momento en que sea preciso mantenerla entre Jerusalén y las iglesias de la gentilidad.

Las formas eclesíásticas se habían desarrollado en la comunidad primitiva sólo en mínima proporción; ya la esperanza en la consumación del reino de Dios y en el advenimiento del Señor aguardado para fecha próxima, no dejaba que se estructurara como «instituto de salud». La acción de la comunidad de salud escatológica se limitaba al pueblo judío. Pero ¿había de quedarse ahí? ¿Y qué hubiera sido de ella, de no haber roto este marco? ¡No tenía que convertirse en una secta judía! Como acabamos de ver, la naciente Iglesia estaba bien preparada para el *proceso de desprendimiento*. Y éste fue muy pronto provocado por la formación de un cristia-

nismo de la gentilidad, libre de la ley, y consumado tras unas décadas por la destrucción de Jerusalén y el cese del culto en el templo.

1. La formación de un *crístianismo de la gentilidad, libre de la ley*. Salido de la evangelización de los helenistas judeocristianos huidos de Jerusalén, en parte por causa de la persecución (cf. Act 8, 4; 11,19-21), consiguió, gracias a los tenaces esfuerzos de Pablo y Bernabé, el reconocimiento por parte de la comunidad primitiva en el «concilio de Jerusalén» (Gal 2,1-10; Act 15; 21,25). Así pues, estos cristianos de la gentilidad no se habían sometido a la circuncisión ni obligádose a la ley mosaica. No se hicieron judíos, si bien mantuvieron el Antiguo Testamento, en una interpretación muy diversa en el curso de la evolución (Pablo, carta de Bernabé, carta primera de Clemente, Justino).

A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Jesús no se dejó influir nunca en su conducta entera y señaladamente en su escatología, por ideas de odio ni venganza contra los gentiles (ni los samaritanos). En principio, no los excluyó nunca de la salud eterna; todo lo contrario. Sin embargo, aparte de excepciones que confirman la regla, Jesús circunscribió estrictamente su actividad y la de sus discípulos a Israel durante su vida pública. Históricamente no puede demostrarse que manifestara intención de que el evangelio se predicara también misionalmente a los gentiles. Las palabras que a esto se refieren son todas discutidas. La conducta de la comunidad primitiva apenas se permite suponer recibiera un mandato misional universal. En los comienzos de la evangelización de los gentiles, jamás se apela, ni aun según los Hechos de los apóstoles, a las palabras de Jesús. La actual versión (postpasual) de un mandato misional habrá sido formulada posiblemente partiendo de la evangelización, ya iniciada, de los gentiles.

Sin embargo, no debe pasarse por alto que Jesús esperó para la consumación escatológica un nuevo pueblo de Dios (*¿peregrinación escatológica de los pueblos al monte Sión?*), que no se fundaría ya en la descendencia humana de Abraham. Su mensaje era, objetivamente, de todo punto universal: Para la salud eterna, que es obra sólo de Dios, Jesús no exigía la descendencia de Abraham, ni la confirmación por Moisés, sino la fe, la *metanoia* y el cumplimiento, por amor, de la voluntad de Dios. Dios tiene derechos absolutos sobre el hombre; el hombre no tiene derechos que exhibir ante



Dios, ni por razón de su descendencia, ni por sus prestaciones legales. La división entre pueblo de Dios y parentesco de sangre había sido asentada ya aquí y había de tener graves consecuencias para el repudio del mensaje por la masa del pueblo israelítico.

Sin embargo, la comunidad escatológica misma tenía que darse cuenta, a través de nuevas experiencias históricas y de graves conflictos, de las implicaciones y consecuencias concretas de este universalismo del mensaje de Jesús. La misión de los gentiles no era aquí el problema central; a los gentiles los misionaban también los fariseos. La cuestión era la forma de admitir a los gentiles: si después de tener lugar la circuncisión y la aceptación de la ley mosaica o no. La comunidad siguió ligada al antiguo pueblo de Dios por la confesión de Jesús, Mesías crucificado y resucitado, Mesías de aquel pueblo; pero por esa misma confesión quedaba puesto ya para ella el fundamento de su diferencia con relación al pueblo incrédulo. La distinción efectiva se cumplió el día en que los gentiles fueron admitidos en la Iglesia sin la circuncisión ni la obligación de la ley, es decir, sin dar el rodeo por el judaísmo. Sin embargo, sólo Pablo aclaró teológicamente que, por la muerte y resurrección de Jesucristo, había sido eliminada la ley como camino de salud eterna, y que sólo importaba ya la fe en Cristo Jesús. Ya antes de Pablo se había comenzado en las iglesias helenísticas a desarrollar el evangelio de Jerusalén sobre Jesús, el Mesías prometido a Israel — evangelio que no atentaba contra la validez de la ley mosaica — en un evangelio para judíos y gentiles, sin abandonar por ello la vinculación al Antiguo Testamento. Sin embargo, sólo Pablo, fundándose en una revelación de Cristo, como enérgicamente atestigua él mismo, dio, en definitiva, forma al evangelio para judíos y gentiles, y de esta forma trazó las líneas fundamentales de las iglesias de la gentilidad, exentas de la ley. Las iglesias exentas de la ley — a pesar de la posición y contrapropaganda de los «zelotas» judeocristianos, o sea los judaizantes (Gal) — se pusieron a la cabeza después de tiempo relativamente corto, primero espiritualmente y pronto también numéricamente.

2. *La destrucción de Jerusalén y el cese del culto del templo.* La situación había cambiado con rapidez. La primitiva comunidad era puramente judeocristiana (aunque en parte también helenística). Luego se formaron fuera de Jerusalén iglesias mixtas. Poco a poco

se va dejando al margen el judeocristianismo, y predomina más y más el cristianismo de la gentilidad. El proceso de desprendimiento concluyó prácticamente con la catástrofe de la guerra judaica los años 66-70. Por la destrucción del templo, perdió el judaísmo, a par de la autonomía administrativa reonocida hasta entonces por los romanos, su centro de culto. El tributo del templo fue convertido por los romanos en contribución para el Júpiter Capitolino de Roma.

También para la naciente cristiandad dejó de ser prácticamente Jerusalén el centro de la Iglesia. Los cristianos de Palestina no tomaron parte en el levantamiento contra los romanos. Perseguidos como traidores, huyeron a la Jordania oriental y propagaron en la zona fronteriza sirio-árabe la fe cristiana. Sólo una parte de ellos volvió a Palestina a la terminación de la guerra, pero esta Iglesia diezmada no pudo ya imponerse como Iglesia madre para los cristianos de la gentilidad, como centro de la Iglesia universal. La dirección pasó de Jerusalén a Roma. Ya en la persecución neroniana del año 64 era la Iglesia, aun para el público general, una comunión religiosa distinta del judaísmo. Desde la destrucción de Jerusalén el año 70, el judeocristianismo no contaba ya prácticamente. A partir de entonces, la historia de la Iglesia es de hecho, solamente la historia de una Iglesia pagano-cristiana. El último acto de la tragedia — después de la sublevación de la diáspora judaica, sobre todo en Mesopotamia y Egipto en los años 116-117, en que sufrió dura merma el poderío económico, político y espiritual del judaísmo helenístico — consistió en el levantamiento judío en la madre patria bajo Bar-Kochba, los años 132-135; Jerusalén — ¡la ciudad santa de Israel! — es reconstruida como ciudad puramente helenística, y recibe el nombre de *Aelia Capitolina*. A los judíos (y también a los judeocristianos, igualmente circuncidados) se les prohíbe pisar la ciudad y sus contornos. La circuncisión se veda bajo pena de muerte. Sólo en el aniversario de la destrucción se concede, desde el siglo III, a los peregrinos judíos el acceso al muro occidental del templo (el muro de las lamentaciones).

De este modo, en dramática historia, la Iglesia de judíos vino a ser Iglesia de judíos y gentiles y, finalmente, sólo Iglesia de gentiles. Al mismo tiempo, el judaísmo que rechazó a Jesús, se mostró hostil a la naciente Iglesia. A los muchos ataques, la Iglesia responde por de pronto con oraciones. Sin embargo, fuera del ámbito

siriopalestino, ya hacia el año 80, se abandona la evangelización de los judíos. Los judíos, por su lado, expulsaron a los cristianos de su comunidad nacional; acaso ya en el siglo II haya sido introducida en la principal oración rabínica (*šemone 'Esre*), rezada diariamente, la maldición de «los herejes y nazareos».

En esta dramática historia, Israel y la Iglesia separaron completamente su vida; pero quieran que no, sépanlo o no, están encadenados uno a otro. ¿Cómo ha de ser de otro modo, si la Iglesia pretende ser el nuevo Israel, el verdadero pueblo de Dios?

## 2. Del antiguo pueblo de Dios al nuevo

El nuevo Israel, el nuevo pueblo de Dios estaba ya fundado como tal, cuando aún no se designaba así. Estuvo fundado desde el momento en que los discípulos de Jesús comenzaron a predicar no sólo el propio mensaje de Jesús, sino a Él mismo como cumplimiento del mensaje y a invitar a sus compatriotas a que se adhirieran a él, sin abandonar a Israel, sino tomándolo muy en serio, en la *kehal Yahveh* escatológica, en la verdadera comunidad de salud eterna de los últimos tiempos. Pero, cuando la mayoría del pueblo dijo que no al mensaje de la comunidad de los discípulos, fue a la larga inevitable que la Iglesia se designara como lo que realmente era: la verdadera y nueva «*ekklesia* de Dios», el verdadero y nuevo «Israel», el verdadero y nuevo «pueblo de Dios». Al ponerse a sí misma la comunidad de los discípulos el nombre honorífico veterotestamentario de «*ekklesia* de Dios», refería también en el fondo a sí misma los nombres honoríficos, objetivamente permutables en gran parte, de «Israel» y «pueblo de Dios».

a) *Israel*<sup>2</sup> significa sin duda, originariamente, «Dios reina», y es el nombre de la alianza o confederación de las doce tribus. De ahí se trasladó probablemente al antepasado Jacob, cuando el pueblo

---

2. Cf. las historias de Israel (A. Alt, M.A. Beek, J. Bright, E.L. Ehrlich, P. Heinisch, G. Ricciotti, C. Schedl y, part., M. Noth), las teologías veterotestamentarias W.E. Albright, O.J. Baab, A.B. Davidson, W. Eichrodt, P. Heinisch, E. Jakob, P. van Imschoot, G.A.F. Knight, L. Kohler, A. Lods, O. Procksch, G. von Rad, H.H. Rowley, E. Sellin, N.H. Snaith, Th.C. Vriezen) y los diccionarios bíblicos y teológicos, part. ThW 111, 356-394 (G. von Rad, K.G. Kuhn, W. Gutbrod); para el Nuevo Testamento, cf. C 1, 1.

se acostumbró a ver su elección prefigurada en los patriarcas. Israel quiere decir al tiempo pertenencia a un pueblo y a una religión. Así, es un nombre sagrado para indicar a los escogidos por Yahveh y unidos para adorarlo. Después de la división del gran reino davídico, el año 932, sólo las tribus del norte formaron el reino de Israel, mientras las del sur se llamaron reino de Judá. Sin embargo, después de la caída del reino del norte y la deportación del año 722, el nombre de Israel pasa al reino del sur que aún se mantiene, y se torna de nuevo designación de todo el pueblo; una denominación que no es ya primariamente política, sino nombre que se da a sí mismo el pueblo escogido, al que, sin embargo, sólo pueden pertenecer, antes y ahora, los miembros por la sangre de este pueblo empírico. Con esta nueva interpretación se ligaba, señaladamente después del exilio, la creciente esperanza en una acción de salud escatológica por parte de Dios, que restauraría el reino israelítico de las doce tribus. Así, «Israel» se interpreta cada vez más en sentido escatológico: mirando a la restauración escatológica del pueblo de Dios.

También en el Nuevo Testamento se usa el nombre de Israel para designar al pueblo de Dios del Antiguo Testamento, siquiera pueda representar una designación corriente del pueblo, sin realce religioso, o también — así en los sinópticos (particularmente Mt y Lc) y en Juan, en los Hechos y en Pablo — se ponga de relieve el carácter específico de este pueblo como pueblo de Dios. En cuanto el nombre de Israel designa al pueblo judío en su calidad de pueblo de Dios, se distingue de la denominación «judío», que, lo mismo en el Nuevo Testamento que en el lenguaje precristiano y gentilicio, no implica absolutamente desde luego nada peyorativo, pero acentúa fuertemente la diferencia. Ninguno de los evangelios deja traslucir que el nombre se traslade al nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia. Sin embargo, en el libro de los Hechos esa ampliación cae dentro de lo posible, pues el nombre de Israel sigue siendo el nombre del pueblo de Dios, para el que «erigirá un reino» (Act 1,6; cf. 28,20), y porque, además, el Israel a quien se hizo la promesa y el Israel en quien se cumple es un solo y mismo pueblo de Dios (cf. 13,23).

También Pablo emplea, por lo general, la palabra en su sentido específicamente religioso para designar al antiguo pueblo de Dios (cf. sobre todo Rom 9-11). Sin embargo, ante la incredulidad de

la mayor parte de su pueblo, se ve ante la dolorosa necesidad de distinguir; para pertenecer de veras al pueblo de Dios no basta pertenecer por la sangre al linaje de Israel (Rom 9,6). Así era obvio para Pablo designar al Israel incrédulo como el «Israel según la carne» (ICor 10,18), sin pasar, no obstante, a la expresión, obvia también para él, de «Israel según el espíritu». Sólo en un pasaje del Nuevo Testamento, siquiera polémicamente como de paso se aplica el nombre de Israel al nuevo pueblo de Dios; sólo éste puede indicarse con la expresión «Israel de Dios» (Gal 6,16).

Dos cosas nos enseña este inventario exegético: El nombre de Israel no le puede ser discutido aun después de Cristo, al antiguo pueblo de Dios, ni quitado y trasladado sin más a la *ekklesia* del Nuevo Testamento. Por otra parte, la *ekklesia* del Nuevo Testamento sigue evidentemente ligada al antiguo pueblo de Dios no sólo en el aspecto exterior e histórico, sino en el interior y actual. De donde se sigue que el empleo del nombre de Israel para designar a la Iglesia, no puede tener nunca el carácter de una cesión en exclusiva, sino, en el mejor de los casos, el de una aplicación por ampliación, pues según la imagen del olivo que emplea san Pablo (Rom 11,17-24), los judíos son los legítimos portadores del nombre, y los gentiles sólo ramas injertadas en el viejo tronco. Esto se ve más claramente si consideramos el uso bíblico del título de «pueblo de Dios».

b) *Pueblo de Dios*<sup>3</sup>. La palabra que corresponde, en el Nuevo Testamento y los Setenta, al hebreo *am* (pueblo) es *λαός*. Mientras la otra palabra hebrea para «pueblo» (*goi* = *ἔθνος*) se aplica en general a los pueblos gentiles, *am* = *λαός* se emplea regularmente para Israel, en la Biblia griega más claramente aún que en la hebraica. A diferencia del griego extrabíblico, *λαός* designa en los Setenta, según su significación fundamental no precisamente al pueblo en el sentido de población, muchedumbre de pueblo o gente, sino

3. Cf. las teologías del Antiguo Testamento y del Nuevo, así como los diccionarios bíblicos y teológicos, part. ThW IV, 29-57 (H. Strathmann, R. Meyer), y la bibliografía indicada en A 1, 1; son part. importantes las monografías de N.A. DAHL, *Das Volk Gottes* (Oslo 1941); A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk* (Gütersloh 1950); F. ASENSIO, *Yahveh y su Pueblo* (Roma 1953); H.J. KRAUS, *Das Volk Gottes im AT* (Zurich 1958); H. WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich-Stuttgart 1960); R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el NT*, Taurus, Madrid 1964; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich 1964); L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Paris 1965).

en el de nación o comunidad popular. Se limita — con excepciones, pero clara e intencionadamente — al pueblo de Israel. ¿Por qué? Para expresar lo más posible, ya en la elección misma del término, la particular dignidad de Israel, que consiste en ser pueblo *de Dios*. La expresión «pueblo de Dios» (λαός θεοῦ) ocurre una y otra vez, y con este tono fundamental se oye también λαός, en su solemne arcaísmo, aun en los casos en que falta el genitivo θεοῦ.

Con la idea de «pueblo de Dios» llegamos al corazón mismo de la fe israelítica. En el fondo, toda la fe israelítica puede cifrarse con sólo decir que Yahveh es el Dios de Israel e Israel el pueblo de Yahveh. Esto vale desde que, por llamamiento gracioso de Dios, Israel fue sacado de Egipto y comenzó a entenderse como unidad cultural y religiosa. Éste es el sentido de la misión de Moisés: «Yo soy Yahveh, que os sacaré de bajo el yugo de los egipcios y os libraré de la esclavitud, y os rescataré con brazo levantado y descargando terribles golpes. Yo os adoptaré por pueblo mío, y seré vuestro Dios» (Ex 6,6s). Éste es también el sentido de la revelación de Dios en el Sinaí: «Si escuchareis mi voz y observareis mi alianza, seréis para mí de entre todos los pueblos mi porción escogida, pues mía es toda la tierra. Y seréis para mí un reino sacerdotal y nación santa» (Ex 19,5s). Éste es también el sentido de la alianza: «Yo os miraré y os multiplicaré y haré crecer y confirmaré con vosotros mi alianza. Fijaré mi morada entre vosotros y no os desechará mi alma. Andaré con vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lev 26,9.11.12).

Yahveh Dios de Israel e Israel pueblo de Dios: he ahí la idea directriz que define los otros escritos del Antiguo Testamento, que el Deuteronomio explica sistemática y teológicamente (particularmente 4; 7,6-12), es cantada en los salmos (por ej., Ps 134) y se varía y aplica de formas varias en la predicación profética. No hay por qué demostrar aquí al por menor algo que atraviesa todo el Antiguo Testamento: Yahveh, el señor de la tierra y de todos los pueblos es el Dios de Israel, el Dios de los hebreos, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los padres, nuestro Dios. Él es el señor, padre, creador, rey y juez de Israel, su ayudador y redentor, su escudo y defensa, su ciudadela y roca. Y, a la inversa, Israel es el pueblo de Yahveh, su pueblo, su propiedad y herencia. Israel no se pertenece a sí mismo, sino que es pueblo peculiar de

Dios, su pueblo escogido y, por ende, santo, perteneciente a Él. El nombre de Yahveh se ha pronunciado sobre Israel. Israel es el siervo y el hijo de Dios. Los israelitas son sus siervos, hijos e hijas. Israel es la viña de Yahveh, su huerto, su rebaño, su esposa. Los israelitas son los escogidos, santos, justos, piadosos, honrados, que conocen, invocan, buscan, temen y aman a Yahveh, que confían en Él y a Él aguardan. Así, Dios y su pueblo están íntimamente unidos, están ligados entre sí por la alianza, que Dios, por su gracia libre y poderosa, celebró con este pueblo pequeño y mísero, débil y pecador; una alianza que es más que un pacto; una alianza que significa una comunión de vida. La causa del pueblo es causa de Dios, y la causa de Dios es causa del pueblo. La victoria y bienandanza del pueblo es honra y gloria de Dios. Dios da al pueblo de su alianza vida y prosperidad. Israel debe al Dios de la alianza gloria y obediencia.

Así pues, la estrecha unión entre Dios y su pueblo no estriba en modo alguno sobre necesidad natural, sino sobre la libre acción de Dios en la historia de su pueblo. Israel lo entendió todo desde el punto de vista de la libre elección, gracia, amor y fidelidad de Dios; Dios actúa, en el amanecer ya de la historia, en la elección de los patriarcas, a quienes fueron hechas las promesas. Él actúa en la liberación de las tribus del dominio egipcio, presupuesto para la génesis del pueblo de Israel, y en la celebración de la alianza y promulgación de la ley sobre el Sinaí, donde se constituye el pueblo de la alianza como tal. Pero actúa también en la ocupación de Canaán, en la fundación de los estados, en la fundación y gobierno de la monarquía, en su presencia benéfica en el templo de Sión. La acción histórica de Dios determina alianza y culto, ley y derecho, guerra y paz. Dios hace del minúsculo Israel centro de la tierra, eje de la historia y fin de la creación, al hacer que su palabra llegue a Israel y que una y otra vez la prediquen sus profetas.

Y, sin embargo, la respuesta de Israel no corresponde ni con mucho a la acción de Dios. La historia de Israel es historia constantemente reiterada de desfallecimiento y traición, de apostasía e infidelidad: una historia de pecado. Y así cae Israel más y más en crisis, que era a par política y religiosa, y culminó en la ruina del estado, que se entendió como castigo y juicio por los pecados del pueblo. Los profetas tuvieron la misión de anunciar al pueblo

infiel el juicio y reprobación de Dios y al vencido y pisoteado Israel la misericordia y nueva elección de Dios.

Para el pueblo que se aparta de Dios, la idea de pueblo de Dios es motivo de amenaza y condenación: «Ponle por nombre (al hijo) "No - mi - pueblo", porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy vuestro Dios» (Os 1,9). Para el pueblo, en cambio, que se convierte a Dios, la idea de pueblo de Dios es motivo de promesa y consuelo: «He aquí que viene el tiempo, dice el Señor, en que yo haré una nueva alianza con la casa de Israel, y con la casa de Judá alianza, no como aquella que contraje con sus padres el día que los cogí por la mano para sacarlos de la tierra de Egipto; alianza que ellos invalidaron, y ejercí sobre ellos mi dominio, dice el Señor. Mas ésta será la alianza que yo haré, dice el Señor, con la casa de Israel, después que llegue aquel tiempo: Imprimiré mi ley en sus entrañas, y la grabaré en sus corazones; y yo seré su Dios, y ellos serán el pueblo mío y no tendrá ya el hombre que hacer de maestro de su prójimo, ni el hermano de su hermano, diciendo: Conoce al Señor. Pues todos me conocerán, desde el más pequeño hasta el más grande, dice el Señor; porque yo perdonaré su iniquidad, y no me acordaré más de su pecado» (Jer 31,31-34).

En la predicación profética se desplazaba cada vez más el acento de la actualidad al futuro, en que se aguarda una nueva acción escatológica de Yahveh. Cuanto mayor se hizo la miseria, tanto mayor fue también la esperanza de un nuevo Israel nuevamente creado por Dios: «Y yo les daré un corazón nuevo, e infundiré un nuevo espíritu en sus entrañas, y les quitaré el corazón que tienen de piedra, y les daré un corazón de carne; para que sigan mis mandamientos y observen mis leyes y las practiquen, con lo cual serán ellos mi pueblo y yo seré su Dios» (Ez 11,19-20; cf. 14,11; 36,28; 37,23; Jer 7,23; 24,7; 30,22; 32,37-40).

Lo que antaño fue exaltado como posesión presente, ahora — tras los múltiples desfallecimientos del pueblo de la alianza — es anhelado como promesa para el porvenir. Israel, pueblo de Dios, se torna idea escatológica: Yahveh será de nuevo Dios de Israel, e Israel será de nuevo pueblo de Dios; Yahveh — los últimos tiempos traen de nuevo un comienzo del tiempo — liberará otra vez, salvará, redimirá y adquirirá a Israel. Se compadecerá de su pueblo y le perdonará sus pecados. Y los israelitas se llamarán «hijos del Dios vivo» (Os 1,10), «sacerdotes del Señor», «siervos de nuestro Dios» (Is 61,6). Serán un pueblo nuevo con corazón nuevo y espí-



ritu nuevo. Sobre todo el pueblo se derramará el espíritu del Señor (Ioel 2,28-32, etc.), y en lugar de la circuncisión de la carne se practicará la circuncisión del corazón (Ier 4,4; 9,24s; cf. Deut 30,6).

La expectación confiada y escatológica hace saltar en pedazos la limitación nacional. Aun sin abandonar la idea del castigo y aniquilación de los gentiles, aparece ahora, a par, y sin que se intente la conciliación, la esperanza de gracia y salvación para ellos: «Regocíjate y alégrate, hija de Sión, porque mira, yo vengo y pondré mi morada en medio de ti, dice el Señor. Y muchas naciones se allegarán aquel día al Señor y serán pueblo suyo; y Él habitará en medio de ti, y tu conocerás que el Señor de los ejércitos me ha enviado a ti» (Zach 2,10s; cf. Is 19,21-25; 25,6s; 42,6; 55,4s; 66, 18-24). La misión del pueblo de Dios consistirá en servir de «mediador de la alianza para el pueblo y de luz para las naciones» (Is 42,6; cf. 49,6). Toda la esperanza escatológica culmina en la espera del Mesías, el rey ungido sobre el pueblo de bendición.

c) Partiendo de aquí — a pesar de todas las falsas interpretaciones nacionalistas, rabínicas y helenísticas del pueblo de Dios en el judaísmo tardío —, ¿no se imponía francamente la aplicación de la idea veterotestamentaria de pueblo de Dios a la comunidad de salud escatológica, que se había congregado por la fe en Jesús Mesías? Esta comunidad tuvo cada vez más clara conciencia de que, por su fe en Jesús Mesías, era el verdadero Israel, el verdadero pueblo de Dios. Y por razón de haber recusado los judíos el mensaje de Jesús, y haberlo aceptado por la fe los gentiles, la comunidad de los discípulos vio cada vez más claramente que ella era al tiempo el *nuevo* Israel, el *nuevo* pueblo de Dios: el nuevo pueblo de Dios del tiempo final. Por esto no vaciló en referir a sí misma el antiguo concepto, denso y central, de pueblo de Dios. El nombre característico de los creyentes en Cristo no es el de «discípulos» (μαθηταί), ni el de «cristianos» (χριστιανοί), que, según los Hechos de los apóstoles, fue dado por vez primera en Antioquía (concretamente por los no cristianos), sino los antiguos títulos o nombres honoríficos de Israel. Y así aparece, en primer término, a par del nombre de *ekklesia*, el de «pueblo de Dios». El concepto de «pueblo de Dios» es el más antiguo y fundamental para delimitar la forma en que se entiende la Iglesia a sí misma. Ante él

pierden en importancia ciertas imágenes, como la de cuerpo de Cristo, templo, etc. Partiendo del concepto de «pueblo de Dios» ha de entenderse la compleja estructura de la Iglesia y en este punto no ha de olvidarse nunca que la conciencia viva de Iglesia es anterior al concepto más o menos teórico de «Iglesia».

En el Nuevo Testamento se emplea el término *λαός* primeramente como en los Setenta: pueblo en el sentido ordinario de nación, y (particularmente en Lc) en el sentido simplemente de población, muchedumbre y gente; pero también en el sentido específico de pueblo de Dios aplicado a Israel en oposición a los pueblos gentiles (*ἔθνη*) (Lc y Ioh, por motivos especiales se apartan, aunque sólo en parte, de esta distinción). También en el Nuevo Testamento tiene esta acepción técnica de *λαός* fundamento religioso: Israel y sólo él fue elegido por Dios, como se dice expresamente en muchos pasajes, para ser «su pueblo», el «pueblo de Dios».

Sin embargo, el Nuevo Testamento va más allá de los Setenta y da un paso de graves consecuencias: *λαός* designa también la comunidad de los discípulos, la Iglesia de Jesucristo. Esto se hace desde luego — cosa que no puede extrañar dada la casi general ausencia del concepto de *ekklesia* — no en los evangelios, pero sí en la restante literatura del Nuevo Testamento. El título no se le quita en ninguna parte a Israel. Pero, junto a Israel aparece otro pueblo de Dios, un pueblo de Dios finalmente — y esto es revolucionario — compuesto de judíos y gentiles. Tras la breve ojeada retrospectiva a la historia de la idea de «pueblo de Dios» en el Antiguo Testamento, cabe barruntar lo enorme que es el que la naciente Iglesia no vacile en aplicarse a sí misma la fórmula fundamental veterotestamentaria. A ella se dice ahora: «Entre ellos habitaré y caminaré, y seré Dios de ellos y ellos serán pueblo mío.» Así Pablo (2Cor 6,16), quien junta las palabras del Sinaí (Lev 26,12) y las palabras del profeta Ezequiel (37,27). Así igualmente el autor de la carta a los Hebreos (8,10-12), quien refiere al pueblo de la nueva alianza Ier 31,31-34. Así, finalmente, Apoc 21,3, en la visión de la nueva Jerusalén, con referencia una vez más a Ez 37,27. La idea de pueblo de Dios se aplica también en otros pasajes directamente a la Iglesia cristiana. Así, en Act 15,4, la palabra de Santiago, que, ya terminológicamente, hubo de sonar a paradoja y escándalo en oídos judíos: «Dios pensó en tomar de entre las gentes

(ἐξ ἔθνῶν) un pueblo (λαός!) para su nombre» (cf. 18,10). Además, la audaz aplicación que hace san Pablo de dos palabras de Oseas (2,23; 1,10), referidas originariamente a Israel, a la Iglesia de judíos y gentiles: «Y como tales nos ha llamado a nosotros, no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles. Así también lo dice en Oseas: “Al que no era mi pueblo, lo llamaré Mi pueblo, y a la que no ha sido amada, le llamaré Mi amada.” “Y en aquel mismo lugar donde se les dijo: Vosotros no sois pueblo mío, allí serán llamados Hijos del Dios vivo”» (Rom 9,24-26). Finalmente, en los escritos tardíos Tit 2,14 («pueblo peculiar») y señaladamente 1Petr 2,9s («pueblo santo», «pueblo peculiar», «pueblo de Dios»).

d) Pero lo que importa no es solamente la palabra λαός aplicada con relativa parquedad a la Iglesia del Nuevo Testamento, sino la *realidad* misma del pueblo de Dios. En el fondo, no sólo a base de los Hechos de los apóstoles, sino también de las cartas paulinas, se podría trazar una teología, que se va dibujando cada vez con mayor claridad, del pueblo de Dios.

¿O es que no se trata del nuevo pueblo de Dios en el escrito más antiguo que se nos ha conservado del Nuevo Testamento, la 1Thess, en que no ocurren «Israel» ni λαός, pero ya en el saludo se da a la comunidad el título honorífico de *ekklesia*, que pertenecía al pueblo de Dios en el Antiguo Testamento (1Thess 1,1; cf. 2Thess, 1,1). ¿Qué otra cosa es la «*ekklesia* de Dios en Jesucristo» aquí (1Thess 2,14), y también posteriormente, sino el pueblo de Dios «congregado en Jesucristo»? ¿No es la «*ekklesia* en Cristo» el cumplimiento de la «*ekklesia* de Dios» del Antiguo Testamento? ¿No estriba lo mismo el antiguo pueblo de Dios que el nuevo en la «elección» de Dios (1Thess 1,4) y no se liga aquí de hecho la idea paulina de elección a la idea de pueblo de Dios? Partiendo de la idea de «pueblo de Dios» se comprende la viva polémica, aquí sólo negativa, contra la sinagoga que no cree en Cristo (1Thess 2,14-16), contra una sinagoga que ha hecho definitiva la pluriforme apostasía del pueblo en el Antiguo Testamento.

Evidentemente, en los días de la fundación de la Iglesia había cosas de más importancia que definir la esencia de la Iglesia que, probablemente, no era tema de la predicación misional propiamente dicha. Sin embargo, por razón de los equívocos y descarríos que aparecían, Pablo se vio forzado a esclarecer la noción de Iglesia, en Gal frente a los judaizantes, y en las dos Cor frente a los entusiastas o exaltados. En las tres cartas, dirigidas a comunidades concretas, es de gran importancia la idea de «pueblo de Dios».

En Gal es tema central la verdadera filiación abrahámica. Aquí ve Pablo la más viva antítesis no entre Iglesia y Antiguo Testamento, sino — apelando al Antiguo Testamento — entre Iglesia y sinagoga, típicamente representada (la antítesis) en Isaac, hijo de la libre, que fue engendrado en virtud de la promesa, y en Ismael, hijo de la esclava, que nació según la carne (Gal 4,21-31). Lo que congrega o mantiene unido al verdadero pueblo de Dios no es la continuidad de la sangre, sino la fidelidad de Dios a su promesa, que se cumplió en Cristo. El judaísmo ve lo decisivo de la filiación abrahámica en la descendencia carnal, Pablo en la justicia ante Dios: en una justicia que se da al hombre, como se dio a Abraham, padre del pueblo de Dios, por razón de la fe, y no por las obras de la ley (3,1-7). Lo decisivo para pertenecer al pueblo de Dios no es la circuncisión, sino la fe. Por la fe pueden tener acceso al nuevo pueblo de Dios, al Israel de la promesa, hasta los gentiles, sin tener que someterse a la ley judaica. Por eso le fue prometido a Abraham, padre de los creyentes, que en él serían bendecidos todos los pueblos gentiles (3,8s). Así, el «Israel de Dios» no es la comunidad de la ley (3,15-4,7), sino la comunidad de la fe (6,16). Precisamente por su Iglesia liberada de la ley, debe caminar en el espíritu.

También en las dos cartas a los corintios desempeña su papel la idea de «pueblo de Dios». El «Israel según la carne» (1Cor 10,8) se pone como ejemplo de escarmiento ante los ojos del nuevo pueblo de Dios — del pueblo de Dios según el espíritu, debiera completarse en cuanto al sentido. Como el antiguo pueblo de Dios, también el nuevo puede apartarse de Dios y ser entregado al juicio (10,1-13). Por eso, no se niega la continuidad entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios, sino que más bien se realza. Lo que fue dado al pueblo de la antigua alianza en sombras y figuras, en «pre-figura», se le da a la Iglesia en su verdadera realidad. Como los israelitas en el desierto, por peregrinar bajo la nube y haber atravesado el mar, fueron bautizados en Moisés y vinieron a ser pueblo de Dios, y como fueron alimentados y sostenidos por la comida espiritual del maná y la bebida espiritual del agua, así los cristianos han venido a ser por el bautismo en Jesucristo pueblo de Dios y son sostenidos por la comida espiritual de la cena del Señor. O, como Pablo explica en 2Cor 3: Como el pueblo de la antigua alianza recibió la revelación transitoria de Dios, así el de la nueva la permanente y definitiva. Y, sin embargo, la Iglesia de la nueva alianza no es una Iglesia de perfectos, como se imaginaban muchos entusiastas corintios. A los gálatas sobre todo tuvo que hacerles comprender Pablo que, aun sin la ley, eran verdaderos hijos de Abraham y pertenecían al verdadero pueblo de Dios; a los corintios, a la inversa, que podían aún caer y, como Israel en el desierto, ser juzgados y condenados. Y es que no tenían aún la resurrección para respaldarlos y debían, por ende, guardar y demostrar su fe viviendo según el espíritu. De ahí las admoniciones de Pablo respecto del culto divino, de las reuniones en torno a la palabra (1Cor 14) y en la cena del Señor (1Cor 11,17-34). De ahí también la exhor-

tación a una vida espiritual (contra la idolatría, la impureza, bandos, etc.); exhortaciones que no se dirigen tanto al individuo, cuanto a la comunidad. Todo esto se basa en el indicativo, que tiene por consecuencia el imperativo: Sois pueblo de Dios (2Cor 6,16); vivid, pues, como pueblo de Dios (6,17), para que seáis pueblo de Dios (6,18).

Lo mismo que se expresa en Gal y 1-2 Cor lo desarrolla Pablo más extensa y positivamente en Rom: ¿Cómo se han entre sí el Israel histórico y la Iglesia de judíos y gentiles? Sobre ello hay que volver. Notemos aquí sólo brevemente que la idea de «pueblo de Dios» en el Nuevo Testamento no se olvida tampoco después de Pablo. En ninguna parte se expone con imágenes tan impresionantes como en la carta a los hebreos<sup>4</sup>. En realidad, se puede decir que la idea de «pueblo de Dios» es la nota dominante de esta carta. Por medio de imágenes tipológicas tomadas del Antiguo Testamento, se habla en «exégesis alejandrina» al «pueblo de Dios» del Nuevo Testamento (4,9; cf. 2,17; 11,25; 13,12). La idea de «pueblo de Dios» es trasladada a la Iglesia, alegando la nueva alianza, no simplemente contra la antigua (que se entiende del futuro), sino contra la antigua alianza de la sinagoga, mal entendida, es decir, conservada y absolutizada y cerrada al nuevo futuro.

El Israel que peregrina por el desierto es la figura y contrafigura tipológica del pueblo de la nueva alianza (cf. particularmente Hebr 3, 7-4,13): Como a aquél, también a éste se le dirigió la «palabra» de la revelación (4,12s), no para que descansa en esta «posesión», sino que, provocado por ella, se ponga, con obediencia y fe, en camino. Como aquél, tampoco éste goza en modo alguno de seguridad, sino que debe andar su camino a través de la tentación, la prueba y el pecado, amenazado de cansancio, debilidad en la fe y desesperanza. Como a aquél, también a éste se le ha hecho una promesa, que le asegura la entrada en el descanso después de las fatigas de un largo camino, después de dar buen recaudo de sí en la fe, en la constancia y perseverancia, en la firme confianza e inquebrantable certidumbre a través de la lucha, el dolor y la muerte.

Y, sin embargo, la diferencia entre tipo y antitipo es grande y

4. Junto a los nuevos comentarios (part. J. Héring, O. Kuss, O. Michel, C. Spicq, H. Strathmann), cf. las monografías citadas obre C I, 1 b. Sobre la idea de pueblo de Dios en Hebr: E KASEMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (Gottinga '1961); F.J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1955).

decisiva: La «palabra» de la revelación que vino al pueblo de la nueva alianza, no es ya palabra transitoria, sino la última y definitiva. Por eso, el riesgo y amenaza no puede sobrevenir nunca de la misma manera al nuevo pueblo de Dios; aun con todas sus flaquezas, tiene, como tal, segura la salud eterna. La promesa (cumplida ya en parte, pero decisivamente aún por acabarse de cumplir), que se ha hecho al pueblo de Dios, es la promesa escatológica que no puede ya revocarse, está garantizada por una alianza mejor de Dios con este pueblo y asegura así una peregrinación confiada.

Así, la antigua alianza, sombra y parábola de la venidera, es a par confirmada, anulada y sobrepujada. Todo esto depende de la acción escatológica y salvífica de Dios, que hubo lugar en Jesucristo, guía y consumidor de la fe de su pueblo. Él es el «autor de la salud», que, como hijo, lleva a muchos hijos a la gloria y, como hermano, a muchos «hermanos» (2,1-18). Él es el «hijo» que no sólo administra fielmente, como Moisés, la casa (comunidad de Dios), sino que la posee como algo adquirido por sí mismo (3,1-6). Él es el nuevo Moisés, que lleva al nuevo pueblo de Dios a la tierra prometida y al descanso sabático (3,7-4,11). Él es, sobre todo, el verdadero sumo sacerdote de la nueva alianza que, de una vez para siempre, entró por el sacrificio de sí mismo en el santuario celeste, abrió también el acceso a su pueblo e intercede continuamente por los suyos (4,14-5,10; 7,1-10,18). Así están unidos el autor de la salud y sus hermanos, el hijo y los hijos, el mediador y el pueblo de la alianza, el sumo sacerdote impecable y el pueblo pecador.

Así pues, el individuo no está solo y aislado. Ha sido incorporado a la comunión del «pueblo de Dios» (4,9) como «partícipe de Cristo» (3,14). Sólo en esta comunión, que se entiende también esencialmente como comunión de culto, se da la revelación, hay para el individuo fe, vida y marcha hacia adelante. El individuo no debe apartarse de este pueblo de Dios caminante, pues de lo contrario se descarría y se queda definitivamente atrás en el desierto de este mundo. Y precisamente en este mundo no tiene el pueblo de Dios ciudad permanente, sino que busca la venidera ciudad de Dios. Pues son solamente huéspedes y forasteros sobre la tierra, una gran nube de testigos, buscan todos a una la patria celeste, mejor e inamisible (cap. 11): «el monte Sión, la ciudad de Dios vivo, la Jerusalén celestial» (12,18-22).

La carta a los Hebreos presenta en grandioso cuadro al pueblo de Dios, pueblo peregrinante tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Junto a él palidecen las alusiones a la idea de «pueblo de Dios» que hallamos en los Hechos de los apóstoles, en las cartas pastorales y aun en la carta de Santiago. Citemos aquí, para remate, sólo un pasaje que, en su concentración, ha venido a ser *locus classicus* de la teología del pueblo de Dios. Los grandes predicados honoríficos de Israel en el Antiguo Testamento (señaladamente de Ex 19,6; Is 43,20; Os 2,33; ¡ya no Os 1,9!) se acumulan aquí y se aplican casi con exceso a la Iglesia de los gentiles: «Vosotros, empero, sois linaje escogido, regio sacerdocio, nación santa, pueblo de adquisición, para anunciar los grandes hechos del que, de las tinieblas, os ha llamado a su luz admirable. Los que fuisteis un día “no pueblo”, mas ahora sois pueblo de Dios; los que no fuisteis objeto de misericordia y ahora habéis alcanzado misericordia» (1Petr 2,9-10).

No se puede expresar más claramente la aplicación de la idea de «pueblo de Dios» a la Iglesia neotestamentaria y hasta a la Iglesia precisamente de los gentiles. La separación del viejo Israel aparece aquí — casi con demasiada claridad — acabada. Todo el Antiguo Testamento se aplica en futuro, en todos sus enunciados positivos, a la Iglesia. La Iglesia se siente ahora con toda claridad, en el fondo sin pensar demasiado en el viejo Israel sobreviviente (¿reprobado?), como el nuevo pueblo de Dios escatológico en que han tenido cumplimiento todas las promesas de Dios al antiguo Israel. Así, ella es el verdadero Israel de Dios (Gal 6,16; Rom 9,6), la verdadera semilla de Abraham (Gal 3,29; cf. Rom 9,7), la verdadera circuncisión (Phil 3,3), el verdadero templo (1Cor 3,16). Todavía tendremos que considerar la relación del nuevo pueblo de Dios con el viejo Israel. Pero, antes hay que preguntar: ¿Qué alcance tiene para la Iglesia de hoy, el que también ella quiera entenderse como nuevo pueblo de Dios? <sup>5</sup>.

---

5. Junto a la bibl citada para A 11, 2, cf., part.: A. VONIER, *The People of God* (Londres 1937); M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940); *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens* (Heidelberg 1950); J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich 1954); H. ASMUSSEN H. GROSS, I. BACKES y otros, *Die Kirche - Volk Gottes* (Stuttgart 1961); F.B. NORRIS, *God's Own People* (Baltimore 1962).

### 3. *La Iglesia, pueblo de Dios hoy*

a) Todos los creyentes son pueblo de Dios: luego queda excluida una *clericalización* de la Iglesia.

Si la Iglesia se entiende como pueblo de Dios, es patente que la Iglesia no consistirá jamás sólo en una clase o casta determinada, sólo en una autoridad o una camarilla de dirigentes dentro de la congregación de los creyentes. Iglesia será siempre y dondequiera *todo* el pueblo de Dios, *toda* la *ekklesia*, *toda* la comunidad de los creyentes. Todos son linaje escogido, real sacerdocio, pueblo santo. Todos los miembros de este pueblo de Dios han sido llamados por Dios, justificados por Cristo y santificados por el Espíritu Santo. En esto son todos iguales en la Iglesia, y todos los miembros de este pueblo de Dios son invitados por el mensaje de Jesucristo a la fe, a la obediencia y a la entrega total al amor. También en esto son todos iguales en la Iglesia. Esta igualdad fundamental es mucho más importante que todas las diferencias que hay también en el pueblo de Dios y que en modo alguno deben negarse.

Si la Iglesia es realmente pueblo de Dios, es imposible distinguir entre la «Iglesia» y los «laicos», como si precisamente los laicos no fueran en pleno sentido *laos*. Ésta sería la *errónea comprensión clericarista* de la Iglesia. La Iglesia se identifica luego directa o indirectamente con el clero, aunque sin duda no tanto respecto de los deberes, cuanto respecto de los derechos y privilegios. Ahora bien ¿no es chocante que la palabra *λαός* se use tan a menudo en el sentido de pueblo de Dios para significar la comunidad cristiana, y falte en cambio absolutamente en el Nuevo Testamento la palabra *λαϊκός*, «lego» (que es la forma popular de laico) en el sentido pagano de «masa sin instrucción», o en el sentido judío de «hombre que no es sacerdote ni levita»? ¿Cómo iba a poderse emplear, pues, eclesiológicamente, si en el Nuevo Testamento no sólo a un grupo, sino a todos se llama «escogidos», «santos», «discípulos», «hermanos» y todos tienen un solo señor y un solo maestro! La palabra *λαός* no establece en el Nuevo Testamento — como tampoco en el Antiguo Testamento — una distinción, dentro de la comunidad, entre sacerdotes (clérigos) y pueblo (laicos), sino que



expresa más bien la unión o nexo de todos dentro de una única comunidad popular. Y partiendo de ahí indica una distinción hacia *afuera*: la separación de (todo) el pueblo de Dios del «no pueblo», del «mundo», del resto de los «gentiles». Sólo a partir del siglo III se comprueba una distinción entre «clérigos» y «laicos».

Cierto que también dentro del pueblo de Dios del Nuevo Testamento hay diferencias sobre las que volveremos luego: distintos carismas, distintos ministerios, tareas y funciones. Pero, por importantes que sean parejas diferencias, no se caracterizan con las palabras *λαός* o *λαϊκός* y son de orden secundario frente a la igualdad fundamental. Uno puede tener este o el otro cargo o encargo; lo decisivo para él si es acepto ante Dios, para quien no hay acepción de personas ni sabe de privilegios de sangre, raza, estado ni oficio; lo decisivo es si verdaderamente cree, obedece, espera y ama. Lo importante no es que uno tenga en la Iglesia un cargo y qué cargo tenga, sino sencilla y lisamente si también en su cargo es un «fiel cristiano», es decir, si cree, obedece, ama y espera.

He aquí que llegan días, dice el Señor, en que haré un nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. Pondré mi ley en sus entrañas y la escribiré en sus corazones, y seré Dios para ellos, y ellos serán para mí pueblo... *Todos*, desde el pequeño al mayor, me conocerán, afirma el Señor (Jer 31,31-34). Pacto nuevo que estableció Cristo, a saber: el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1Cor 11,25). Así congregó un pueblo de judíos y gentiles, que se condensara en unidad no según la carne, sino el Espíritu, y constituyera un nuevo pueblo de Dios. Pues los que creen en Cristo, renacidos de germen no corruptible, sino incorruptible, por la palabra de Dios vivo (cf. 1Petr 1,23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (cf. Ioh 3,5-6), son hechos por fin linaje escogido, *sacerdocio real*, nación santa, pueblo de adquisición... que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios (1Petr 2,9-10). Este pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación (Rom 4,25), y habiendo conseguido un nombre que está sobre todo nombre, reina ahora gloriosamente en los cielos. Este pueblo está sellado con la *dignidad y libertad de los hijos de Dios*, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el mandato del amor, como el mismo Cristo nos amó (cf. Ioh 13,34) (CE 9; cf. 10s; 39s).

b) Todos son pueblos de Dios por el *llamamiento divino*: luego, queda excluida una exclusivización de la Iglesia.

Si la Iglesia se entiende como pueblo de Dios, se ve claro que

no puede ser simplemente una libre asociación de individuos con las mismas ideas religiosas. La Iglesia es algo real siempre y en todas partes en razón de la libre elección y el llamamiento antecedente de Dios, que quiere la salvación de todos los hombres. No hay Iglesia sin la libre gracia y amor de Dios. Lo que resultaba de modo general del concepto de Iglesia, se concreta aquí partiendo de la historia de la antigua y nueva alianza. El llamamiento de Dios responde a su iniciativa decisiva para la salud eterna del hombre. Así se ve claro por la historia de los llamamientos en la antigua alianza: la vocación de los profetas tal como la cuentan con poderosas imágenes los profetas mismos (Isaías, Jeremías, Ezequiel), o más concisamente otros (Oseas, Amós), y también la vocación de otros hombres de Dios, tal como se nos relata sobre los patriarcas (señaladamente Abraham), Moisés, Gedeón, Sansón, Samuel y los reyes Saúl, David, Salomón Jeroboán, Jehú. En todos estos llamamientos no se trata realmente de un privilegio, de una distinción personal, sino de que Dios echa mano de ese hombre para servicio de su pueblo. El pueblo mismo, efectivamente, es desde Abraham, Isaac y Jacob (¡Israel!), desde Moisés y la liberación de Egipto, el pueblo llamado. Y lo propio acaece también en la nueva alianza: las vocaciones de discípulos particulares que se nos cuentan en anécdotas más o menos breves o largas, son llamamientos para servir realmente al pueblo de Dios *escatológico*, al pueblo de Dios que, en su totalidad es también un pueblo llamado. En su totalidad es un «linaje escogido» (1Petr 2,9). El pueblo total de Dios consta así de «quienes han alcanzado misericordia» (1Petr 2,10), de los «llamados de Jesucristo», de los «santos llamados» (Rom 1,6s; 1Cor 1,2): «escogidos en Cristo antes de la constitución del mundo para que seamos santos y sin tacha en su presencia» (Eph 1,4). Y Dios es libre en su elección. Él llama también justamente a lo que el mundo mira como débil y necio, para que nadie se gloríe delante de Él (1Cor 1,25-31). Así también, precisamente la vocación de los gentiles — como la misma de Pablo (cf. Act 9,1-31; 18,10) — es obra libre de Dios (cf. Act 15,14; Rom 9-11). Así, el pueblo entero es llamado al servicio a Dios — para alabarlo, dar testimonio de él y glorificarlo — y para el servicio a los hombres por amor. Partiendo de este llamamiento debe entenderse toda la vida del pueblo de Dios, y señaladamente la alianza, la antigua

lo mismo que la nueva: Dios y su pueblo no concluyen *entre sí* una alianza en pie de igualdad; no, *Dios* concluye una alianza con el pueblo; la alianza, como todo el llamamiento, es gracia y don de Dios al pueblo.

Si la Iglesia es realmente pueblo de Dios, es imposible ver el punto de partida de la Iglesia en el individuo, en el fiel cristiano particular. Esto sería la *errónea comprensión exclusivista*. Después se reduce la Iglesia a mero aglomerado de individuos piadosos. Pero la verdad es que el mensaje cristiano se mostró siempre superior con relación a otras religiones orientales de redención, por cuanto no se ordenaba solamente a la salvación espiritual del individuo, a redimir al alma individual, del pecado, del dolor y de la muerte. En el mensaje cristiano se trata esencialmente de la salud de todo el pueblo, de la comunidad a que el individuo está incorporado. No en balde aparece, en el ámbito del llamamiento del cristiano, el signo exterior, que es el bautismo, para significar la vocación y perdón del hombre y su admisión en la comunidad del pueblo de Dios (cf. Eph 4,1-5). Comoquiera que el llamamiento de Dios antecede a toda acción y aun a la fe del individuo y se dirige a todo el pueblo, el individuo no está nunca solo, sino dentro de la Iglesia, y las iglesias particulares están a su vez dentro de la Iglesia única. Así, el comienzo de la Iglesia no es el individuo piadoso, sino Dios. ¿Y cómo había de lograr el hombre piadoso abandonado a sí mismo que su piedad fuera parte para que de unos hombres pecadores aislados se formara el pueblo de Dios? ¿Y cómo podría una muchedumbre atomizada de individuos piadosos ser patria y hogar para el desamparado y aislado individuo de hoy?

Cierto que la Iglesia consta de individuos; pero sólo puede ser entendida a partir del individuo en cuanto el individuo es también y precisamente entendido, desde Dios, como miembro de la Iglesia. No se hace ni es miembro de la Iglesia el individuo como tal, sino el individuo llamado a la Iglesia, que es esencialmente más que la suma de los individuos, más también que el resultado de un instinto religioso de asociación. Así se explica que pudieran unirse para formar la Iglesia grupos tan dispares que en lo demás se enfrentaban en muchos puntos entre sí: judíos y gentiles, libres y esclavos, varones y mujeres. Dios mismo congrega a su pueblo en torno suyo, de todo pueblo y estamento, de toda ciudad y aldea.

Dios mismo tiene la iniciativa. En este sentido se puede hablar de la Iglesia como de una «fundación» (o creación), o como de una «institución» (siquiera la palabra esté lastrada de institucionalismo). Con ello se expresa que la Iglesia no estriba simplemente en la voluntad común o en «espíritu común» de sus miembros. Sobre el «qué» y el «cómo» de la Iglesia actúa la decisión previa de la voluntad de Dios que los determina, y la Iglesia sigue dependiendo totalmente de esta voluntad, a diferencia de una fundación humana, en que el fundador desaparece con el tiempo. De ahí que la Iglesia no sea nunca simplemente «una institución», sino siempre «la institución (creación) de Dios».

En todo tiempo ciertamente y en todo pueblo, es acepto a Dios quienquiera lo tema y obra justicia (cf. Act 10,35); plugo a Dios, sin embargo, santificar y salvar a *los hombres no individualmente*, sin vinculación mutua alguna, sino *constituirlos en pueblo* que de verdad lo conociera y santamente le sirviera. Escogió, pues, la gente israelítica para pueblo suyo, con él celebró una *alianza* y lo fue instruyendo gradualmente. Y lo hizo en cuanto se manifestó a sí mismo y el designio de su voluntad en la historia de este pueblo y lo santificó para sí. Mas todo esto aconteció como preparación y figura de aquella alianza, nueva y perfecta, que se celebraría en Cristo, y de la revelación más plena que se daría por medio del mismo Verbo de Dios hecho carne (CE 9).

c) Todos son pueblo de Dios por su libre *decisión humana*: luego queda excluida una hipóstasis (o sea una hipostasiación) de la Iglesia.

Si la Iglesia se entiende como pueblo de Dios, es evidente que no puede ser entendida nunca como una superesencia que flota por encima del hombre concreto y su decisión. La Iglesia se funda siempre y dondequiera en el libre asentimiento humano. La Iglesia es, cierto, creación de Dios; pero no es nunca Iglesia sin hombres. Como no es posible la Iglesia sino a base del llamamiento y elección misericordiosa y amorosa de Dios, así tampoco la hay — a par y en dependencia de ello — sino a base de la respuesta y asentimiento por la fe y obediencia del hombre. Como no hay pueblo *de Dios* sin la libre gracia y amor de Dios, así tampoco lo hay sin la libre fe y obediencia del hombre llamado; una fe y obediencia que deben actuarse constantemente. Este pueblo que Dios congrega en la Iglesia, no es un rebaño sin voluntad.

Lo que resultaba ya en general del concepto de *ekklesia*, se podría concretar también aquí a la luz de la historia de la antigua y nueva alianza. Las historias de vocaciones en el Antiguo Testamento, a que hemos aducido ya (patriarcas, Moisés y el pueblo en Egipto y en el desierto, reyes y profetas) y las del Nuevo Testamento (María y los discípulos) nos relatan la gracia prepotente de la palabra dicha; pero nos demuestran, a par, la necesidad del «sí» del hombre llamado. El *fiat* de María, el «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38), se espera de todo el que «ha hallado gracia delante de Dios» (1,30). Sin el *fiat* de María, sin el *fiat* de discípulos y discípulas, no hay Iglesia. Los hombres son llamados y tienen que responder. Son escogidos y tienen que decir que sí, tienen que decir «amén» a la llamada que Dios les dirige, y «decir amén», según la forma fundamental hebraica no significa otra cosa que «creer», «confiar». Así se mostró Abraham, según Rom 4, en el Antiguo Testamento, como «padre de los creyentes», y María en el Nuevo Testamento, según Lc 1, como la «bienaventurada que creyó»: doble ejemplo que no se entiende en el sentido de un hacer autónomo y por propia cuenta, sino en el de una respuesta desinteresada y humilde a la palabra de Dios, de un recibir la gracia con manos vacías, pero abiertas; ambos creyentes son así, por su fe, figura de la Iglesia como *congregatio fidelium*. No se pertenece, pues, a la Iglesia simplemente por nacimiento, por descendencia, por tradición, sin la fe personal. Tampoco el bautismo — ni siquiera el de los niños — debiera entenderse nunca así, como si por él pudiera el hombre eludir la decisión personal de la fe. Al contrario, el bautismo es siempre signo visible, no sólo de la gracia de Dios, sino de la fe del hombre (*sacramentum fidei*): un signo de la fe, que el hombre debe ratificar al mismo tiempo o por lo menos, en el bautismo de los niños, posteriormente.

Si la Iglesia es realmente pueblo de Dios, es imposible mirarla como una hipóstasis cuasi-divina entre Dios y los hombres. Sería la errónea comprensión hispostasiante. Se entendería la Iglesia como separada de los hombres que la forman, y objetivada: una *Ecclesia quod substantiam*, una institución suprapersonal e interpuesta entre Dios y el hombre. Indudablemente, la Iglesia como comunidad es esencialmente más que la suma de los individuos; pero es siempre, a pesar de ello, la comunidad de los creyentes, que Dios ha congregado para formar su pueblo. Sin este pueblo de creyentes, la Iglesia

no es nada. La Iglesia no es Dios, ni Cristo, ni el Espíritu; la Iglesia somos *nosotros*. Sin nosotros, fuera de nosotros, por encima de nosotros, la Iglesia carece de realidad. Existe siempre el peligro de atribuir realidad en sí a distinciones, de suyo rectas, de nuestro pensamiento, y separar lo que en realidad no puede separarse. Así cuando se distingue, de suyo rectamente, entre «estructura» y «vida» de la Iglesia, pero luego se entiende por «estructura» solamente la fe, los sacramentos y los ministerios, y se objetivan esos depósitos espirituales, y por «vida» la comunidad de los creyentes. Como si pudiera haber fe, sacramentos y ministerios ni nada «institucional» sin los hombres, antes o por encima de los hombres. Todo eso sólo existe en realidad en la congregación de los creyentes, que son la Iglesia. Precisamente esta congregación de los creyentes, que se identifica con el nuevo pueblo de Dios, constituye la *estructura fundamental* de la Iglesia.

Ahora bien, a todos los elegidos, los conoció de antemano el Padre antes de todos los siglos y los predestinó a que se conformaran a la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29). Mas a los *creyentes* en Cristo, determinó reunirlos en la santa Iglesia (CE 2). La congregación de los que miran con fe a Jesús como autor de la salud eterna y principio de la unidad y de la paz, la convocó Dios y constituyó como Iglesia, a fin de que sea para todos y cada uno sacramento visible de esta salutífera unidad (CE 9).

d) El pueblo de Dios formado por todos los creyentes es un pueblo *histórico*: no hay lugar para una *idealización* de la Iglesia.

Si la Iglesia se entiende realmente a sí misma como pueblo de Dios, resulta que no será una magnitud estática y suprahistórica, que existe, intacta, por encima de los espacios terrenos y de los tiempos cósmicos. La Iglesia es siempre y dondequiera un pueblo vivo, congregado de entre los pueblos de este mundo y que camina en medio y a lo largo de los tiempos. Con esto nos limitamos en el fondo a precisar lo que se ha tratado en el párrafo precedente. La Iglesia está esencialmente de camino, de viaje y peregrinación. Si se afincara en un lugar, si no mirara constantemente hacia nuevos horizontes, si no se pusiera continuamente en marcha, faltaría a su misión. Como pueblo de Dios caminante, la Iglesia se muestra siempre como magnitud histórica. Recoge la historia del pueblo

de la antigua alianza, la prosigue y la cumple y calma en una nueva alianza. Y, a par, a través de un tiempo de múltiple inacabamiento, camina hacia un acabamiento definitivo, a que Dios mismo la conduce. Así, la Iglesia está esencialmente entre los tiempos: Iglesia en transición y, por ende, no una Iglesia de angustia o miedo, sino de expectación y esperanza; una Iglesia que va en busca de la consumación del mundo por Dios.

Si la Iglesia es realmente pueblo de Dios, es imposible verla como una magnitud sustraída a todo lo terreno, a todo error y a todo pecado. Esto sería la *errónea comprensión idealista* de la Iglesia. La Iglesia real de la historia toma aquí el aspecto falaz de un ideal irreal y utópico, nimbado de una falsa aureola. Es una Iglesia ideal, sin defecto ni falta alguna, que no sabe de error ni de pecado, ni necesita, por tanto, de penitencia ni conversión. Es el ser perfecto mismo. Pero este ser perfecto mismo, sin pecado ni error, solamente lo es Dios, y nadie más que Dios. La Iglesia ideal no existe al menos en la vida empírica de este mundo, como, con dolor nuestro, hemos de comprobar continuamente. Mas tampoco existe según testimonio de la *Sagrada Escritura*. *Ésta sólo conoce a la Iglesia como el pueblo de Dios*, que una y otra vez muestra ser pecador y necesita constantemente de perdón. Caminando perpetuamente por entre las tinieblas del desfallecimiento y descarrío, la Iglesia tiene que acudir perpetuamente a la misericordia y gracia de Dios. Perpetuamente expuesta a la tentación y a la prueba, tiene perpetuamente motivo de humildad y *metanoía*. *Ecclesia semper reformanda* es no sólo un lema, un santo y seña para tiempos especialmente difíciles, sino la exigencia diaria de Dios a su pueblo, que está de camino y debe esforzarse continuamente por una mayor fidelidad. No en balde ocurre tan frecuentemente en los textos litúrgicos el *populus tuus* en contexto con la penitencia. El pueblo de Dios tiene que demostrar que lo es. Aunque como totalidad tiene la promesa, la apostasía o caída es siempre posible. El pueblo de Dios congregado en la Iglesia, no coincide siquiera con la congregación de los elegidos en el reino de Dios consumado. También la Iglesia está sometida al juicio de Dios. Así, una y otra vez se le recuerda que, en su peregrinar hacia el descanso final, ha de «reconfortar las manos remisas y las rodillas flojas» (Hebr), abstenerse en «tierra extraña» de las concupiscencias de la carne (1Petr), cumplir la voluntad de Dios

en medio de un «mundo» que pasa con sus «concupiscencias» (Ioh), hacer la «guerra» a los «poderes» demónicos de este mundo (Eph) y «convertirse» de las malas obras (Apoc). Así, el camino del pueblo de Dios no es fácil; pero su lucha y sus fatigas, su perseverancia y confianza tienen la promesa de la victoria segura.

Pero mientras Cristo, santo, inocente y sin mácula (Hebr 7,26), no conoció el pecado (2Cor 5,21), sino que solamente vino a expiar los pecados del pueblo (cf. Hebr 2,17), la Iglesia, al acoger en su propio seno a los pecadores, es *santa y está, a par, necesitada siempre de purificación*, y busca continuamente la *penitencia y renovación*. Entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios «la Iglesia prosigue su peregrinación» (Agustín) y anuncia la cruz y la muerte del Señor hasta que venga (cf. 1Cor 11,26). Es, sin embargo, fortalecida por la virtud del Señor resucitado, para vencer con paciencia y caridad sus aflicciones y dificultades, exteriores e interiores, y revelar en el mundo, entre sombras, pero fielmente, el misterio de Cristo hasta que, al fin, se revele a plena luz (CE 8).

Pero ¿no hablamos con demasiada naturalidad *del* pueblo de Dios, de la *Iglesia* como pueblo de Dios? ¿E Israel y los judíos? ¿Hemos olvidado a Israel? No hemos olvidado a los judíos, sí a Israel, y no al antiguo Israel precristiano, sino al Israel que persistió y sobrevivió.

#### 4. La Iglesia y los judíos

a) *El lastre del pasado*<sup>6</sup>. Durante largos siglos ha vivido la Iglesia prácticamente de espaldas a Israel. «Judíos», una *quantité né-*

6. La literatura judaico-cristiana es inmensa. Buenas bibl. se hallan en «Freiburger Rundbrief» serie 12 (1959-60) 101-106 (Separata) y de A.L. RUEFF en *Israel und die Kirche* (Zurich 1961) 85-93. Deben mentarse las series especiales (Judaica, Studia Delitzschiana, Studia Judaica) y Periodika («Freiburger Rundbrief», «Der Zeuge», «The Bridge», «The Hebrew Christian», «Cahiers sioniens»). Particularmente importantes son las dos obras colectivas: *The Christian Approach to the Jew. Addresses delivered at the Pre-Evanston Conference at Lake Geneva, Wisconsin* (Nueva York 1954); *Juden-Christen-Deutsche*, ed. por H.J. SCHULTZ (Stuttgart-Olten-Friburgo 1961), con importantes contribuciones sobre la evolución histórica (O. Brachfeld, F. Heer, H.J. Kraus, R. Pfisterer), sobre la relación fundamental entre cristianos y judíos (H.U. von Balthasar, H. Gollwitzer, A. Rosenberg, E. Rosenstock-Huessy), sobre las cuestiones teológicas fundamentales (F.X. Arnold, S. Ben-Chorin, G. Ebeling, E. Käsemann, O. Michel, K. Rahner, K. Schubert, F. Stier, P. Tillich, C. Westermann, P. Winter, H.W. Wolff, W. Zimmerli) y sobre el modo de entenderse a sí mismo el judaísmo (H.G. Adler, M. Buber, H. Bergmann); finalmente, *Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde*, ed. por D. GOLDSCHMIDT y H.J. KRAUS (Stuttgart 1962). Trabajos más recientes sobre la problemática: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*



*gligeable*, numérica y estimativamente. Para Pablo, la relación Iglesia-Israel era aún un problema central; para la época posterior pasó pronto a ser un problema marginal. ¿Fue la ruina de la metrópoli judía, Jerusalén, y la desaparición casi completa, ligada con ella, del judeocristianismo, lo que hizo que el problema pasara a último término para la naciente Iglesia? Que el pueblo judío siguiera existiendo, era un hecho ante el que ni los padres de la Iglesia podían cerrar los ojos; pero de ese hecho se ocupan cada vez más con espíritu antijudío. Indudablemente, a este proceso contribuyeron esencialmente las tendencias y medidas hostiles de la sinagoga. Así, la hostilidad contra los judíos — que hasta finales del siglo último no se llamó inexactamente «antisemitismo», pues también los árabes son semitas — se funda ya en los primeros siglos cristianos. A la verdad, esta hostilidad contra los judíos no está determinada, como en la época moderna, por la «raza», sino por la distinta forma de entender la revelación. Sólo en la Iglesia imperial constantiniana

part. 11/2 § 34 (Zurich-Zollikon 1942), 111/3 (1950) 238-256, IV/3 (1959) 1005-007; CH. JOURNET, *Destinées d'Israël* (París 1944); H. SCHMIDT, *Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland* (Stuttgart 1947); J.M. OESTERREICHER, *The Apostolate to the Jews* (Nueva York 1948); J. JOCZ, *The Jewish People and Jesus Christ* (Londres 1949); *A Theology of Election. Israel and the Church* (Londres 1958); P. DÉMANN, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible* (París 1952); G. DIX, *Jew and Greek* (Londres 1953); W. MAURER, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte* (Stuttgart 1953); L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jahrhundert* (Gütersloh 1954); G. HEDENQUIST y otros, *The Church and the Jewish People* (Londres-Edimburgo 1954); F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël* (París 1955); E. STERLING, *Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus* (Munich 1956); H.U. VON BALTHASAR, *Einsame Zweisprache. M. Buber und das Christentum* (Colonia-Olten 1958); H. GOLLWITZER, *Israel - und wir* (Berlín 1958); G. JASPER, *Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus* (Hamburgo 1958); F.W. FOERSTER, *Die jüdische Frage* (Friburgo de Brisgovia 1959); W. SULZBACH, *Die zwei Wurzeln und Formen des Judentums* (Stuttgart 1959); E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959); M. BARTH, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser* (Munich 1959); K. KUPISCH, *Das Volk der Geschichte* (Berlín 1960); H. DIEM, *Das Rätsel des Antisemitismus* (Munich 1960); D. JUDANT, *Les deux Israël* (París 1960); *Israel und die Kirche. Eine Studie im Auftrag der General synode der Niederländischen Reformierten Kirche* (Zurich 1961; original hol.: *Israël en de Kerk*, La Haya 1959); W. MARSCH-K. THIEME (ed.), *Christen und Juden* (Maguncia 1961); G. DELLINGER, *Die Juden im Catechismus Romanus* (Munich 1963); G. BAUM, *Die Juden und das Evangelium* (Einsiedeln 1963); W. SEIFERTH, *Synagoge und Kirche im Mittelalter* (Munich 1964); card. AUG. BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Friburgo de Brisgovia 1966). Cf. también los numerosos manuales y trabajos sobre la historia del judaísmo y las obras de los autores judíos, que se han hecho especialmente beneméritos en la interpretación de lo judío (L. Baeck, S. Ben-Chorin, M. Buber, H. Cohen, E.L. Ehrlich, A. Gilbert, J. Klausner, F. Rosenzweig, H.J. Schoeps, P. Winter); finalmente, los artículos de los léxicos sobre judaísmo y judeocristianismo. Bibliografía para Rom 9-11, v. infra. El resto de la bibliografía véase en C I, 2.

fue recogido, con signo «cristiano», el antijudaísmo pagano y precristiano y agudizado aún posteriormente en la edad media.

Hubo ya también — por razón particularmente del no conformismo político y religioso de los judíos — un antijudaísmo precristiano de origen pagano. Aun cuando hasta entrado el siglo III se hacían los mismos reproches a los cristianos, la enemistad entre éstos y los judíos fue creciendo más y más. Diversos factores que se interferían desempeñaron en este punto un papel: 1) el alejamiento, por parte de la Iglesia, de sus raíces veterotestamentarias, que iba aneja con la helenización del mensaje cristiano; 2) la reclamación exclusiva del Antiguo Testamento por parte de una Iglesia, que no estimaba ya el Antiguo Testamento en sí mismo, sino que, apoyándose en la exégesis tipológica y alegórica, lo aprovechaba casi exclusivamente como profecía de la religión cristiana; 3) la culpa por la crucifixión de Jesús, que se atribuía en general a todos los judíos, por lo que todo el pueblo estaría maldecido de Dios, reprobado y condenado a la dispersión; 4) la ruptura del diálogo entre la Iglesia y la sinagoga, que se aislaron *una de otra*, y substituyeron generalmente el diálogo por el monólogo apologético.

La formación de la *Iglesia imperial constantiniana* contribuyó notablemente a llevar esto más adelante. Fundándose en la pretensión de exclusividad del Dios único atestiguado en el Antiguo Testamento, y señaladamente en su expectación del Mesías y reino de Dios, los judíos habían rechazado ya antes el culto helenístico y luego romano, rendido a los emperadores, y además, toda idea mística del imperio — un motivo esencial del antijudaísmo pagano —. Consiguientemente rechazaron también después la ideología imperial cristianizada, según la cual se presentaba, al emperador y su imperio como imagen y secuela del reino celeste de Dios. El antijudaísmo específicamente pagano es recogido entonces por la Iglesia imperial, que ni recuerda ya sus persecuciones, y lo sube extraordinariamente de punto por motivos cristianos. Por medio de leyes estatales, que eran también leyes eclesiásticas, el judaísmo queda prácticamente excluido del ámbito sagrado, al que dan acceso los sacramentos: prohibición de matrimonios mixtos, del desempeño de cargos por los judíos, de edificar o ampliar sinagogas, etc. De este modo, aun viviendo dentro del territorio del imperio, tenían que vivir los judíos prácticamente fuera del imperio. Mientras algunos teólogos como Agustín admitían un quehacer misional respecto a ellos, otros, como Juan Crisóstomo, predicaban ya al estilo de los posteriores inquisidores antijudaicos. El *Corpus iuris civilis* de Justiniano, que extremó las disposiciones dirigidas contra los judíos, señaladamente las de Teodosio II, vino a ser norma de la legislación medieval sobre los mismos. Mientras el pontificado que se iba afianzando, señaladamente el de Gregorio I, siguió una política moderada con los judíos y prohibió los bautismos forzados, en Francia y España (recuérdese la polémica antijudaica de Isidoro de Sevilla) se tomaron múltiples medidas de violencia, aun-

que de forma aislada hasta las cruzadas; lo que explica que la conquista árabe fuera saludada por los judíos como una liberación.

Cierto que la estrecha convivencia milenaria entre cristianos y judíos, no debe verse solamente en sus aspectos negativos, pues a menudo significó mutuo enriquecimiento. Sin embargo, precisamente la *alta edad media*, señaladamente las *cruzadas* (1096-1270) —juntamente con la lucha agudizada contra los herejes (albigenses)— empeoraron considerablemente la situación de los judíos, a los que se puso a la misma escala que a los musulimes. Durante las tres primeras cruzadas, hubo espantosas carnicerías de judíos en Francia, en Renania, en Bohemia y Palestina, donde los cruzados acabaron con los «enemigos de Cristo». El gran Inocencio III y el más importante concilio de la edad media, el lateranense IV, de 1215, se distinguieron especialmente por sus medidas contra los judíos: se prescribió a los judíos vestimenta especial, se les prohibieron los cargos públicos y salir de casa durante los días de semana santa. A consecuencia de los sufrimientos durante las cruzadas, incontables judíos alemanes emigraron a Polonia y Rusia. El establecimiento de la Inquisición y la labor de los dominicos encargados de ella, que se habían propuesto por finalidad la «conversión» de los judíos, tuvo efectos devastadores. Clemente IV intentó imponer a la fuerza el *ghetto* o judería.

Pero precisamente la Iglesia, que, con ayuda del poder civil, oprimía y perseguía a los judíos, era la más convencida de que ella era la sucesora, representante y heredera del Israel ahora definitivamente reprobado. Este pueblo reprobado son los «judíos», a los que cuadran todos los *juicios* y *maldiciones* del Antiguo Testamento. La Iglesia, empero, es Israel, a quien se refieren las *promesas* del Antiguo Testamento: el verdadero Israel espiritual, *el* pueblo de Dios simplemente. Después de la crucifixión de Jesús, de que eran culpables los judíos, el pueblo judío dejó prácticamente de ser para la Iglesia pueblo de Dios. Y el pueblo judío lo tiene que pagar en una historia de dolor que no tiene par en la historia de la humanidad. Por razón principalmente de más de un grave prejuicio histórico, los siglos del judaísmo después de las cruzadas, son siglos llenos de condenaciones, expulsiones, saqueos, torturas y asesinatos. Sólo lentamente —no por obra de la reforma protestante— se va abriendo paso en la edad moderna una mejora, pero que fue interrumpida de forma monstruosa en el siglo XX por una locura colectiva y una carnicería masiva sin precedentes, de la que fue víctima un tercio de todo el judaísmo.

Conocidos son los *prejuicios históricos*, en parte antiguos, en parte medievales, que se han repetido hasta el novísimo pasado, y conocida también su falta de fundamento:

«Los judíos son hombres de dinero»: el dicho *Geldjuden* (judío de dinero) y el de «judío cristiano». ¡Como si los cristianos no hubieran expulsado a los judíos, no sólo de los altos cargos oficiales, de la judicatura y del ejército, sino también de la agricultura y los oficios manuales! Los terratenientes judíos no podían emplear trabajadores cristianos, los gremios cristianos cerraron a los judíos las profesiones manuales. De este modo, fueron los mismos cristianos quienes empujaron a los judíos a los negocios monetarios, única forma en que podían asegurarse la subsistencia. Todo o poco menos — el derecho a entrar y salir, a comprar y vender, a orar en común, a casarse y parir un hijo — tenía que pagarlo el judío en dinero contante y sonante. Sólo el Estado de Israel ha rebatido brillantemente a quienes tenían a los judíos por ineptos para la agricultura o el trabajo manual. «Los judíos están condenados a la dispersión»: la leyenda del judío errante (Ahasveros o Asuero) que, por causa de Jesús, camina sin descanso y no puede morir. ¡Como si la diáspora judaica no hubiera comenzado muchos siglos *antes* de la muerte de Jesús! Al tiempo de nacer Jesús, sólo una parte de los judíos vivía en Palestina. ¡Y como si después de la conquista de Jerusalén por los romanos, como después de la sublevación de Bar-Kochba, no hubiera seguido viviendo en Palestina un gran número de judíos! ¡Sólo los cruzados acabaron con ellos, a excepción de un pequeño residuo que se ganaba miserablemente la vida como tintoreros! También aquí, la fundación del Estado de Israel ha sacudido seriamente la credibilidad de esta leyenda. «Los judíos son criminales»: las fábulas de los asesinatos rituales, del envenenamiento de los pozos, de las profanaciones de hostias consagradas (la peligrosidad de los médicos judíos, la «conjura», por ejemplo, de médicos judíos contra la vida de Stalin en 1953). ¡Como si todas estas acusaciones no hubieran quedado indemostradas, como si el Antiguo Testamento y el Talmud no mostraran horror por toda mancha de sangre, como si ya emperadores medievales como Federico II y papas como Inocencio IV no hubieran protegido a los judíos contra tales acusaciones!

Estos prejuicios y leyendas en parte ridículas, pero en el fondo sumamente peligrosas, costaron la vida a innumerables judíos. De 1348 a 1349 — la más grave persecución judía de la edad media — fueron aniquiladas en Alsacia y Renania, en Turingia, Baviera y Austria, cerca de 300 comunidades judías; el resto aún fue tolerado. ¿Por qué? Porque del sur de Francia había partido la acusación de que los judíos habían envenenado las fuentes y eran, por ende, culpables de la peste que había estallado. En 1290 fueron arrojados los judíos de Inglaterra, en 1394 de Francia, en 1492 de España y en 1497 de Portugal.

Sin embargo, la *reforma protestante* no puso fin, ni mucho menos, a las horribles persecuciones, expulsiones y asesinatos en masa durante

la alta edad media y sobre todo en la baja edad media. Precisamente Lutero se desató en su época tardía contra los judíos más violentamente que muchos antes de él. En su escrito tristemente célebre: *De los judíos y sus mentiras* (1543), pedía la quema de sus sinagogas, la demolición de sus casas, la incautación de sus libros sagrados, la prohibición, bajo pena de muerte, de sus doctrinas y culto, supresión del salvoconducto e incautación de sus bienes... Y aunque Calvino subrayó en toda su teología la unidad de la alianza, y, por influencia humanística, se prestó en ámbito calvinista mucha atención al judaísmo, ello influyó poco en la predicación y catequesis «reformada».

Un cambio introdujo primeramente el *humanismo*, que volvió a las fuentes hebraicas (Reuchlin, Escaligero) e intentó interpretar sin prejuicios la historia judía, y más tarde el *pietismo* (Zinzendorf, quien, con la fundación del Institutum Judaicum de Halle, intentó tratar con el judaísmo con objetividad y amor fraternal); finalmente, la Ilustración (los decretos de tolerancia del emperador José II, la *Declaration of Rights* de EE.UU., la *Déclaration des droits de l'homme* de la Revolución francesa), que, con sus principios de humanidad y tolerancia, inició la emancipación de los judíos y la igualdad de sus derechos civiles. A esta emancipación externa siguió en muchos puntos la asimilación y reforma interna del culto y doctrina sinagoga en el judaísmo liberal. A la asimilación se enfrentó luego el sionismo, que llevaría a la fundación del Estado de Israel y representó una nueva forma de emancipación.

Sin embargo, a través de todos estos cambios, el antijudaísmo no había sido, ni mucho menos, íntimamente vencido en la Iglesia y en la sociedad. No sólo que principalmente el oriente haya sido testigo de numerosas y sangrientas persecuciones de judíos, sino que por razón de las matanzas organizadas (pogrom) de judíos en Rusia y Polonia, muchos de ellos, huyeron a occidente y a EE.UU. En el idealismo alemán, en Hegel precisamente, aparecía el judaísmo como la manifestación del principio malo. Y sólo se necesitaban teorizantes raciales de la calaña de Gobineau y Houston Stewart Chamberlain, para crear la base ideológica de un «antisemitismo racista». Por obra de factores varios, tanto económicos, como políticos e ideológicos, se llegó así a la demoníaca explosión de antisemitismo, sin precedentes posibles, que tuvo lugar con el *nacionalsocialismo*: Por las atrocidades *nazis* ha disminuido el número de judíos en Europa en dos tercios, en el mundo entero en un tercio. Unos seis millones de niños, hombres, mujeres y ancianos judíos pasaron por las cámaras de gas o fueron aniquilados. A finales del siglo pasado vivían en Europa el 80 por 100 de todos los judíos y en 1958 solamente el 34 por 100.

¿Cómo ha sido posible una historia multiseccular, indescriptiblemente horrible, de pasión y muerte, que culminó en los asesinatos en masa de los judíos por el nacionalsocialismo alemán? Ahora nos preguntamos como historiadores que indagamos la génesis histórica

de la hostilidad antijudaica. Tampoco como psicólogos que analizan los motivos psicológicos que actúan en el antijudaísmo (perturbación en la estructura de la personalidad, hostilidad entre grupos, tendencia a buscar víctimas propiciatorias, enemiga a «cuerpos extraños», oposición de ideales, perturbaciones psíquicas masivas, etc.). ¿Cómo fue posible todo eso? Ahora preguntamos sencillamente como cristianos, como miembros de una comunión que, en oposición al antiguo, quiere llamarse a sí mismo el nuevo pueblo de Dios. No podemos hacer esta pregunta sin enmudecer de vergüenza y culpa. ¿Podremos aún hablar, cuando tantos millones enmudecen? Tal vez para justificarnos con una apologética, vergonzante o desvergonzada, que intenta argumentar moralmente (también los judíos cometieron faltas, ¡cierto!), o históricamente (hay que explicarlo todo por la época: ¿todo?), o teológicamente (no era la verdadera Iglesia misma; ¿quién es y dónde está, entonces, la verdadera Iglesia misma?), y hasta políticamente (se ha de tener en cuenta que era más oportuno no hacer nada en contra; ¿era también más cristiano, más evangélico?) ¿Hasta dónde alcanzará esa justificación propia cuando es tal el peso de la culpa? La Iglesia ha predicado el amor y ha sembrado odio asesino, ha pregonado la vida y ha propagado la muerte más sangrienta. Y esto precisamente contra los hermanos carnales de aquel de quien ella oyó: «Cuanto hicieris al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hacéis» (Mt 25,40). Así pues, la Iglesia se interpuso entre Jesús e Israel e impidió a éste reconocer a Jesús como su Mesías.

Aquí debe mentarse la declaración que, en nombre de la Iglesia, ha hecho el concilio Vaticano II: «Además, la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos» (DR 4).

Cierto que no toda la culpa en la pasión de los judíos puede cargarse sobre la Iglesia. A menudo fue el viejo o nuevo paganismo quien se desataba contra Israel. Y a pesar del paganismo que también había penetrado en la Iglesia, hubo siempre en ella, y precisamente en tiempos recientes, claras protestas cristianas y lucha valiente contra todo odio antisemítico y contra toda falta de huma-

nidad. Pero con frecuencia procedía todo esto de individuos aislados o extraños, mientras ciertos representantes oficiales de la Iglesia y a menudo precisamente sus representantes supremos se envolvían en cauto silencio oportunista y político, o sólo hablaban con vacilación, en voz baja, con palabras diplomáticamente enclausuladas, sin fuerza profética y sin espíritu de confesores; en una palabra, sin ponerse a la altura del evangelio de Jesucristo. Pero, por encima del caso particular, más importante es esto: por muy justificadamente que se deba atribuir el primer término a impíos, más aún a criminales, el antisemitismo nazi, hubiera sido imposible sin el casi bimilenario antijudaísmo «cristiano», que impidió lógicamente a los cristianos formar un amplio frente de resistencia energética.

No en balde se han referido algunos comentaristas católicos que trataron de la legislación racista de los nazis a «la convicción incommovible de que actuaban en el sentido del creador omnipotente», como dijo apelando a Martín Lutero, en el proceso de Nuremberg, uno de los principales actores nazis contra los judíos. No tratamos de excusar a un régimen que no tiene excusa posible; pero, para precisar la cuestión de la culpa, puede decirse que ninguna de las medidas antisemíticas del nazismo era nueva: ni la distinción por indumentaria especial, ni la exclusión de las profesiones, ni la prohibición del matrimonio, ni el saqueo o expoliación, ni la deportación y campos de concentración, ni las carnicerías y quemas — todo esto se dio en la «cristiana» edad media y en la no menos «cristiana» época de la reforma. Nuevos eran solamente los motivos racistas y la espantosa minuciosidad en la organización, la perfección técnica y la horrenda «industrialización» del homicidio.

b) *La tarea actual.* Aquí no puede haber más que un remedio: la *metanoia* radical, el cambio de ideas y de conducta, emprender camino nuevo, que no nos lleve lejos de los judíos, sino que nos acerque a ellos: a un diálogo vivo, que no busca la capitulación, sino la inteligencia de la otra parte; que quiere servir para mutua ayuda, no para la «misión», para el encuentro en abierto espíritu fraternal.

El concilio Vaticano II no quiso quedarse en la confesión de la culpa: «Así pues, siendo tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el *mutuo conocimiento y aprecio* entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno» (DR 4).

El concilio reprueba expresamente esa errónea concepción teológica, la que más daño ha producido en el curso de la historia de la Iglesia, a saber, que los judíos, y sólo ellos, fueron culpables de la muerte de cruz de Jesús: «Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (cf. Ioh 19,6), sin embargo, lo que en su pasión se hizo *no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy*. Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos *como réprobos de Dios y malditos*, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar cosa que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la palabra de Dios» (DR 4). La muerte de Jesús aconteció por razón de los pecados de *todos los hombres*: «Por lo demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente, y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte *por los pecados de todos los hombres*, para que todos consigan la salvación. Es, pues, deber de la Iglesia en su predicación el anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda gracia» (DR 4).

Siempre fue tiempo de tener este encuentro, pero lo es hoy particularmente, después de la novísima catástrofe, la más espantosa en la historia del pueblo judío, y, a par, después de su restauración, tan inesperada como esperanzadora, en el Estado de Israel. Después de milenios, este pueblo antiquísimo y, sin embargo, sorprendentemente joven, ha comenzado ahora de nuevo una vida propia como Estado — es el acontecimiento más importante en la historia judía desde la destrucción de Jerusalén y del templo, cuyas consecuencias religiosas — positivas y negativas — no es posible aún estimar.

Este pueblo judío, débil y que, sin embargo, perdura durante milenios; este pueblo casi aniquilado y que, no obstante, resurge con nueva fuerza, es para el mundo y a menudo también para sí mismo un *enigma*. ¿Qué son esos judíos? Son una raza y — dada la múltiple mezcla y las no claras características raciales — no son una raza. Son una comunidad lingüística y — pues sólo una parte domina el hebreo — no son comunidad lingüística. Una religión y — puesto que muchos judíos están completamente secularizados o bautizados — no son una religión. Un Estado y — como la inmensa mayoría no son ciudadanos de este Estado — no son un Estado. Un pueblo y — como una gran parte se ha fundido con otros pueblos — no son un pueblo. Así son los judíos — por la



mayor parte aceptada, por algunos también rechazada — una enigmática comunidad de destino, cuyo enigma puede apuntar al *misterio* oculto de los judíos. El misterio de los judíos — lo mismo para el judío creyente que para el creyente cristiano — es la vocación de este pueblo para ser pueblo de Dios en medio de los pueblos. Esta vocación no fue nunca puesta en tela de juicio, ni aun en los tiempos en que la Iglesia daba por liquidado a Israel como forma previa del verdadero pueblo de Dios, que era ella. Hoy es menester reflexionar más sobre el carácter permanente de pueblo de Dios en el pueblo judío, precisamente para poder determinar más positivamente la relación Israel-Iglesia.

Los presupuestos para un diálogo entre judíos y cristianos casi apagado desde hace siglos, pero nunca del todo interrumpido, son hoy mejores en diversos aspectos por una y otra parte.

*En la cristiandad:* Ya antes de que los crímenes del régimen de Hitler abrieran los ojos a la cristiandad sobre todo el dolor y miseria del judaísmo, se había impuesto en la teología cristiana una nueva y más abierta comprensión del Antiguo Testamento y del mundo cultural hebraico. A diferencia de antes, se insistía menos en la oposición y más en la unidad del Antiguo y Nuevo Testamento en su imagen de Dios, del hombre y del mundo. La investigación histórico-crítica frenó los intentos de interpretar, a base de precipitadas y falaces alegorías, «espiritualmente» el Antiguo Testamento en vistas al Nuevo Testamento, y llevó a tomar en serio su propia realidad histórica. Así, contra toda falsa espiritualización, todo lo que atañe a Israel, pueblo y país, recibió un nuevo sentido real. Se reparó, precisamente en parangón con el mundo helenístico griego, en los aspectos más destacados del pensamiento hebraico: su mayor dinamismo histórico, su orientación a la totalidad, su fe optimista en el mundo, en el cuerpo y en la vida, su perspectiva escatológica del venidero reino de Dios. Desde este punto de vista, tampoco la figura de Cristo aparece ya solamente como la realización de profecías aisladas y esporádicas del Antiguo Testamento, sino como el cumplimiento de la antigua alianza y del designio de salud de Dios ligado a Israel y a la *Thora*.

*En el judaísmo,* como se ve particularmente por la sorprendente restauración de la existencia autónoma de Israel como Estado, la situación espiritual ha cambiado mucho también: los rabinos y su piedad de casuística legal han perdido su influjo sobre la inmensa mayoría de los judíos actuales y, sobre todo, sobre la generación joven — y esto facilita el diálogo. Frente a la intangible validez que poseía sólo el Talmud, la Biblia ha recuperado, por lo menos en la vida de una reducida minoría, su puesto central. Se ha abierto paso una investigación común, judía y cristiana, del Antiguo Testamento. La configuración viva de la liturgia judía y de la

cristiana ha puesto de manifiesto el parentesco de ambas. Se está formando la conciencia de una base común judío-cristiana. También el Nuevo Testamento es leído por algunos judíos aislados. Y hasta respecto de la persona de Jesús está desapareciendo el odio y el desdén, y en auge la inteligencia y alta estima por Él, como el gran hijo y profeta de Israel, siquiera se lo rechace generalmente como Mesías con el mismo fanatismo de siempre. Muy larga es la lista de escritores y escritos sobre Jesús de Nazaret que se han publicado últimamente en el Estado de Israel. Grandes personalidades del judaísmo — mujeres como Simone Weil y Edith Stein, hombres como Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Baeck, Max Brod, Hans Joachim Schoeps, Schalom Ben-Chorin, y también, más indirectamente, Sigmund Freud, Albert Einstein, Franz Kafka, Ernst Bloch — han sabido hacer, en el siglo xx, más comprensible a los cristianos lo que es peculiar del judaísmo.

El diálogo entre cristianos y judíos, si ha de significar un encuentro serio y no sólo un fraternizar superficial, debe entablarse a base de la *Biblia*. Con ello no resulta ciertamente más fácil. El diálogo entre cristianos y judíos es infinitamente más difícil que entre los cristianos separados que tienen en la Biblia por lo menos una base común. El conflicto, empero, entre cristianos y judíos cruza toda la Biblia misma, y la escinde en dos testamentos, de los que unos prefieren uno, otros otro. ¿Y tendría aquí sentido cerrar los ojos ante el verdadero punto de controversia? ¿Jesús de Nazaret, que para el Nuevo Testamento es el Mesías prometido en el Antiguo y para la mayoría de Israel el Mesías rechazado! Aquí no nos separan sólo «dos maneras de creer» — sobre ello se podría hablar más fácilmente —, sino este Jesús, que para nosotros es el Mesías, su muerte y resurrección. Entre judíos y cristianos se yergue, sin que quepa cerrar los ojos a ella, la cruz, que para ellos es un escándalo y para nosotros virtud y sabiduría de Dios — un obstáculo al parecer infranqueable para el encuentro. A partir de aquí se extiende — y el hecho no puede discutirse — por todo el Nuevo Testamento un frente antijudío, por los evangelios no menos que por las cartas paulinas, que, naturalmente, son también una defensa contra la actitud del fariseísmo, que amenazaba la existencia de la Iglesia. No está fuera de lugar preguntar si el Nuevo Testamento mismo no favoreció por lo menos al posterior antijudaísmo de la Iglesia. La pregunta no se dirige tanto a la predicación de Jesús mismo, cuanto a la de Pablo, que sostuvo y ganó en la primitiva cristiandad

la batalla en favor de la Iglesia de la gentilidad. Así, ya que hemos considerado los escritos anteriores, hemos de volvernos a la carta a los Romanos, cuyos capítulos 9-11 han venido a ser el *locus classicus* para describir la relación Iglesia-Israel. Hay que destacar las siguientes orientaciones fundamentales, que sólo vistas en conjunto expresan toda la verdad<sup>7</sup>.

c) *La esperanza del futuro*. 1. La promesa de Israel. ¿Perdió Israel después de la muerte de Jesús su posición única como pueblo de Dios? ¡En modo alguno!, responde Pablo. La fidelidad de Dios no abandona a Israel ni aun en la infidelidad de éste (Rom 3,3). La elección de este pueblo de Dios es permanente, inderogable, irrevocable. Los judíos siguen siendo el pueblo escogido de Dios, sus favoritos. La nueva fraternidad en la Iglesia no suprime la antigua (9,3). A los judíos — tratamos aquí con el título honorífico de «israelitas» en el orden de la historia de la salvación (9,4) — pertenecen «la filiación» — la elevación del pueblo de Israel a «hijo primogénito» de Dios (cf. Ex 4,22) —; la «gloria» — la gloria de la presencia de Dios entre su pueblo —; las «alianzas» — la alianza constantemente renovada y confirmada de Dios con su pueblo —; la «legislación» — las ordenaciones de bien vivir dadas por Dios a su pueblo como signo de la alianza —; el «culto» — el verdadero culto divino del pueblo sacerdotal —; las «promesas» — los enunciados sobre la gracia de Dios y la salvación que viene de Él —; los «padres» — los padres de los primeros tiempos en la comunión de una sola fe verdadera —; y, finalmente, superando con mucho a todo lo demás en importancia el «Mesías», Jesús el Cristo, nacido de carne y sangre israelítica, pertenece ante todo a Israel (cf. 9,4s).

El concilio Vaticano II confiesa: «Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham.

7. Cf. junto a los comentarios más recientes de la carta a los Romanos (P. Althaus, H. ASMUSSEN, C.K. BARRETT, J. HUBY - St. LYONNET, J. KNOX, O. KUSS, F.J. LEENHARDT, A. NYGREN, K.H. SCHELKLE y, part., O. MICHEL): E. WEBER, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Rom 9-11* (Leipzig 1911); F.W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Rom 9-11* (Munster 1929); K.L. SCHMIDT, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefes* (Zollikon-Zurich 1943); *Die Weissagung über Israel im NT* (Zurich 1951); W. VISCHER, *Das Geheimnis Israels* (Zurich 1950; = *Judaica* 6,2); K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter* (Dusseldorf 1956); J. MUNCK, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Rom 9-11* (Copenhague 1956).

»Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe (cf. Gal 3,7), están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la antigua alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo, en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles (cf. Rom 11,17-24). Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo (cf. Eph 2,14-16).

La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne (Rom 9,4-5), hijo de la Virgen María. Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el evangelio de Cristo» (DR 4).

Todo esto les queda a los judíos, aun cuando han rechazado a Jesús como Mesías, lo que llena a Pablo de «gran pena» y de «dolor continuo», como solemnemente lo atestigua «por su conciencia» y «en el Espíritu Santo», de suerte que él — como ya antes Moisés, David y los profetas sufrieron por su pueblo — se ofrecería de buena gana como víctima por los de su raza. ¿No queda aquí hecho radicalmente imposible todo antisemitismo? El judío Pablo no reniega como cristiano de su judaísmo. No hace sino llenarlo — y aquí piensa tener a su vera el Antiguo Testamento — con nuevo espíritu, más libre y universal, es decir, a luz del Dios que ya en la antigua alianza obraba de manera siempre nueva e inesperrada. Este Dios, que en Jesús de Nazaret ha obrado de forma decisivamente nueva sobre su pueblo, y a quien Pablo predica en su mensaje, no es otro que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. El Dios de la Iglesia de Cristo sigue siendo el Dios de Israel. Y el nuevo mensaje de este Dios, al igual que el antiguo, se dirige primeramente a Israel. La Iglesia está inserta en el pueblo escogido en Abraham. El designio de Dios sobre Israel se continúa en el Nuevo Testamento.

Por esta razón, no puede tratarse nunca en la Iglesia de «mi-

sionar» a los judíos. A los judíos no puede llevárseles el evangelio como algo extraño a ellos. Los judíos no han tenido hasta ahora una fe falsa, han creído antes que la Iglesia en el solo Dios verdadero, y han oído el evangelio antes que la Iglesia — y no por medio de la Iglesia. Ellos fueron — y son — los primeros a quienes se anunció. La naciente Iglesia procede de los judíos. Pero... ¿no rechazaron en su mayoría el evangelio?

2. Culpa y servicio de Israel. No es posible callar de acuerdo con Pablo, que los judíos — en todo caso la mayoría de ellos — han rechazado el evangelio. Con ello negaron en el momento decisivo su «filiación», su elección y vocación especial. No reconocieron la «gloria», tal como apareció en Jesús Mesías. Rechazaron la nueva alianza en la sangre de Jesús. No quisieron reconocer el «cumplimiento» de la ley que Dios escribe en el corazón de su pueblo. Desconocieron el verdadero culto de Dios, para el que capacita el espíritu de Jesús. Se hicieron ciegos para el cumplimiento de las «promesas» en la figura del siervo de Dios paciente, y reprobaron y entregaron a los gentiles a aquél que sus «padres» habían aguardado. Dada la seriedad de la situación, Pablo — como antes los profetas — no rehúye hablar de «obcecación», «endurecimiento», «obstinación», «aturdimiento» y hasta de «reprobación».

Es cierto que por el fallo del pueblo «no ha caducado la palabra de Dios» (9,6); pero tampoco debe desconocerse que, al rechazar a Jesús como Mesías, se ha producido una escisión dentro de Israel mismo: «No todos los que vienen de Israel, son Israel» (9,6). Las promesas de Dios, los privilegios de Israel, no son en modo alguno bienes de salud eterna que se pongan sin más en manos de cada israelita, y de que pudiera él alardear con toda seguridad. Hay que distinguir — como ya en el Antiguo Testamento, pero ahora con urgencia escatológica — entre un Israel de la carne y un Israel de la promesa, entre Israel elegido y no elegido (cf. 9,8-13). Aquí se traspaesa el plano de las decisiones puramente humanas. Aquí operan, insondablemente y hasta escandalosamente para el hombre, la soberana libertad y la gracia inabarcable de Dios (cf. 9,14-29). Ciertamente aquí se presupone la culpa del hombre y hasta Pablo la afirma expresamente; pero el acto soberano de Dios lo abarca. Dios escoge libremente a Isaac con preferencia a Ismael, a Jacob con preferencia a Esaú, a Moisés con preferencia a Aarón. Sobre

ello no puede el hombre pleitear con Dios. Sin embargo, lo que a Pablo le importa no es elección o reprobación, salud o perdición eterna del *individuo*, como falsamente se entendió desde Agustín, pasando por la edad media, hasta Lutero y Calvino; lo que le interesa más bien en perspectiva teológica e histórica, es la elección de la *comunidad popular* como tal, la elección del pueblo de Dios, es decir, Israel. Dios es soberano aun frente a los privilegios de Israel. El designio saludable de Dios incluye la elección o selección, aun cuando su promesa fue hecha a todo el pueblo. Escoge y reprobaba libremente, sin abandonar lo más mínimo la intención de su gracia y amor de llevar a todo Israel a la salud eterna. Los privilegios de Israel quedan en pie, pero deben entenderse nuevamente -- a la luz ya precisamente del mensaje profético — desde la cruz de Cristo, de esa cruz que desenmascara todo orgullo humano, todas las obras salutíferas y todos los títulos de farisaica justicia, como ilusiones no piadosas de los hombres piadosos.

Del pueblo escogido se separó Dios sólo un «residuo» (9,28), una «semilla» (9,29) para la que se mantiene la promesa de salvación. Sin embargo, lleva a cabo su designio de forma que, por la universal amplitud de su gracia, se toma la libertad de hacer de los gentiles, pueblo reprobado, un pueblo escogido (9,22-26). El Israel según la carne, tal como Pablo lo entendió y conoció, quiso poner en lugar de la fe y desinteresada esperanza en la promesa, sus propias obras y prestaciones piadosas. Así se imaginó poder alcanzar la justicia ante Dios, es decir, erigir su *propia* justicia, en contraste con Abraham y, a par de Abraham, con todo el antiguo Israel «según el espíritu», que como él confiaba en la promesa.

Ahora, en efecto, por la predicación del evangelio, debe hacerse sobreabundantemente manifiesta la justicia de Dios, y ello para *todo* el que cree, sea judío o gentil. La fe se decide en Jesús crucificado. Él es la «piedra de escándalo» puesta por Dios, en que tropiezan todos los que buscan la justicia por sus propias obras de piedad. Pero es también el signo de salud eterna para todos los que ponen en Él fe y confianza (cf. 9,30-33). Así, a la justicia por las obras sucede la justicia por la fe, a la prestación como merecimiento, la fe sin merecimiento, al gloriarse en sí mismo el gloriarse en Dios. Cristo es el fin de la ley. Él es el nuevo signo de la alianza. Vistas desde Él, las promesas no están ya ligadas a la ley. Acabóse

el dominio de la ley, comienza el dominio de la gracia para todo el que cree. Así Cristo está ahora donde antes estaba la ley (cf. 10, 1-13). Israel es inexcusable por su incrédula desobediencia, aun por el testimonio de la antigua alianza y hasta precisamente por él, pues no reconoció el cumplimiento de la promesa (10,14-21).

Sin embargo, precisamente así está la reprobación de Israel al servicio de la elección de los gentiles. «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡Ni mucho menos!... Dios no ha rechazado a su pueblo, al que de antemano conociera» (11,1s). Ciertamente que, aparte un «residuo» (cf. 11,2-10), Dios ha endurecido, aturdido, entenebrecido a Israel; pero no lo ha desechado, no lo ha descartado de su designio de salud. Todavía tiene algún proyecto sobre él, el juicio de su justicia es el juicio de su gracia. Dios, pues, confirma su elección, pero no de la forma que Israel esperaba. «Pregunto ahora: ¿Es que tropezaron para caer? ¡Ni mucho menos! La verdad es que, por su caída, vino la salud a las gentes, para encelarlos a ellos» (11,11). Precisamente en el «residuo» creyente, en el judeocristianismo, está la prueba de que la promesa de Dios no ha caducado. La obcecación de Israel es interina, su tropiezo no es definitivo. El tropiezo de la masa de Israel sirve a la conversión de los gentiles. Ciertamente que la arrogancia judaica es infundada. Lo que decide la pertenencia al pueblo de Dios no es la alcuernia, ni cualesquiera obras buenas, sino solamente la fe en Jesucristo. Pero la arrogancia étnico-cristiana está aún menos fundada: El gentil tiene aún menos ventajas que el judío, su solo sostén en el pueblo de Dios es la fe en Jesucristo. De donde se sigue que los étnico-cristianos no tienen el menor motivo de mostrarse arrogantes y hasta hostiles frente a Israel. Todo gloriarse en sí mismo, todo desprecio, toda burla, toda soberbia y toda venganza frente a los judíos (y acaso también frente a los judeocristianos), todo antijudaísmo desconoce a fondo la situación. Sólo a Dios, no a los hombres, incumbe juzgar de la culpa. Y este Dios tornará en bien, misericordiosamente, su juicio contra Israel. El árbol no ha sido cortado, aunque se han desgajado ramas y sólo unas pocas que han quedado representan al Israel que se ha hecho creyente. Pero los gentiles que, contra ley de naturaleza, han sido injertados como ramas salvajes en el árbol noble, no sostienen la raíz, sino a la inversa. La elección de los gentiles es gracia pura. «Y si algunas de las ramas se desgajaron y

tú, que eras un acebuche, fuiste injertado en ellas, y viniste a tener parte en la raíz y grosura del olivo, no te vanagloríes contra las ramas y si te glorías, sábetete que no sostienes tú la raíz, sino la raíz a ti» (11,17-19). Además, los gentiles, exactamente como los judíos, pueden también desgajarse. Todos están sometidos al juicio de Dios, y todos siguen insertos sólo por la fe, que no confía en sí ni en su propia fuerza, sino en Dios y su gracia (11,19-22). Y finalmente, lo más sorprendente de todo: «Y aun aquéllos (los judíos), si no perseveran en la incredulidad, serán injertados, pues poderoso es Dios para injertarlos de nuevo» (11,23). Como cabe que los gentiles que ahora creen, fallen o desfallezcan, así cabe que se salve el judío que ahora no cree. La elección es siempre pura gracia, no título de derecho.

3. La salvación de todos. Las perspectivas se ensanchan aquí impresionantemente, precisamente porque, en su camino de salud eterna, no solamente están ligados los gentiles a los judíos, sino también los judíos a los gentiles. Precisamente porque la vocación de Israel no es ya un privilegio incondicional, sino que se ha mostrado como promesa de la gracia incondicional para *toda la humanidad*, en que está incluido Israel. Pero si por el «desliz» de Israel viene al mundo tal «riqueza», y si la «quiebra» de Israel trae tal «riqueza a los pueblos paganos», ¿qué bendición no significará su plenitud escatológica (cf. 11,14)? Y si la misma «reprobación» de Israel significa la «reconciliación del mundo», ¿cuánto más no traerá su misericordiosa «aceptación» por parte de Dios «la vida de entre los muertos!» (11,15). Así queda radicalmente invertida la economía de la salud: Cristo es el punto de intersección. La creciente restricción en la antigua alianza hasta un residuo, cede a una dilatación cada vez más universal.

Éste es, sin embargo, el «misterio» escatológico de Pablo: «...por fin, todo Israel se salvará» (11,26). La obstinación de Israel tiene un plazo, hasta que se salve la plenitud de los gentiles. De la parcial obstinación de Israel se sigue, por la libre gracia de Dios, la salvación de la «plenitud de los gentiles»; de ésta a su vez, por la misma gracia de Dios, la salvación de «todo Israel», de Israel como todo (11,25s). Aquí se trata también no del individuo como individuo, ni de una garantía mágica de salud, sino de grupos dentro de la historia salvífica, en su conjunto, y de su elección gratuita.



Así pues, sólo dialécticamente puede hablarse de los judíos. Si por haber rechazado el evangelio son «enemigos» de Dios para salvación de los gentiles, según la elección siguen siendo «amados» de Dios por razón de sus padres (11,28). Así que Dios es constante y fiel: «Porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios» (11,29). Como antes eran desobedientes los gentiles, así lo son ahora los judíos; mas como Dios se ha compadecido ahora de los gentiles, así se compadecerá un día de los judíos. La incredulidad de los judíos ha servido para la salud de los gentiles, la fe de los gentiles servirá para la salud de los judíos. Judíos y gentiles son culpables ante Dios; justo, sólo es Dios. Sólo su gracia puede justificar y salvar a gentiles y judíos, a judíos y gentiles. Así, Israel no existe sólo por razón de sí mismo, sino por razón de la Iglesia de judíos y cristianos, y la Iglesia, a su vez, tampoco existe sólo por razón de sí misma, sino también por Israel y el mundo. La voluntad salvadora de Dios, que se mantiene inmutable, llega de este modo al fin con su pueblo. La misericordia gratuita de Dios que abarca a la humanidad entera vence la desobediencia de toda la humanidad: «Dios encerró a *todos* en desobediencia, a fin de tener misericordia de *todos*» (11,32).

Esta universal esperanza confiesa también el concilio Vaticano II: «Según el testimonio de la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita (cf. Lc 19,42); gran parte de los judíos no aceptaron el evangelio, e incluso no pocos se opusieron a su difusión (cf. Rom 11,28). No obstante, según el Apóstol, los judíos *siguen siendo los preferidos de Dios* a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación. La Iglesia, juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, espera el día, que sólo Dios conoce, en que *todos los pueblos* invocarán al Señor con una sola voz y le servirán como un solo hombre (Soph 3,9)» (DR 4).

El destino de judíos está maravillosamente entrelazado con el de los gentiles, el de Israel con el de la Iglesia. Nadie tiene motivo de soberbia, todos de esperanza. A todos les espera al fin la común salud escatológica, en que se compensan elección y reprobación, reprobación y elección. De este modo, el horizonte del nuevo pueblo de Dios, lo mismo que el del antiguo, está definido en la obscuridad del presente por la lúcida esperanza, que es la misma para los dos: la esperanza en la venida de la salud eterna para toda la humanidad.

La meta última de la voluntad salvadora de Dios no es la salud eterna de los judíos, ni tampoco la salud eterna de los gentiles. La meta última es la salud de *todos*, la salud del solo pueblo de Dios, *entero*, de judíos y gentiles. Pablo no puede por menos de acabar con una alabanza, que une fórmulas del Antiguo Testamento y helénicas, con una alabanza al designio salvador de Dios ahora manifiesto y, no obstante, misteriosamente velado todavía: «¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán inapelables son sus juicios e irrastreables sus caminos! Porque ¿quién conoció la mente del Señor? ¿O quién fue su consejero? ¿O quién le dio antes a Él, para que se le pagara luego? Porque de Él y por Él y para Él son todas las cosas: ¡a Él la gloria por los siglos! Amén» (11,33-36).

¡Qué lejos estamos aquí de todo antijudaísmo, que considera a los judíos como un pueblo réprobo! ¡Qué en serio se toma aquí la elección de Israel, que no queda suprimida por su infidelidad! Y, sin embarbargo, ¿comprenderá el judío al judío Pablo? ¡No nos hagamos ilusiones! Para comprender al judío Pablo, tendría que hacerse cristiano como Pablo, sin dejar de ser judío, sin ser desertor y tráfuga a «otra fe», sino precisamente en definitiva fidelidad al Dios de Abraham, Isaac y Jacob; tendría que decidirse de nuevo a creer en el Dios uno y el mismo, que esta vez ha obrado escatológicamente, de forma decisiva, en el judío Jesús de Nazaret, para salud de Israel y del mundo. Entonces podría comprender también hasta qué punto es el nuevo pueblo de Dios, a despecho de toda contraposición, continuación del antiguo; a despecho de toda nueva creación, su cumplimiento a par escatológico.

Tampoco el judío actual puede reconocer en el mensaje de Jesús la síntesis de la predicación profética, ni en su persona, en su libertad, en su poder y entrega, al Mesías-Cristo. Sin embargo, es un signo consolador de mutua esperanza el hecho de que precisamente para los pensadores más significativos del judaísmo, Jesús haya vuelto a ser un auténtico *problema*. Citemos sólo dos testimonios.

*Martin Buber*: «Desde mi juventud he sentido a Jesús como a mi gran hermano. Que la cristiandad lo haya mirado y siga mirando como Dios y redentor, me ha parecido siempre un hecho de suma seriedad, que, por Él y por mí, debo tratar de entender. Mi relación fraternalmente abierta para con Él, se ha hecho cada vez más fuerte y pura, y hoy lo miro con mirada más fuerte y pura que nunca. Para mí es más cierto que nunca, que

le corresponde un gran puesto en la historia de la fe de Israel y que este puesto no puede describirse por ninguna de las categorías corrientes»<sup>8</sup>.

*Schalom Ben-Chorin*: «Aunque Jesús de Nazaret no es todo lo que para muchos de ustedes, sin embargo, es también para mí — para mí como judío — una figura central, del que no puedo prescindir en mi vida, y precisamente en mi vida judía. El dicho de M. Buber de que desde su juventud sintió a Jesús como su gran hermano, se ha hecho célebre. Yo quisiera poder recoger ese dicho, pero completarlo en el sentido de que, cuanto más avanzo por la senda de la vida, la figura de Jesús se ha ido acercando más y más. A cada curva de ese camino, aparecía Él y me hacía una y otra vez la pregunta de Cesarea de Filipos: ¿Quién soy yo? Y una y otra vez tenía que contestarle. Y estoy cierto de que, mientras yo siga mi camino, Él caminará a mi lado, y me saldrá al encuentro, como según la leyenda le salió a Pedro en la via Appia, y, según los Hechos de los apóstoles, a Pablo a las puertas de Damasco. Una y mil veces me encuentro con Él, y una y mil veces conversamos partiendo de nuestro común origen judío y la esperanza judía del reino de Dios. Y cuando de la Europa cristiana trasladé mi residencia al Israel judío, se me ha hecho aún más cercano, pues vivo en su país y entre su pueblo, y sus sentencias y parábolas son para mí tan inmediatas y cálidas de vida, como si todo esto fuera cosa de ayer. Cuando en la comida del *passah* levanto el cáliz y rompo el pan cenceño, hago lo que Él hizo, y me siento más cerca de Él que muchos cristianos que celebran el misterio de la eucaristía con total independencia de sus orígenes judíos»<sup>9</sup>.

Ha comenzado una nueva era de convivencia entre la Iglesia e Israel. Dos cosas resultan claras por todo lo hasta aquí dicho: 1) Para la Iglesia en cuanto nuevo pueblo de Dios, es imposible hablar ni obrar, de la manera que fuere, contra el antiguo pueblo de Dios. Signo seguro de que se está contra el solo Dios verdadero es estar contra los judíos. Israel sigue siendo testigo de la realidad del Dios vivo. Y el padre de Jesucristo y de la Iglesia sigue siendo el Dios de Israel. 2) Para la Iglesia en cuanto nuevo pueblo de Dios es necesario entablar diálogo comprensivo, de toda forma, con el antiguo pueblo de Dios. Incluso de acuerdo con Pablo no está cerrado este diálogo, sino abierto; y los hombres de hoy no tenemos por qué estancarnos en Pablo. Se ha puesto de manifiesto la base común a Israel y a la Iglesia: Un solo y mismo Dios los guía a ambos. Uno es su origen, uno su camino, una su meta. Como Israel,

8. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen* (Zurich 1950) 11

9. SCHALOM BEN-CHORIN, *Jüdische Fragen um Jesus Christus, en Juden Christen-Deutsche*, 147s

también la Iglesia quiere, a imitación suya, ser un pueblo de Dios caminante, que una y otra vez está saliendo de nuevo, de la servidumbre, caminando siempre de nuevo por el desierto de este tiempo, preparándose siempre de nuevo — en la tensión de recuerdo agradecido y de confiada expectación — a la entrada en la tierra prometida, el reino mesiánico, el fin que constantemente se aplaza.

Sólo una cosa está permitida en esta común peregrinación: no «tolerar», no «misionar», no «convertir»; sí, empero, «provocar a celos» (cf. Rom 11,11.14, *παραζηλοῦν*). La Iglesia debe provocar los celos de Israel por la «salvación» que ella ha logrado (11,11), e incitarlo así a seguirla. ¿Cómo? La Iglesia debiera ser, *en toda su existencia*, el signo visible de la salud eterna lograda. Debiera dar, en toda su existencia, testimonio del cumplimiento *mesiánico*. En toda su existencia debiera luchar a porfía con Israel para testificar ante un mundo extraño a Dios que *se ha cumplido* la palabra, *se ha revelado* la justicia, *se ha aprehendido* la gracia, *ha amanecido* el reino de Dios. Su misma vida, convincentemente vivida, debiera ser la llamada a creer en la buena nueva y convertirse.

Aquí — no en el debate teórico, sino en el diálogo existencial, no en la logomaquia indiferente, sino en la competencia comprometida — se decide entre la Iglesia e Israel. La Iglesia, pues, por toda su vida vivida, debiera testificar la *realidad de la redención*. ¿Lo hace así? ¿Lo hace así realmente? Los judíos no lo creen. La pretensión de la Iglesia no les convence. La realidad de la redención, como es afirmada a la luz del Nuevo Testamento, les parece una ilusión, a la luz precisamente del Antiguo Testamento.

Así, partiendo de la Biblia, hemos de preguntar si el mensaje del Antiguo Testamento se presenta no únicamente como cumplido en el Nuevo Testamento, sino si se ha cumplido en la historia; en la historia vivida y sufrida por nosotros y nuestros antepasados. Y aquí, lectores míos cristianos, tenemos que mover la cabeza en señal de negación: No, no hay reino, ni paz, ni redención, y está aún en la lejanía o en la proximidad del futuro (según la fe judía y cristiana nadie la puede fijar) la fecha en que aparecerá la *Malchuth Shadday*, el reino de Dios<sup>10</sup>.

El no aparecer el mundo y la Iglesia en su calidad de redimidos hace que los judíos nieguen a Jesús como redentor ya venido. Ahora

10. SCHALOM BEN-CHORIN, l.c., 142.

bien, también la Iglesia está persuadida de que la redención del mundo manifiesta y definitiva está aún por venir. También ella afirma, a par de Israel, un «aún no», y ruega, a par de Israel, que venga el reino esperado para lo futuro. Pero este «aún no» supone para la Iglesia un decisivo «sin embargo ya». Precisamente porque la Iglesia — a diferencia de Israel, pero también y primeramente para Israel — cree en la oculta redención del mundo hecha ya por Jesucristo, espera — a par de Israel y así a la postre también para Israel — en la redención del mundo manifiesta y definitiva.

Pero ¿no se engaña la Iglesia al creer en una redención ya cumplida? Ésta es la permanente pregunta de Israel a la Iglesia, la pregunta que nos puede acercar más a la esencia de la Iglesia y a su estructura fundamental.

## II. LA IGLESIA, CREACIÓN ESPIRITUAL

### 1. *La nueva libertad*

¿Son los cristianos redimidos, liberados? ¿Se muestran en efecto como tales? «Mejores canciones debieran cantarme, para que yo llegara a creer en su redentor: mas como redimidos debieran presentarse sus discípulos... A la verdad, sus redentores no vivieron de la libertad, y del séptimo cielo de la libertad»<sup>11</sup>.

En la primitiva Iglesia, el mensaje de Cristo fue anunciado, oído y vivido como una redención, como una liberación. Así dice Pablo: «Para la libertad nos liberó Cristo» (Gal 5,1). Así promete Juan: «Así pues, si el Hijo os liberare, seréis realmente libres» (8,36).

Esta libertad no es ilusión para los creyentes. Es una realidad. Y no sólo una libertad formal y vacía *de* algo, sino, a par, una libertad henchida, determinada, *para* algo. Concretemos esto en el sentido del mensaje paulino<sup>12</sup>.

11. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* II, 4 (traducción castellana en *Obras completas*, Madrid 1960).

12. Cf. los diccionarios exegéticos y teológicos, artículos sobre libertad, pecado, ley, muerte. Fundamentales son sobre este particular las disquisiciones de H. SCHLIER, art. *ἐλευθερος*, en ThW II, 484-500 (bibl.); sobre la ley perfecta de la libertad, id., *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Brisgovia 1966) 193-206, y R. BULTMANN, *Theologie des NT* (Tubinga 1958) 226-270, 332-353 (bibl.). Cf., además: H. KÜNG, *Kirche in Freiheit* (Einsiedeln 1964).

a) ¿Quién es, pues, libre? He ahí la pregunta del hombre de entonces y de hoy. ¿Es libre el que no depende de ninguna clase de tiranía y piensa y obra consiguientemente? Así pensaba el griego de la era clásica, que medía sobre todo su idea de libertad por la *polis*. ¿O no es más bien libre el que, como hombre que piensa — sea libre o esclavo en lo político y social — es independiente de todas las pasiones y sentimientos amenazadores? Así pensaba el estoico, cuando se había perdido la libertad del estado o *polis* griega. ¿O no es más bien, por fin, verdaderamente libre, el que se siente independiente de los poderes maléficos y hostiles a Dios, que condicionan el destino del hombre? Así pensaba el gnóstico helenista, que esperaba hallar su salud eterna en la religión misteriosa, ora por ascética renuncia a los bienes de este mundo, ora por desenfreno y libertinaje en la vida de este mundo.

¿Quién es realmente libre? Parece claro que el hombre está aún muy lejos de ser libre, cuando sólo lo está de toda amenaza y de toda violencia de fuera. La verdadera amenaza a su libertad — esto lo ve bien el estoico — viene de dentro, de sí mismo. En el alma tiene el hombre que conquistar su libertad. ¿Conquistarla? ¿Lo puede? ¿Es el hombre ese ser puramente racional idealizado por los estoicos, que es capaz de seguir la ley de la razón? ¿Es el hombre ese ser superior libre, de que gusta constantemente de alardear? ¿No presenta el hombre real un cariz completamente distinto cuando tiene valor para reconocerse como es? Muy poco independiente, superior ni soberano, sino una y otra vez prisionero y encadenado a las cosas y concupiscencias, a los bienes y poderes de este mundo. Encadenado sobre todo a sí mismo, a lo que hasta el momento ha hecho de sí mismo. «Porque el querer lo tengo a la mano; mas el obrar el bien, no lo hallo. Y así no hago el bien que quiero, sino que pongo por obra el mal que no quiero... Hallo, pues, en mí esta ley, que, queriendo hacer el bien, tengo el mal a mano... ¡Malaventurado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,18-24).

El hombre deja constantemente de hacer el bien que debería y tiende al mal que no debería hacer. Él, que debe vivir «en la carne» «según el espíritu», vive realmente según la carne, se rige y dirige por lo precedero, lo caduco, lo terreno y lo puramente humano. Es arrastrado por el mundo, por sus bienes, por sus co-

dicias y por sí mismo. Vive en contradicción. Busca el hontanar de la vida donde no lo puede encontrar: en el mundo creado, en sus bienes, en sí mismo. Se hipoteca al mundo creado, que no puede darle norma ni fuerza para vivir, y falta así a Dios, a quien él y el mundo deben la vida. Al volverse así al mundo y a sí mismo, desconoce su condición de criatura, la suya y la del mundo, y niega a Dios como creador. En lugar de vivir de Dios, quiere vivir de sí mismo, ora ignore o traspase las exigencias de Dios con ligereza moral y goce del mundo — como hace sobre todo el pagano —, ora, como el judío principalmente, aspire a cumplirlas por sus propias fuerzas con diligencia moral y mundana confianza en sus obras. Ni de una ni de otra manera encuentra la vida, y apostata de Dios. El apartamiento de Dios y la conversión a la criatura, a las potencias de este mundo, a las propias fuerzas y, por ende, la desobediencia a la voluntad de Dios y la enemistad con Dios (Rom 8, 6-8): eso es el pecado.

¿Quién es, pues, libre?: el que está libre de *pecado* (cf. Rom 6, 18-23; Ioh 8,31-36). Es decir, el que no quiere vivir de sí mismo, ni por sí mismo, ni para sí mismo, sino de Dios y, por lo mismo, para su prójimo. Pero ¿podrá el hombre salir, tirándose de sus propios cabellos, del pozo de la servidumbre o esclavitud? Pues ¿cómo podría borrar su propio yo, esclavo y pecador, y lograr otro, nuevo y libre? «¡Malaventurado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24). Y la respuesta del creyente: «¡Gracias sean a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (Rom 7,25).

Dios mismo tiene que hacer libre al hombre incapaz de libertad, Dios mismo tiene que liberarlo para la libertad. Sólo Él puede hacer de «esclavos del pecado» siervos de Dios, que «están libres del pecado» (Rom 6,20,22). Y Dios lo hace en el creyente, sea judío o gentil, por el acontecimiento de salud escatológica en Jesucristo. En éste, el nuevo hombre libre, ha prometido Dios, ha abierto y creado para todos los hombres el acceso a la nueva y verdadera libertad. El hombre pecador se imagina hallar su libertad en cuanto dispone autónomamente de sí mismo. A ese hombre hay que decirle que sólo logrará su libertad si hace que de él dispongan no los hombres — que lo reducirían a esclavitud —, sino Dios, que lo recibe por hijo. Hacer el hombre lo que le dé la gana, es falsa libertad; verdadera libertad es hacer lo que Dios quiere. Cierto,



la libertad de los poderes del pecado no es una impecabilidad que aparece automáticamente, y excluye una seria renuncia al pecado. El hombre puede pecar aún, pero no le es inevitable. El pecado no tiene ya poder sobre él. Contra toda violencia del pecado, se le da la posibilidad de corresponder, por la gracia, a lo que Dios le exige y esta posibilidad no es teoría abstracta o vacua ilusión. La libertad para la que Cristo nos ha liberado, puede experimentarse y vivirse. ¡Qué diferente es desde luego la vida de un esclavo del mundo, aunque obre por sí mismo, y la de un hijo de Dios libre en el mundo!

El hombre esclavo «anda solícito» o preocupado: «se preocupa por las cosas del mundo» (1Cor 7,33). Pero ¿puede asegurarse con toda su preocupación la vida y el porvenir? El hombre libre no está solícito por las cosas del mundo, sino por las cosas del Señor» (1Cor 7,32), y así justamente no está solícito «por nada» (Phil 4,6). Además, el hombre esclavo «codicia»: codicia el mal (1Cor 10,6). Pero ¿puede hallar tranquilidad y paz con toda su codicia (concupiscencia) de las «obras de la carne» (Gal 5,19)? El hombre libre no codicia las obras de la carne, sino «estar con Cristo» (Phil 4,6s). Además, el hombre esclavo «se gloria»: se gloria en su propia fuerza, en lo que lleva a cabo y obra (1Cor 4,7). Pero ¿tiene, a pesar de su vanagloria, algo de sí mismo? El hombre libre no se gloria de lo suyo, sino «del Señor» (2Cor 10,17) y así precisamente en su «flaqueza» (2Cor 11,30). Además, el hombre esclavo «pone su confianza en la carne»: «pone su confianza en sí mismo» (2Cor 1,9). Pero ¿tiene con toda la confianza propia, un sostén último en sí mismo? El hombre libre no pone su confianza en sí mismo, sino «en Dios que resucita los muertos» (2Cor 1,9).

El hombre liberado en Cristo «no se pertenece a sí mismo» (1Cor 6,19). No viviendo «según la carne, sino según el espíritu» (Rom 8,4), es decir, no ateniéndose a lo visible y transitorio, sino a lo invisible y eterno, vive para Dios. Con ello ve también claro que la nueva libertad no es capricho o arbitrio sin freno: «Habéis sido llamados a la libertad, hermanos; sólo que no convirtáis la libertad en ocasión para la carne» (Gal 5,13). Libertad significa obligación de regirse no por este mundo, sino por la voluntad de Dios (cf. Rom 12,2). La nueva libertad significa un nuevo «servicio» (Rom 7,6): un «servicio al Dios vivo» (1Thess 1,9) o a Cristo (Rom 14,18; 16,18), y así precisamente un «servicio de unos a otros» (Gal 5,13; cf. 1Cor 9,19). Libertad del cristiano significa estar

pronto al servicio de Dios y del prójimo. Y así, al que no está solícito por sí mismo, se le quita «el temor» (Rom 8,15) y se le hace merced de «paz y gozo» (Rom 14,17; 15,13; Gal 5,22).

b) ¿No puede entonces la ley impedir el mal? ¿No basta cumplir la ley de Dios para que sea camino de salvación? Pablo concede sin ambages a los de su raza: «La ley ciertamente es santa, y el mandamiento santo, y justo y bueno» (Rom 7,12).

La ley debe llevar al hombre «a la vida» (Rom 7,10; cf. 10,5; Gal 3,12): Es la «norma del conocimiento y de la verdad» (Rom 2,20), es «espiritual» (7,14). La «legislación» entra en los privilegios o ventajas de Israel (9,4). Pablo entiende por «ley» tanto los preceptos morales del Antiguo Testamento, como los rituales y de culto. Es más, «ley» puede ser para él todo el Antiguo Testamento, en cuanto se concibe como ley y exigencia de Dios, a la que el hombre debe prestar obediencia. También para los gentiles valen las exigencias de Dios, aunque no dispongan de ley escrita. Lo principal de la ley veterotestamentaria, los preceptos morales, señaladamente el decálogo (cf. 2,1-3,20; 13,8-10; Gal 5,14), lo pueden también entender los gentiles. Las obras que prescribe la ley, las llevan ellos inscritas en su corazón y son también atestiguadas por su conciencia (Rom 2,14s). Así, judíos y gentiles son juzgados según su conciencia (1,18-3,20; 1Cor 3,12-15). Y «no los odores de la ley son justos ante Dios, sino los obradores de la ley serán justificados» (Rom 2,13). De ahí que también el cristiano tiene que considerar: «Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para recibir cada uno conforme a lo que hizo, bueno o malo, durante su vida corporal» (2Cor 5,10).

¿Es, pues, lícito sentir aún la ley como una esclavitud? ¿No es precisamente la ley camino de liberación y redención? ¿Y habrá que entender de este modo la actitud de muchos rabinos en el sentido de que un solo día de perfecto cumplimiento de la ley por todo el pueblo traería el día de Yahveh y la redención? ¿La ley camino de la salud, de la justicia, de Dios? ¡No! Con tajante precisión, repite Pablo una y otra vez lo que al final de sus largas disquisiciones sobre los caminos de salud de judíos y gentiles cifró en breve conclusión: «Por las obras de la ley no se justificará mortal alguno en su acatamiento» (Rom 3,20; cf. Gal 3,10). Al contrario, de hecho la ley buena de Dios resulta ahora «ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). El servicio de la ley es un «servicio de la muerte», un «servicio de la condenación» (2 Cor 3,7.9); «la letra mata» (3,6).

¿Luego nadie puede, ni nadie debe lograr la salud por medio de las obras de la ley? ¡Nadie! En efecto: «Y si por gracia, ya no por obras, pues de lo contrario la gracia ya no es gracia» (11,6). En Jesucristo, en su cruz y resurrección se ha manifestado y opera la gracia de Dios para todo el que no confía en sí mismo, en la ley y en sus obras, sino en Dios y en la gracia de Dios; es decir, para todo el que cree, esté sometido a la ley escrita o no escrita, sea judío o gentil. Y por eso sienta el apóstol: «Cristo es el fin de la ley, a fin de que todo el que cree alcance la justicia» (10,4). Y, a la inversa: «Divorciados estáis de Cristo los que queréis justificaros por la ley; habéis caído de la gracia de Cristo» (Gal 5,4).

¿No es todo esto innecesaria dureza? La actitud de Pablo ante la ley es secuela inmediata de su actitud ante el pecado. Pecado y ley están íntimamente unidos. La ley lleva al pecado. ¿No aviva la ley en el hombre la inclinación a la transgresión pecaminosa? «Yo no hubiera conocido jamás el pecado, sino por la ley; y así no hubiera conocido la codicia, si la ley no dijera: No codiciarás» (Rom 7, 7; cf. 7,8-13; 3,20). Más aún: ¿No ofrece la ley al hombre la posibilidad de un falso celo en la observancia de la ley por sus propias fuerzas, de justificarse por su propia cuenta? «Si se hubiera dado ley capaz de dar la vida, en hecho de verdad, de la ley vendría la justicia» (Gal 3,21; cf. 3,22-25). Autarquía, egolatría y por ende separación de Dios, en eso paran estas dos cosas: la transgresión anárquica lo mismo que el cumplimiento legalista.

Así, por obra de la ley se multiplica el pecado (Rom 5,20), para que así precisamente se vea el hombre precisado de la gracia de Dios, que no se alcanza por las obras, sino por la fe: «Mas donde abundó el pecado, sobreamundó la gracia» (5,20). Así precisamente en la *función negativa* de la ley buena, de la buena ordenación de Dios, radica su *finalidad positiva*: «De suerte que la ley vino a ser nuestro ayo para llevarnos a Cristo y que fuéramos justificados por la fe; mas una vez que ha venido la fe, ya no estamos bajo ayo» (Gal 3,24s).

¿Quién es, pues, libre? El que está *libre de la ley*. Y al estar libres del pecado, estamos también exentos de la ley. En este sentido sobre todo se dice: «Para la libertad nos ha liberado Cristo» (Gal 5,1). Ésta es la libertad para la que «habéis sido llamados» (5,13), la «libertad que tenemos en Cristo» (2,4). Para el que cree

en la acción saludable y misericordiosa de Dios en Cristo, han perdido su poder tanto la carne y el pecado, como la ley: «El pecado no tendrá señorío sobre vosotros, pues no estáis (ya) bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6,14; cf. 5,7s). Si se exigiera otra vez la ley como camino de salud para el que cree en Cristo, habría que oponerse decididamente: «Estad, pues, firmes y no os dejéis uncir de nuevo al yugo de la servidumbre» (Gal 5,1). Cristo es ahora el camino de la salud.

Tampoco la liberación de la ley equivale a arbitrariedad caprichosa, subjetiva, pues precisamente tampoco la libertad de la ley debe convertirse en «ocasión para la carne» (Gal 5,13). Para el liberado de la ley no mantienen desde luego su validez los preceptos rituales y culturales del Antiguo Testamento, sí, empero — aunque con espíritu enteramente nuevo —, las exigencias morales de Dios. En todo caso, se trata «de examinar la voluntad de Dios: lo bueno y agradable y perfecto» (Rom 12,2; cf. Phil 1,10).

El cristiano puede y debe cumplir la voluntad de Dios en el mundo profano. No tiene por qué abandonar los bienes del mundo. Lo que no puede es abandonarse a ellos. Abandonarse, entregarse, sólo puede hacerlo el cristiano cuando se trata de Dios. No necesita, pues, dejar el mundo; lo que no debe es caer en él. Lo que se requiere no es distanciamiento exterior en el espacio, sino distanciamiento interior de la persona respecto de las cosas de este mundo. Para el liberado de la ley vige la gran palabra: «Todo me está permitido» (1Cor 6,12). Pero, a renglón seguido: «pero yo no me dejaré dominar por nada» (ibid.). Nada en el mundo es de suyo «impuro» (Rom 14,14; cf. Tit 1,15: «todo es puro para los puros»); pero puedo perder mi libertad por algo en el mundo, y dejarme dominar por ello como por un ídolo. Aquí sigue teniendo validez: «Todo me está permitido»; «pero no todo me cumple» (1Cor 6,12). Y todavía hay que considerar otra cosa: Aun lo que me está permitido y me cumple, puede, sin embargo, resultar en daño del prójimo. Aun en este caso sigue teniendo validez: «Todo me está permitido»; mas, a renglón seguido: «¡pero no todo edifica! Nadie busque su propio interés, sino el del otro» (1Cor 10,23s). Partiendo de aquí, la libertad del cristiano, a imitación de Cristo, puede convertirse una y otra vez en libertad para renunciar: «Siendo libre respecto de todos, me he hecho siervo de todos» (1Cor 9,19). Aquí no se niega

la libertad del cristiano, sino por el contrario es llevada a su máxima tensión.

La verdadera libertad no es nunca desconsiderada: «Pero mirad que esta libertad vuestra no sirva de tropiezo a los flacos» (1Cor 8,9). El cristiano sirve a los otros (1Cor 9,19; Gal 5,13), pero sin abdicar de su propia libertad: «No os hagáis esclavos de los hombres» (1Cor 7,23). En última instancia, el cristiano no está ligado a opiniones y juicios, tradiciones y valoraciones de los demás: «Porque ¿a qué fin ha de ser juzgada mi libertad por conciencia extraña?» (1Cor 10,29). Lígame mi propia conciencia, que discierne el bien y el mal (1Cor 8,7-12; 10,25-30).

En su paradójica unión de independencia y obligación, de poder y renuncia, de autonomía y servicio, de señorío y esclavitud, esta libertad del cristiano es un enigma para el mundo... y no menos para el judío. Para el cristiano mismo, este enigma está resuelto por lo que constituye el meollo de esta libertad: la caridad. En la caridad, por la que se actúa la fe (Gal 5,6), por la que desaparecen las diferencias entre circuncisión e incircuncisión, el señor se hace esclavo y el esclavo señor, la independencia se torna obligación y la obligación independencia. El estar prontos para los otros, el existir para los otros, el amor desinteresado son realización de la libertad: «Porque vosotros, para la libertad habéis sido llamados, hermanos; lo que cumple es que no hagáis de la libertad ocasión para la carne, sino que, por la *caridad*, os sirváis unos a otros. Pues la ley entera se cifra en una sola *palabra*: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5,13s). Todo lo que Dios exige por ley, apunta a la caridad. La caridad es el cumplimiento de la ley: «No debáis nada a nadie, sino es el amaros unos a otros. Porque el que ama al otro, ha cumplido la ley. Pues el precepto: No cometerás adulterio, no matarás, no hurtarás, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento de la misma índole, se cifran en esta sola palabra: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo.” La caridad no hace mal al prójimo; por lo mismo, es la caridad el cumplimiento de la ley» (Rom 13,8-10). En resolución, la «ley de Cristo» no es más que la libertad de la caridad: «Llevad los unos las cargas de los otros y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal 6,2). El que está ligado a Dios y así precisamente al prójimo, está liberado para la verdadera libertad.

c) En su egoísta solicitud pecaminosa, en su codicia, en su vanagloria, en su autosuficiencia, el hombre va a caza de la vida. Pero la busca en el mundo, en sí mismo, por su propias fuerzas, aunque impotente. Esa apariencia de vida es engañosa, tras ella está al acecho el vacío de la muerte. Como el hombre se empeña en buscar la puerta de la vida, precisamente donde no está, en lugar de buscarla donde está, malogra la vida y se lanza a su propia muerte. Dios es vida y sólo Él da vida. Al no querer el hombre ir a Dios, sino quedarse en las cosas y en sí mismo, pierde con Dios, origen de la vida, su propia vida. Víctima del mundo y de sí misma, sacrifica su propia existencia, que se torna en existencia entregada a la muerte.

Así, ya en el Antiguo Testamento, la muerte aparece como castigo del pecado que comete al hombre. Los pecadores son «dignos de muerte» (Rom 1,32). Para Pablo es axiomático que el pecado viene de la ley, y del pecado la muerte: «Ahora bien, el aguijón de la muerte el pecado, y la fuerza del pecado la ley» (1Cor 15,56); y: «La letra mata» (2Cor 3,6; cf. 3,7). La muerte es el «suelo» con que el pecado paga a su esclavo, que es el hombre (Rom 6,23). O, a la inversa: Con la muerte paga el hombre pecador su culpa (6,7). Y esta muerte no significa sólo el morir temporal (cf. 5,12-21), sino también la definitiva condenación por Dios a la perdición eterna (2,6-11).

La codicia o concupiscencia despertada por la ley, es quien por la ley lleva al hombre a la muerte: El pecado engaña al hombre sugiriéndole que por la concupiscencia logrará la vida, y el hombre, sin saber lo que hace, se enreda en la muerte que, por el pecado, se hace ya actualidad para él (7,7-25). Así se ve claro que la muerte no es sólo castigo exterior del pecado, sino su verdadera *consecuencia interna*. «El que siembra en la carne, de la carne cosechará perdición» (Gal 6,8). El que se apega a lo perecedero, caduco y mortal y nulo, con lo perecedero perecerá él mismo: «Porque si vivís según la carne, moriréis» (Rom 8,13). Hasta en la misma naturaleza, que está referida al hombre como a su fin, deja sentir sus efectos el pecado del hombre. La ausencia de Dios en la vida del hombre se manifiesta entre gemidos, dolores y miedos en la corrupción de toda la naturaleza creada (Rom 8,19-23). El pecado lleva en sí la muerte. La vida carnal y pecadora produce como fruto la muerte:

«Porque cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, despertadas por la ley, operaban en nuestros miembros para que diéramos frutos de muerte» (7,5). El término de la vida de pecado es la muerte (6,21).

¿Quién es, pues, finalmente libre? El que está *libre de la muerte*. El creyente que recibe con fe la palabra sobre la muerte y resurrección de Cristo, el que reconoce al Señor crucificado como su propio Señor y se pone bajo su señorío, el que, a imitación de su Señor mismo toma la cruz y la convierte en poder que orienta su existencia, ése tendrá también parte en la nueva vida. La liberación del pecado y de la ley que se le da al hombre en Cristo, es, a par, liberación de la muerte, que es sueldo y fruto del pecado. Al quedar el creyente redimido del pecado, queda por el mismo caso liberado de la caducidad de su existencia. Al concedérsele el perdón, se le regala también la vida. Una vida nueva para Dios, que supera la muerte: «Porque, si estamos injertados en él, por muerte semejante a la suya, también lo estaremos en su resurrección. Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado justo con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más. Pues el que una vez murió, ha quedado definitivamente liberado del pecado. Por lo tanto si hemos muerto con Cristo, creemos que con Él también viviremos, pues sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más: la muerte no tiene ya señorío sobre Él» (Rom 6, 5-9; cf. 1Cor 15,20-22).

Sólo el *futuro* revelará la liberación de la muerte. Sólo en el «día del Señor» (1Cor 1,8, *passim*) se pondrá de manifiesto, por la resurrección de los muertos, la redención definitiva, la aparición de la gloria de Dios, en que será vencida la muerte y Dios lo será todo en todo (1Cor 15,20-27). Cómo será ese estado, lo pinta por menor la apocalíptica judía y la mitología gnóstica, pero no Pablo. Sólo de manera general lo describe como un «estar con Cristo» (1Thess 4,17, *passim*), como ver en oposición a creer (2Cor 5,7), como ver no la imagen enigmática reflejada en el espejo, sino cara a cara, no con conocimiento fragmentario, sino perfecto (1Cor 13,12), como revelación de la gloria (2Cor 4,17; Rom 8,18). Sólo entonces se manifestará «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Así pues, sólo el futuro traerá la redención plena (8,23) — des-

pués, por ende, del tiempo de la fe, del dolor y de las tribulaciones —. «En esperanza hemos sido salvados» (8,24). Sólo al cabo de este tiempo postrero será aniquilado el postrer enemigo, que es la muerte (1Cor 15,26).

Y, sin embargo, este tiempo postrero, como tiempo de la resurrección y la vida, ha comenzado ya en el *presente*, con Él, el Señor resucitado y vivo, que es no sólo comienzo, sino también origen de la resurrección y la vida (1Cor 15,21s). El creyente puede decir ya ahora la paradójica palabra: «Vivo yo, pero ya no yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2,20). El hombre viejo con sus pasiones y concupiscencias, *está* ya crucificado (Rom 6,6; Gal 5,24; 6,14). El hombre nuevo es ya una realidad: «De suerte que si alguien es en Cristo Jesús, es nueva criatura; lo viejo pasó, y he aquí que todo se ha hecho nuevo» (2Cor 5,17). Y de ahí la exhortación: «Así también vosotros haced cuenta que estáis muertos para el pecado, y vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,11).

Con la muerte, queda también fundamentalmente vencido el *dolor*. El dolor recuerda al creyente el señorío de la muerte y lo precedero de todo lo terreno. El dolor le invita a no confiar en sí mismo, sino en Dios; a no engreírse, sino a contentarse con la gracia de Dios; a gloriarse en su flaqueza, para que en la flaqueza se ostente la fuerza consumada (2Cor 12,7-9): «Porque, cuando me siento débil, entonces soy fuerte» (2Cor 12,10). En la comunión con la pasión de Cristo, se configura el cristiano con la muerte de Cristo (Phil 3,10; cf. Gal 6,17). Débil en Cristo, el cristiano vivirá de la fuerza de Dios, en comunión también con los otros que sufren, de suerte que ya no hay nadie solo en el dolor (2Cor 13,4). Así, en el sufrimiento otea el cristiano la resurrección. En la liberación del dolor que se cambia en gracia, y de la muerte, que ha perdido su aguijón y victoria, culmina la libertad del cristiano: «Si Dios por nosotros, ¿quién contra nosotros?... ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro o la espada?... En todas estas cosas vencemos plennamente por aquel que nos ha amado. Porque cierto estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni virtudes, ni alteza, ni profundidad, ni otra criatura alguna nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,31-39).



d) ¿Es el cristiano realmente un redimido, un liberado? A pesar de lo que aún falta por revelarse y consumarse en la redención, y que el judío, a par del cristiano, está aún aguardando, el creyente se siente, sin embargo, ya ahora como redimido, como hombre liberado del pecado, de la ley y de la muerte. Ciertamente que esto sólo puede comprenderse por la fe y, sobre todo, sólo por la fe puede vivirse. Pero, cuando un hombre recibe con fe el mensaje de la libertad en Cristo, cuando se esfuerza en vivirlo por la misma fe, experimenta realmente la libertad, se convierte en hombre libre de una forma que no puede serlo el judío que está aún aguardando la liberación bajo la ley. El judío podrá ponerle a Pablo las objeciones que quiera; pero ¿puede negar el respeto y hasta tal vez la adhesión y la fe a un testigo de Cristo, que no sólo ofrece discursos, sino también una vida, un dolor y una muerte por Cristo?

¿No es la más alta *libertad en la vida*, aquella que se entrega totalmente, que se alegra con los que están alegres y llora con los que lloran (Rom 12,15), que en esta vida está iniciada en todo y por todo, que sabe vivir en pobreza y abundancia (Phil 4,11-13) y que así precisamente, por su vinculación a Dios, mantiene una postrera independencia en el mundo?

resta que quienes tienen mujeres, sean como si no las tuvieran;  
y los que lloran, como si no lloraran;  
y los que están alegres, como si no lo estuvieran;  
y los que compran, como si no lo retuvieran;  
y los que usan de este mundo, como si no usasen (1Cor 7,29-31).

¿No es una *libertad en el dolor* pero consoladora, aquella que no echa del mundo imaginariamente el sufrimiento, sino que lo acepta pacientemente y revela así, en la flaqueza, su verdadera fortaleza?

Baldonados, bendecimos;  
perseguidos, lo sobrellevamos;  
maldecidos, exhortamos (1Cor 4,12s).  
Como embusteros y, sin embargo, veraces;  
como desconocidos y, sin embargo, reconocidos;  
como quienes mueren y cata aquí que vivimos;  
como castigados, pero no matados;  
como tristes, y sin embargo, siempre alegres;

como pobres, pero que enriquecemos a muchos;  
como quienes nada tenemos, y todo lo poseemos (2Cor 6,8-10).

¿No es una libertad victoriosa en el morir, cuando Cristo es vida y una ganancia la muerte (Phil 1,21); una libertad que no vive ni muere para sí (Rom 14,7-9), a la que ni la vida ni la muerte puede separar del amor de Dios en Cristo (Rom 8,38s)?

Todo es vuestro...  
sea el mundo, la vida o la muerte,  
sea lo presente o lo futuro;  
todo es vuestro.  
mas vosotros sois de Cristo,  
y Cristo de Dios (1Cor 3,21-23)

Tal es el audaz testimonio de Pablo que, en una dialéctica de la libertad que produce vértigo, recogió lo mejor del Antiguo Testamento — el abandono, de absoluta confianza, en Dios — e hizo saltar, a par, en pedazos la estrechez judaica. Éste es el judío Pablo, testigo por excelencia en la naciente Iglesia, de la libertad para la que nos liberó Cristo. ¿Y la Iglesia misma?, preguntan ahora no sólo los judíos, sino también los cristianos. ¿No fue Pablo un solitario, idealista entusiasta e iluminado, que contó con pocos secuaces? ¿Es realmente la Iglesia la comunidad de los libres, la comunidad de los hombres verdaderamente liberados del pecado, de la ley y de la muerte? ¿Se muestra la Iglesia como patria de la libertad, entonces y ahora?<sup>13</sup>

La pregunta es seria. Ya en los días de Pablo, la libertad estuvo seriamente amenazada, y ello no tanto desde fuera como desde dentro (cf. Gal; Rom 14,1; 1Cor 8,10). Y amenazada ha seguido siempre. Pocos cargos se le hacen a la Iglesia de Cristo tan frecuente y apasionadamente como el de ser lugar de servidumbre o esclavitud. ¿Libertad del pecado? No, se objeta, sino más honda perversión: no sólo todos los vicios humanos y abuso de lo más santo; no sólo delitos contra las buenas costumbres, sino apostasía del evangelio, al que ella apela. ¿Libertad de la ley? No, se dice, sino un nuevo legalismo, leguleyismo con signo cristiano, autoritarismo, y hasta totalitarismo; mucho culto a las personas, obediencia ciega.

13. Sobre lo que sigue, cf. H. KUNG, *Kirche in Freiheit* (Einsiedeln 1964)

servilismo. ¿Libertad de la muerte? No, una seguridad de la vida aún más engañosa, un triunfalismo eclesiástico que se preocupa muy poco de lo transitorio y caduco, de todo lo terreno, y un institucionalismo secularizado, afincado con excesiva solidez en este eón.

Nada se adelanta con protestar contra la parcialidad e injusticia de las acusaciones. A menudo son parciales e injustas; por desgracia, no lo son siempre. Tampoco se adelanta nada con refugiarse, ante lo palmario de los contraargumentos, en la Iglesia como una realidad de fe. La Iglesia es una realidad de fe, y la liberación del pecado, de la ley y de la muerte sólo convencen a los creyentes. Y, sin embargo, esta libertad debiera hacerse visible, irradiar, ser por lo menos una invitación a creer. Finalmente, tampoco se adelanta nada, ante las irrefutables pruebas de servidumbre o esclavitud en la Iglesia, apelando a que se compone de hombres. La Iglesia tendrá que rezar una y otra vez un sincero y descarnado *confiteor*, en reconocimiento de los pecados cometidos contra la libertad de los hijos de Dios, y le hubiera sentado bien haberlo rezado con más frecuencia. Pero no puede quedarse en un *confiteor* de meras palabras y sin obras.

La Iglesia sólo puede ser, de forma fidedigna, ámbito y ciudadela y hasta patria de la nueva libertad, si, a través de lo defectivo, oscuro y violento, hace una y otra vez brillar su esencia luminosa y libre para los hombres de buena voluntad y de buena fe. Cierto que la Iglesia, como Iglesia compuesta de hombres pecadores, no está sin más levantada por encima de la servidumbre del mundo. El frente entre libertad y servidumbre no corre entre Iglesia y mundo, sino que atraviesa el corazón del individuo. Y, sin embargo, y por eso precisamente, la Iglesia debiera demostrar constantemente de nuevo que es lo que pretende ser: la comunión de los libres, la Iglesia de la libertad, la Iglesia que no engendra, a semejanza de Agar, para la servidumbre, sino que a semejanza de Sara, la libre, de la Jerusalén libre, de arriba, da a luz hijos de la promesa (Gal 4,21-30). «No somos hijos de la esclava, sino de la libre» (4,31). Así, sobre la Iglesia recae la gran tarea de atestiguar en toda su existencia, contra la esclavitud del pecado y en favor de la gracia salvadora de Dios; contra la violencia de la ley, en favor de la libertad del reino de Dios y el servicio del hombre; contra el poder de la muerte, en favor de la gloria de Dios.

Con agradecimiento se puede decir — ante el mundo y también ante los judíos — que la grandiosa libertad de los hijos e hijas de Dios ha sido de hecho constantemente atestiguada en la Iglesia, experimentada y vivida; por lo general, sin llamar la atención, en el plano de la historia sólo indirectamente comprobable, más entre los pequeños que entre los grandes. A pesar de todas las deficiencias, creyentes sin número, desde la época apostólica hasta el día de hoy, han asido con fe y obediencia esta libertad, la han vivido con amor y gozo, la han sufrido, conquistado y aguardado con esperanza y paciencia. Desconocidos sin número han hallado en esta libertad, sostén y consuelo, fortaleza, esperanza, gozo y paz en las grandes y pequeñas decisiones de la vida, en la tribulación, en la angustia y persecución, en el hambre, la desnudez y el peligro y en la muerte. Una maravillosa libertad que obliga a preguntar una y otra vez: ¿De dónde sacaron la fuerza, la sobrehumana fuerza?

## 2. *La Iglesia del espíritu*

La libertad sólo puede ser quehacer de la Iglesia porque es, ante todo, don que se le hace. El imperativo no puede ser fundamento del indicativo: No porque la libertad debe ser creada y conquistada, es ya algo dado. No, el indicativo posibilita el imperativo: Porque la libertad es dada, puede y debe ser también vivida. La verdadera libertad no irrumpe de la existencia humana, sino que le adviene de fuera.

La libertad es don, un don de Dios. La razón y hontanar de la libertad del hombre no radican en el hombre mismo, sino en la libertad de Dios, en la libertad de su gracia que nos libera en Cristo. «Para la libertad nos ha liberado Cristo» (Gal 5,1), en cuanto él, por obediencia a la libertad de su Padre, llevó una vida por los otros hasta la muerte, y así precisamente fue por Dios liberado y exaltado. ¿Y cómo viene esta libertad al hombre? Por el llamamiento del evangelio: «Porque habéis sido llamados a la libertad» (Gal 5,13). Y, a par, por la acción del *Espíritu* que, por la palabra y los sacramentos, se apodera de nosotros y despierta en nosotros su libertad: «Donde está el *espíritu del Señor*, allí hay libertad» (2Cor 3,17). El Espíritu da al creyente la triple libertad: del pecado,

de la ley y de la muerte. «Porque la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús me liberó de la ley de la muerte y del pecado... Porque el sentir de la carne es muerte, mas el sentir del Espíritu vida y paz... Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, si ya es que el Espíritu de Dios mora en vosotros; que si uno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es suyo. Si Cristo, empero, está en vosotros, el cuerpo a la verdad está muerto por causa del pecado, mas el Espíritu es vida a causa de la justicia. Ahora bien, si el espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos mora en vosotros, el que resucitó a Jesús, el Cristo, de entre los muertos, vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu que mora en vosotros» (Rom 8,2-11). La libertad nos es dada al entregarnos al Espíritu, que nos lleva y es el Espíritu de Dios y de Cristo. El hombre, cautivo del mundo, es carne: «Mas nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que procede de Dios, para que sepamos lo que graciosamente nos ha sido dado por Dios» (1Cor 2,12). El Espíritu de Dios arranca al hombre del mundo y de sí mismo y lo somete a la gracia de Dios. Al señorío del mundo sucede el verdadero señorío o reino de Cristo. El Espíritu del Señor toma posesión de nosotros, nos descubre lo impercedero, la vida, lo futuro. Así nos hace merced de la filiación restablecida, de la nueva libertad del pecado, de la ley y de la muerte en la paz, el gozo y la vida. Mas al particular sólo se le da el Espíritu al darse a la comunidad, a la Iglesia. ¿Qué significa para la Iglesia que se le da el Espíritu? ¿Qué significa en absoluto para ella el Espíritu? <sup>14</sup>.

---

14. Sobre la idea bíblica de espíritu, entre los art. de los léxicos bíblicos, sobre todo: H. Kleinknecht, F. Baumgartel, W. Bieder, E. Sjoberg y, part., E. Schweizer, en ThW VI, 330-453 (bibl.); E. Kasemann, en RGG<sup>a</sup> II, 1272-1279; F. Mussner, en LThK VIII, 572-576; entre las teologías del Nuevo Testamento, sobre todo: R. Bultmann; junto a los trabajos antiguos de H. Bertrams, F. Büchsel, E. Fuchs, H. Gunkel, H. Leisegang, W. Reinhard, P. Volz, y N.A. Waanink, son importantes, entre las nuevas monografías: C.K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1947); E. SCHWEIZER, *Geist und Gemeinde im NT* (Munich 1952); S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); N.Q. HAMILTON, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Londres 1957); R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el NT* (Taurus, Madrid 1954); I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961); K. STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1961); L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Paris 1965). Por lo demás, véanse los comentarios a Act y cartas paulinas. Bibliografía referente a los carismas, cf. en C II, 3.

a) *El Espíritu como don del fin de los tiempos.* No sólo profetas y sabios aislados, guerreros, cantores y reyes, sino el pueblo entero debía llenarse, según la expectación profética de la salud en los días del Mesías, del Espíritu de Dios, de la nueva fuerza creadora, del nuevo poder vivificador de Dios:

Porque yo derramaré aguas sobre la tierra sedienta, y haré correr ríos sobre los eriales; derramaré mi espíritu sobre tu linaje y mi bendición sobre tus vástagos (Is44,3; cf. 63,14). Y pondré mi espíritu dentro de vosotros, y haré que guardéis mis preceptos y observéis fielmente mis leyes (Ez 36,27; cf. Zach 4,6).

Las primitivas iglesias cristianas, lo mismo las paulinas que la iglesia madre de Jerusalén, vieron cumplirse la expectación profética en su propia realidad. La repartición del espíritu es la señal de que comienza el suceso de los últimos tiempos, la efusión del espíritu sobre *toda* carne, no sólo sobre los hijos, sino también sobre las hijas, no sólo sobre los viejos, sino también sobre los jóvenes, no sólo sobre los señores, sino también sobre los esclavos y esclavas (Ioel 2,28s). Espíritu (πνεῦμα), en este contexto, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, no es ya — como a menudo significa la palabra — el hábito y soplo, el ángel, o los «espíritus» (el fantasma, el difunto), ni tampoco solamente el alma o la fuerza vital, ni la inteligencia, el yo vivo del hombre que sabe y quiere. No, en este contexto se entiende el Espíritu de *Dios*, el Espíritu *Santo*, que, como santo, se contrapone rigurosamente al espíritu del hombre y del mundo. No es un fluido mágico, misterioso y sobrenatural, de carácter dinámico, o un ser mágico de tipo animístico, sino *Dios mismo*, en especial dignación y don personal, es decir, como poder que se da, pero del que no se puede disponer, como fuerza vivificadora. Es Dios mismo, en cuanto se apodera graciosamente del interior del hombre, de su corazón, y hasta del hombre entero, le es íntimamente presente y se atestigua eficazmente al espíritu del hombre.

No podemos estudiar aquí al detalle las tensiones que comprobamos en el concepto de *pneuma* que aparece en el Nuevo Testamento. Esquemáticamente cabe decir que la tradición *judía*, desde el *Antiguo Testamento*, procede más de ideas «animísticas»: el espíritu concebido como sujeto individual de índole personal, que se adueña del hombre y lo puede capa-

citar para realizar acciones que requieren una fuerza especial; la acción del espíritu se ordena aquí más a situaciones y acciones determinadas que a un estado permanente. La concepción *helenística*, por lo contrario, está más marcada por ideas «dinámicas»: el espíritu concebido como una fuerza impersonal o substancia celeste que llena al hombre con una especie de fluido no de manera transitoria, sino durable.

Sin embargo, estas diferencias no son decisivas, pues primeramente ambas concepciones, lejos de excluirse mutuamente, se completan; por lo menos en su aplicación aparecen concepciones animísticas y dinámicas lo mismo en el ámbito neotestamentario que en el helenístico; en segundo lugar, sobre todo en el Nuevo Testamento no es posible deslindar claramente unas tradiciones de otras; ambas representaciones no se contraponen una a otra, sino que se entrecruzan a menudo en un mismo escritor; en tercer lugar, en el Nuevo Testamento se evita en general el naturalismo mágico; aun donde cabe sospecharlo, se trata de expresar el poder del espíritu respecto del hombre en su totalidad. Finalmente, aun con todas las diferencias de las concepciones parciales subyacentes, se da en el Nuevo Testamento una importante uniformidad en la concepción fundamental: a) el *pneuma* no se contrapone, con idealismo platónico, al cuerpo o a la naturaleza, sino que es el poder divino maravilloso, que existe en contraste con todo lo humano; b) el *pneuma* se entiende en todo el Nuevo Testamento como don escatológico, siquiera se haga de modo distinto.

El Espíritu es el *don escatológico* con que son bendecidos en los últimos tiempos tanto la comunidad como el individuo que por el bautismo es admitido en ella. En *Marcos* y *Mateo*, se hallan relativamente pocos enunciados sobre el Espíritu, y las más de las veces cristológicos. En general, no quieren — como pudieran — presentar a Jesús como el primer pneumático de la comunidad, sino más bien expresar su posición señera escatológica; es decir, que en Jesús está Dios de manera singular. Sólo Mc 1,8 habla del don general escatológico del Espíritu: «Yo os he bautizado en agua», dice Juan Bautista, «pero Él os bautizará en Espíritu Santo». Sólo la Iglesia de después de pascua entendió la comunicación del Espíritu como señal que la destinaba para pueblo de los últimos tiempos.

Mientras en *Marcos* y *Mateo*, como en el Antiguo Testamento, aparece la acción del Espíritu como algo generalmente extraordinario, para el helenista *Lucas*, que mira menos a la parusía que a la historia misional de la Iglesia, el Espíritu se da, y de manera permanente, a todos los miembros de la comunidad. El don del Espíritu aparece en muchos casos como secuela natural de hacerse creyente

o del bautismo (Act 2,38s; 9,17; 10,44; 19,6). Detrás de la narración de pentecostés, contra la que se levantan algunas objeciones históricas, hay una experiencia decisiva de comunicación del Espíritu a la Iglesia madre, ligada sin duda a discursos extáticos de los discípulos: «Y fueron todos llenos de Espíritu Santo», para pregonar así «las magnificencias de Dios» (Act 2,4.11). Según doctrina rabínica, el espíritu se extinguió con el último profeta de la Escritura; los apocalípticos ocultaban su pneumaticismo con anónimos; entre los «zelotas» aparecieron profetas aislados. El libro de los Hechos, en cambio, anuncia como un hecho la comunicación del Espíritu a la comunidad entera. La alabanza extática, obra del Espíritu de los tiempos postreros, revela a la comunidad de discípulos como la comunidad de salud escatológica, en que se ha cumplido la promesa de Joel sobre la efusión escatológica del Espíritu (Act 2,14-21; cf. Joel 3,1-5). Ciertamente que, incluso según Lucas, pentecostés no es simplemente la «hora natalicia» de la Iglesia; la Iglesia nace en pascua. La Iglesia de Jesucristo existía, aun según Lucas, temporalmente ya antes de pentecostés (Act 1,15). Es más, según el cuarto evangelista que, como los otros evangelistas y Pablo, nada dice de un pentecostés después de pascua, el Espíritu es comunicado ya en pascua (Ioh 20,22). Sin embargo, por la comunicación del Espíritu, la Iglesia se sintió y testificó como Iglesia escatológica. Así, el tiempo de la Iglesia que Lucas ve como Iglesia esencialmente misionera, es tiempo del Espíritu. El Espíritu da idoneidad, poder y legitimidad. El Espíritu, como poder divino, da parte en la Iglesia una y concede continuidad. Él dirige la Iglesia madre y sus misioneros, instala en el cargo (Act 20,28), emite por la Iglesia decretos generales (15,28), da órdenes (6,6; 13,2s), se liga a la imposición de las manos (6,6; 13,2s) y legitima el testimonio de la Iglesia (5,32). Numerosos prodigios corroboran la legitimación de la Iglesia y de sus mensajeros.

A diferencia de los Hechos de los apóstoles, *Pablo* hace ver claramente que el Espíritu no significa sólo un don especial para determinadas acciones adicionales, sino que determina simplemente la existencia del creyente. En los Hechos de los apóstoles el espíritu es dado graciosamente al creyente; en Pablo, la fe misma es atribuida al Espíritu. En los Hechos se ora para pedir el Espíritu; en Pablo, la oración misma es obra del Espíritu. Para Pablo es axio-



mático que, sin el Espíritu, no hay en absoluto nueva existencia escatológica. Sin el Espíritu, no sólo no hay Iglesia con mandato misional, sino que no hay Iglesia en absoluto. «Porque cuantos son movidos por Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Pues no habéis recibido de nuevo espíritu de servidumbre para temer, sino que habéis recibido espíritu de filiación, por el que gritamos: *Abba!*, ¡Padre! El Espíritu mismo atestigua, a una con nuestro espíritu, que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, si ya es que con Él padecemos para ser con Él glorificados» (Rom 8,14-17). Así se ve, de manera mucho más profunda, que el Espíritu es el don de Dios de salud escatológica (cf., respecto de la literatura de dependencia paulina, Hebr 6,4s; 1Petr 1,2).

¿Cómo llega Pablo a esta profundización de la idea del Espíritu? Pablo entiende de todo en todo el Espíritu desde el acontecimiento decisivo de salud, que significa para él el gran giro escatológico: la muerte y resurrección de Cristo. La comunicación del Espíritu está ligada a este acontecimiento escatológico; en Jesucristo ha obrado Dios mismo. Por eso el Espíritu no es una fuerza oscura y anónima en el sentido de la gnosis helenística. No, por ser el Espíritu de Dios que obra en Cristo, este Espíritu es, a par, el Espíritu de Cristo (Rom 8,9), el Espíritu de Jesucristo (Phil 1,19), del Hijo (Gal 4,6), del Señor (2Cor 3,18). Por la resurrección, Jesús vino a ser el *Kyrios* glorificado, que, en posesión del *pneuma*, puede disponer del *pneuma*. El *pneuma* ha venido a ser hasta punto tal propio suyo, que Él mismo puede ser entendido como *pneuma*. De ahí que corran paralelos los giros «en el Espíritu» y «en Cristo», o también «el Espíritu» y «Cristo en nosotros». Cristo mismo es llamado «peña espiritual» (1Cor 10,4). La resurrección de Jesucristo cambió fundamentalmente la situación. Por ella fue hecho Cristo «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). Más aún, «el Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). Esto no significa la identificación de dos magnitudes personales, sino que el *Kyrios* aparece en el modo de existir propio del *pneuma*. El *Kyrios* aparece idéntico al *pneuma* tan pronto como se lo considera no en sí mismo, sino en su obrar: en su actuar en la Iglesia y en el individuo. Así se comprende cómo es posible que subsistan al tiempo la identificación de *Kyrios* y *pneuma*, y la subordinación del *pneuma* al *Kyrios* (2Cor 3,17s). En el encuentro de

*Theos, Kyrios y pneuma* con el creyente se trata a la postre de un solo y mismo encuentro: «La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo sea con todos vosotros. Amén» (2Cor 13,13; cf. 1Cor 12,4-6; Gal 4,4-6; Rom 5,1-5). Siempre se trata pues del obrar único de Dios mismo.

Así, el Espíritu es la presencia terrena del Señor glorificado. Por el Espíritu actúa Cristo resucitado en la Iglesia y en el individuo. El poder de su resurrección es más que una fuerza del éxtasis y del milagro; él suscita una nueva creación. El Espíritu abre al creyente el acceso a la acción saludable de Dios en Cristo. Y no lo hace como fuerza mágica a la que el hombre no puede resistir, sino que crea en él la posibilidad de dar un «sí» responsable y reconocido. El Espíritu le concede, en el reconocimiento del Señor crucificado, la intuición de que, en Jesucristo, Dios mismo está a su favor. Él le hace creer como creyente. Él es el «Espíritu de la fe» (2Cor 4,13; cf. 5,5.7). Así pues, el Espíritu no es una posibilidad propia del hombre, sino don enteramente de Dios, fuerza y poder de Dios. Como Espíritu *de Dios*, el Espíritu Santo debe distinguirse del espíritu propio *del hombre*, de su yo humano. El Espíritu Santo, libre de todo pecado, no debe confundirse ni mezclarse con el espíritu del hombre. El *Espíritu Santo* permanece siempre Espíritu de Dios y no se resuelve nunca en el espíritu individual, que se da a cada hombre (cf. Rom 8,16; 1Cor 2,10s). Pero el Espíritu de Dios puede llegar a tener también tal poder y señorío sobre el hombre, que se torne el más íntimo yo de aquel hombre, que no vive ya de sí mismo, sino de Dios (cf. Rom 8,9-15.26s). Así precisamente obra el Espíritu de Dios, no como en la gnosis a manera de una substancia que diviniza automáticamente. Como fuerza que crea la fe, el Espíritu es más bien, a par, la norma conforme a la cual está llamado el creyente a vivir: «Si vivimos por el Espíritu, procedamos también según el Espíritu» (Gal 5,25; cf. 6,8). La existencia pneumática del creyente, está tensa en la dialéctica de indicativo e imperativo.

El Espíritu incorpora al creyente al cuerpo de Cristo. Él mismo crea la unidad de este cuerpo, que consta de sujetos distintos, portadores de distintos carismas (cf. 1Cor 12). Así la anexión a Cristo por el Espíritu asegura al creyente la existencia pneumática. No es sólo que Dios, por su Espíritu que obra en el Señor resucitado,

le dé al creyente, ya *actualmente*, vida eterna (Rom 8,1-10); en la resurrección de Cristo crucificado fue fundamentalmente vencida la muerte. Por el mismo Espíritu vivificante, nos dará Dios también en *lo futuro* la vida eterna. «Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos mora en vosotros, el que resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra del Espíritu que mora en vosotros» (Rom 8,11). El Espíritu es la potencia de lo futuro. Contra lo que se piensa en la gnosis, la obra del Espíritu de Dios en Cristo sólo se consuma en lo futuro, en el cuerpo redimido por la resurrección (Rom 8,23), de suerte que al fin todo estará sometido a Cristo y al Padre.

Así, el Espíritu de Dios dado a la Iglesia y a cada uno de sus miembros, que es a par el Espíritu del Señor resucitado, es la señal de que se ha iniciado y cumplido la novísima hora, la cual, sin embargo, no está concluida ni acabada. Desde la resurrección de Jesús, la resurrección final de todos no es ya para la comunidad creyente esperanza vaga, sino firme certidumbre. La realidad del Espíritu presente ahora, garantiza la realidad de la gloria por venir. A diferencia de la comunidad de Qumrán, que conoce igualmente cierta comunicación del espíritu ya de presente, el Espíritu aparece como prenda, arras y sello de la consumación que está para venir y, no obstante, se ha iniciado ya: «Dios nos ha sellado y ha puesto en nuestros corazones las arras del Espíritu» (2Cor 1,22; cf. 5,5). «Y hasta nosotros que tenemos las primicias del Espíritu, hasta nosotros gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la adopción de hijos, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,23). «En Él, en Cristo, también vosotros, oídos que hubisteis la palabra de la verdad, la buena nueva de vuestra salud, y habiendo creído en ella, fuisteis sellados con el Espíritu de la promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del pueblo peculiar suyo, para alabanza de su gloria» (Eph 1,13s). «Y no contristéis al Espíritu Santo de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención» (4,30; cf. Tit 3,6s).

Ahora comprendemos, en una perspectiva totalmente nueva, que la Iglesia es el pueblo escatológico de Dios, el pueblo de Dios de los últimos tiempos. Dios no ha llamado y congregado a su pueblo como un extraño y forastero. No ha concluido con él su alianza como parte que no se compromete en su personal existencia. No,

Dios mismo se ha hecho presente con toda su fuerza viva. Por los dones de su poder ha reclamado la soberanía sobre su pueblo. Él mismo — por obra de su Espíritu que es a par el Espíritu de Jesucristo — se ha hecho presente y eficaz en su Iglesia. Su poder generoso, pero indisponible, se ha puesto de manifiesto en su pueblo, lo ha asido en su existencia entera, lo ha transformado y hasta fundado. Su poder lo sostiene y conduce a su fin. Así — según testimonio no sólo de los Hechos de los apóstoles, sino también de los escritos paulinos y joánicos —, las nacientes iglesias fueron consoladas y fortalecidas y experimentaron, con gozo y esperanza, en el Espíritu el poder de Dios, cualesquiera fuesen por lo demás los fenómenos (temporalmente ligados en muchos casos) de esta experiencia. Ahí vieron ellas una diferencia esencial con otras varias agrupaciones religiosas del judaísmo (sectas apocalípticas, comunidad de Qumrán) y del helenismo (gnosticismo, religiones místicas): Sólo la Iglesia de Jesucristo recibió por el Señor glorificado el Espíritu de Dios como arras y primicias de la salud eterna. Sólo ella, por ende, puede presentar «la prueba del Espíritu y del poder» (1Cor 2,4; cf. 1Thess 1,5).

Con esto queda, sin duda, claro el trasfondo bíblico de lo que el concilio Vaticano II ha dicho sobre el Espíritu Santo que santifica a la Iglesia: «Consumada, pues, la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra (cf. Ioh 17,4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que indeficientemente santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu (cf. Eph 2,18). Él es el Espíritu de la vida o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Ioh 4,14; 7,38-39), por quien vivifica el Padre a todos los muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rom 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1Cor 3,16; 6,19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Gal 4,6; Rom 8,15-16 y 26). Él guía a la Iglesia a toda verdad (cf. Joh 16,13), la unifica en comunión y ministerio, la ordena y dirige por medio de los diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la distigue con sus frutos (cf. Eph 4,11 ss; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: “¡Ven!” (Apoc 22,17). Así aparece toda la Iglesia como “una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Cipriano, Agustín, Juan Damasceno)» (CE 4). Sin embargo, resuenan en este texto algunas ideas que, partiendo una vez más del Nuevo Testamento, necesitan de nueva aclaración.

b) *La Iglesia como edificio del Espíritu*. La Iglesia ha venido a ser obra e instrumento, signo y testimonio del Espíritu de Dios que la llena. Si, siguiendo a la Escritura, se la quiere describir con una imagen, la Iglesia es un templo, una fábrica que llena y penetra el Espíritu: en una palabra, un *edificio espiritual*. ¿Cómo hay que entender esta imagen bíblica de la Iglesia? El conjunto de imágenes de la Iglesia como templo de Dios, que es edificado por Dios, por Cristo o el Espíritu Santo, se halla en lugares varios del Nuevo Testamento (cf. Mt 16,18; Mc 14,58; Joh 2,19; Hebr 3,2-6; 10,21; Apoc 1,22). Pero en relación especial con el Espíritu, hay tres textos clásicos que nos señalan tres importantes perspectivas.

1. *La Iglesia particular* es edificio espiritual (1Cor 3,16s). La imagen del templo espiritual no es una imagen ideal, aplicada a una Iglesia ideal. Esto se ve ya claro por el hecho de que, la vez primera que aparece en el Nuevo Testamento, se aplica a una Iglesia particular. Se dice, en efecto, de la Iglesia de Corinto, que nos es particularmente bien conocida, la Iglesia cuyos «santos» se mostraron con harta frecuencia, según las dos cartas paulinas, como no santos. A esta comunidad precisamente santa y no santa, se la saluda —y ello es una admonición— como templo del Espíritu. «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?» (3,16).

Así pues, que la Iglesia sea edificio espiritual (o del Espíritu) no significa que sea una Iglesia del Espíritu en sentido espiritualista. Estos hombres, esta Iglesia con todo lo que ostenta de humano, es templo de Dios. Aunque hay que exhortar a esta Iglesia a que viva según el Espíritu, ella está, no obstante en el Espíritu, o el Espíritu, o el Espíritu mora en ella: El poder conformador y la fuerza vivificante de Dios ha tomado, por Cristo, posesión de ella, la ha asido y penetrado en toda su existencia. Por el Espíritu, está Dios mismo, está el *Kyrios* eficazmente presente en la comunidad, a despecho y pesar de todo lo humano. La Iglesia es el lugar de la especial presencia de Dios en el mundo. Como antaño se pensaba que Dios moraba en los templos de piedra del culto judaico o helenístico, así mora ahora en la Iglesia de Cristo. Ésta no necesita de templo de piedra, pues ella es el nuevo templo espiritual. Pero de ahí precisamente se deriva la obligación de mantener el templo en fraterna unidad: «Mas si alguien estragare el

templo de Dios, Dios lo estragará a él, pues el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (3,17). El que, como los corintios, deshace con banderías la unidad de la Iglesia, expulsa al Espíritu. El que expulsa al Espíritu, destruye el templo, destruye la Iglesia y, a la postre, se destruye también a sí mismo. El que la Iglesia, la comunidad, sea un edificio espiritual quiere decir para sus miembros que, puesto que son espirituales, deben también vivir espiritualmente.

2. La *Iglesia universal* es edificio espiritual (Eph 2,17-22). Lo que en 1Cor 3,16s se predicó de la Iglesia particular, se aplica en Eph 2,17-22<sup>15</sup> a la Iglesia universal, de acuerdo con la concepción total — basada en el plan histórico de la salvación — de la carta, con miras a judíos y gentiles, a los «de cerca» y a los «de lejos». «Y venido que hubo, dio la buena nueva de la paz a vosotros, que estabais lejos, y a los que estaban cerca; pues por Él tenemos acceso unos y otros, en un solo Espíritu, al Padre. Síguese, pues, que ya no sois forasteros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados como estáis sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y la piedra última es el mismo Cristo Jesús, en el cual, toda la fábrica bien concertada y trabada en sus partes crece para ser templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois incorporados hasta formar la morada de Dios en el Espíritu.»

La estructura interior del edificio del Espíritu está aquí puntualmente descrita. ¿Cuáles son los cimientos de este edificio espiritual? Los «apóstoles y profetas», los profetas del Nuevo Testamento de los que se habla a menudo en Pablo, en los Hechos, el Apocalipsis y la *Didakhe*. Es decir, las autoridades apostólicas directamente encargadas y enviadas, y las autoridades proféticas carismáticas; todos los que, fundamentalmente, trajeron la palabra de Cristo (que en otra parte es llamado fundamento de la Iglesia: 1Cor 3,11), son cimiento del edificio espiritual que es la Iglesia. ¿Y quiénes son las piedras? «¡Vosotros!» Todos los que creen en Cristo son las piedras vivas. No sólo los judíos, sino también los gentiles, que antaño eran extranjeros y advenedizos, pero ahora son ciudadanos con plenos derechos y familiares de la casa de Dios y son «incorporados» para formar la morada de Dios en el Espíritu. ¿Y cuál es la «dovela»?

15. Entre los comentarios más recientes a Eph, cf. part. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Dusseldorf 1958) 118-145.

«Cristo Jesús» — como traducen hoy día la mayoría de los exegetas — es no la piedra angular (como en 1Cor 3,10s), sino la dovela, la piedra clave que acaba, une y traba toda la bóveda. ¿Y qué ha de hacerse de la construcción? «Un templo santo en el Señor», o, lo que es lo mismo, «una morada de Dios en el Espíritu». «En el Señor» equivale a «en el Espíritu». El «Señor» es quien mantiene trabado el todo, el que le presta sostén y dirección. Por la fuerza y poder del Espíritu existe todo el edificio. Así pues, la Iglesia es un edificio que tiene consistencia en virtud del Espíritu del Señor, en el Espíritu y por el Espíritu. Sólo el Señor glorificado da su Espíritu y hace así, de la comunidad de sus discípulos, la Iglesia y precisamente la reconciliación entre judíos y gentiles operada por Cristo, se torna eficaz y fructuosa por el Espíritu. En el Espíritu uno, en el cuerpo uno, tienen todos acceso al Padre, al Dios uno. De este modo, el Espíritu hace de la Iglesia una realidad de todo en todo pneumática. En lugar de «morada, templo, edificio y casa en el *pneuma*», se puede también hablar de «templo, edificio y casa pneumáticos». De «casa pneumática» precisamente se habla en el tercer texto clásico.

3. Los creyentes *son edificados y edifican ellos mismos* el edificio espiritual (1Petr 2,4-7). La fundamental importancia del Señor resucitado para la Iglesia como edificio o, como aquí se dice, como «casa espiritual» se destaca más en la imagen de la piedra angular que no en la de la piedra clave: «Allegándoos a Él, piedra viva, reprobada por los hombres, pero escogida y preciosa delante de Dios, también vosotros, cual piedras vivas, sois sobre ella edificados, casa espiritual para sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios, por Jesucristo. Por lo cual está en la Escritura: Mirad que yo pongo en Sión piedra angular escogida, y el que en ella creyere no será confundido. A vosotros, pues, que creéis, el honor...» (1Petr 2,4-7)<sup>16</sup>. También aquí es el indicativo el supuesto para el imperativo. La Iglesia es casa de Dios, una casa espiritual. Cristo — así resulta sobre todo de la cita de Isaías — es la piedra principal que, como piedra angular sostiene y traba la casa: piedra viva, porque Cristo, como reprobado y crucificado, es el resucitado y vivo. Sólo por Cristo, piedra viva, son también los cristianos, como

16. Entre los comentarios más recientes a 1 Petr., cf. part. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe* (Friburgo de Brisgovia 1964) 57-63.

liberados de la muerte, piedras vivas. Así, sobre Cristo, piedra angular, se construye de los creyentes la Iglesia como casa *espiritual*; no como templo material y terreno, pero tampoco como templo espiritual solamente, sino como templo pneumático que existe por el pneuma y, en cada miembro, está lleno y animado por el Espíritu.

Mas precisamente como piedras vivas que somos, debemos *hacernos edificar* como piedras vivas. La forma griega del verbo puede ser de indicativo o imperativo; su sentido es en todo caso imperativo. No es que los cristianos, como hombres piadosos, construyan por su propio esfuerzo la casa; otro construye de ellos y con ellos. Pero deben estar dispuestos por la fe. Como creyentes deben estar al servicio de la casa. ¿Cómo? La imagen de la casa espiritual, del templo espiritual, pasa a la imagen del sacerdocio en el templo: los creyentes han de ofrecer sacrificios a Dios; pero tampoco aquí sacrificios de materia terrena: animales, comidas e incienso, sino sacrificios pneumáticos y espirituales: oración, hacimiento de gracias, penitencias, frutos de la fe y la caridad. Estos sacrificios no se ofrecerán por propia fuerza, sino por medio de Cristo, sumo sacerdote. Entonces son agradables a Dios y su aceptación es segura. Entonces se muestran los creyentes mismos como verdadero «sacerdocio santo».

El concilio Vaticano II dice lo siguiente sobre la imagen del edificio espiritual: «Muchas veces se llama también a la Iglesia "edificación" de Dios (1Cor 3,9). El Señor mismo se comparó a la piedra rechazada por los edificadores, pero que fue puesta como piedra angular (Mt 21,42 par; cf. Act 4,11; 1Petr 2,7; Ps 117,22). Sobre aquel fundamento levantan los apóstoles la Iglesia (cf. 1Cor 3,11) y de él recibe firmeza y cohesión. A esta edificación se le dan diversos nombres: casa de Dios (1Tim 3,15), en que habita su "familia", morada de Dios en el Espíritu (Eph 2,19-22), tienda de Dios con los hombres (Apoc 21,3) y sobre todo "templo" santo, que los santos padres celebran representado en los santuarios de piedra, y en la liturgia se compara justamente a la ciudad santa, la nueva Jerusalén. Porque en ella somos edificados en la tierra como piedras vivas (1Petr 2,5). San Juan, en la renovación del mundo, contempla esta ciudad bajando del cielo, del lado de Dios, ataviada como esposa que se engalana para su esposo (Apoc 21,1s)» (CE 6).

De este modo, el Espíritu de Dios comunicado por el Señor glorificado muestra ser en muchos aspectos la base de existencia,



el principio de vida y la fuerza de configuración de la Iglesia que, por la fuerza y poder de Dios, está llena, animada, sostenida y guiada por el Espíritu. A éste debe la Iglesia todo lo que es y tiene, origen, existencia y persistencia. En este sentido, la Iglesia es creación suya, una *creación del Espíritu*. Mas precisamente la expresión «creación del Espíritu» indica no sólo una *unidad* de Espíritu e Iglesia, tal como aparece, impresionantemente, en las imágenes descritas del edificio espiritual, sino, a par, una *diferencia* no menos importante. Precisamente esta diferencia la supone dondequiera la Escritura y — como hemos visto — la pone expresamente en parte de relieve. Y precisamente por razón de la unidad, hay que dar especial importancia para la Iglesia de hoy a esta diferencia <sup>17</sup>.

c) *La Iglesia subordinada al Espíritu*. La diferencia entre el Espíritu y la Iglesia tiene su razón en la divinidad del Espíritu de Dios, o — también cabe decirlo así — en su libertad. A pesar de toda su unión, el Espíritu y la Iglesia *no están en el mismo plano*, sino que la Iglesia está *subordinada* al Espíritu de Dios. Esta diferencia de libertad puede aclararse en cuatro proposiciones:

1. El Espíritu *no es* la Iglesia. Sería peligroso identificar al Espíritu Santo con la Iglesia. El Espíritu Santo no es espíritu de la Iglesia, sino de Dios. En eso radica la fundamental *libertad* del Espíritu Santo. Como el Espíritu, a pesar de la inhabitación, no es simplemente el espíritu de un cristiano, así tampoco es el espíritu de la Iglesia. Es el Espíritu de Dios. En ninguna parte del Nuevo Testamento se llama al Espíritu Santo «espíritu de la Iglesia», sino siempre y únicamente «Espíritu de Dios» o «Espíritu de Cristo». Este Espíritu no procede de la Iglesia ni de cristiano alguno, sino

17. Junto a los trabajos sistemáticos de índole general sobre la idea de Iglesia (v. A 11, 2) y las secciones correspondientes de las dogmáticas (part. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon-Zurich 1953, 718-726) son de citar, como monografías más recientes sobre la relación Espíritu-Iglesia: A. VONIER, *L'Esprit et l'Épouse* (Paris 1947); P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église* (Paris 1947); R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église* (Neuchâtel-Paris 1949); K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* (Herder, Barcelona 1963); J.G. DAVIES, *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente* (Stuttgart 1958); S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, vol. I-III (Roma 1937ss); O. ERTIS, *Die Erneuerung der Gemeinde durch den Geist* (Kassel 1960); H. VOLK, *Gott alles in allem* (Maguncia 1961) 86-112; P. BRUNNER, *Pro Ecclesia* I (Berlín-Hamburgo 1962) 213-224; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (Münster 1963); *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen* (Munich-Paderborn-Viena 1964).

de Dios mismo. Por Él obra Dios en la Iglesia, se atestigua a la Iglesia, viene a la Iglesia, funda y sostiene a la Iglesia. Él rige y gobierna a la Iglesia, pero no se torna espíritu propio de la Iglesia. Ser gobernada o estar compenetrada no significa un fluir dinámico de una en otro. El Espíritu sigue siendo espíritu propio de Dios. Por eso es siempre el Espíritu *libre*.

La Iglesia somos nosotros, los hombres, la congregación de los hombres que creen en Cristo. Nosotros, la Iglesia, somos una estructura humana. El Espíritu Santo, empero, no es estructura humana, sino el Espíritu divino. A pesar de la unión, no hay identidad, sino fundamental distinción entre el Espíritu de Dios y la estructura humana de la Iglesia. Sin embargo, esta distinción no es solamente, de forma general y abstracta, la diferencia óptica entre lo divino y lo humano. Hablamos, en efecto, de la Iglesia real, y la Iglesia real es no sólo una Iglesia de hombres, sino también de hombres pecadores. La Iglesia real no es sólo Iglesia humana, sino, a par, Iglesia pecadora. En efecto, la Iglesia somos nosotros: nosotros, justificados todos, y, sin embargo, una y otra vez pecadores; nosotros, la comunión de los justificados y, sin embargo, una y otra vez necesitados de nuevo del perdón: *communio sanctorum*, cierto, pero también, por desgracia, una y otra vez, *communio peccatorum*. Nosotros, la Iglesia, somos una estructura pecadora. El Espíritu, empero, de Dios no es pecador, sino santo precisamente, el Espíritu de todo en todo santo. Por eso una vez más y ahora en sentido más profundo, es el Espíritu *libre*, el Espíritu verdaderamente libre del pecado, de la culpa y de la muerte.

Partiendo de este libre Espíritu de Dios debe ser entendida la Iglesia, y deben entenderse a sí mismos los creyentes como liberados por el Espíritu de Dios. Pero el Espíritu libre de Dios no debe simplemente contarse como Iglesia, entrar simplemente en cuenta con la Iglesia.

Para excluir una confusión del Espíritu e Iglesia, vale más no hablar de la Iglesia como de realidad «divina». Efectivamente, tampoco el creyente particular viene a ser realidad «divina» por el hecho de que esté lleno y penetrado del Espíritu. Para evitar una confusión de Espíritu e Iglesia, vale también más no hablar de una evolución y desarrollo orgánico de la Iglesia y de su espíritu. La visión romántica e idealista de la historia de la Iglesia pasa por alto la fundamental diferencia entre la perfección del

Espíritu de Dios y la imperfección de la Iglesia. Por la distinción de Espíritu e Iglesia, la evolución de ésta incluye siempre también degeneraciones, y su progreso retrocesos. Para evitar una confusión de Espíritu e Iglesia, vale más, finalmente, no hablar del «sentido de la fe de la Iglesia» (*sensus fidelium*) como de una revelación del Espíritu Santo. El sentido de la fe de la Iglesia no podrá hacerse nunca fuente y norma de la revelación del Espíritu. Será más bien a la inversa: La revelación del Espíritu es y será siempre fuente y norma del sentido de la fe de la Iglesia. Aquí se ve dondequiera de forma muy concreta que el Espíritu Santo es siempre en la Iglesia un Espíritu libre.

¿No resulta patente lo importante que es ver la diferencia entre Espíritu e Iglesia? La Iglesia no representa de antemano y en todo caso al Espíritu Santo, sino que debe demostrar de hecho su santidad. Sólo manteniendo la distinción puede tomarse en serio, de manera recta y liberadora, lo humano, demasiado humano, de la Iglesia, sus fallos y deficiencias, su pecado y su culpa. La Iglesia que se identificara con el Espíritu Santo, no podría jamás rezar el *confiteor*. Pareja Iglesia no puede ni debe confesar que ha pecado por pensamiento, palabra y obra, que ha pecado mucho por su culpa, por su culpa, por su grandísima culpa. Esa Iglesia se ve forzada a buscar perezosos subterfugios teológicos y atrincherarse en una apologética que no convence a nadie. En una palabra: tiene que caer en la noción de Iglesia propia de un triunfalismo idealista, henchido de ilusiones. Así precisamente no llega a ser una Iglesia libre.

Sólo así puede también tomarse en serio, de forma verdadera y liberadora, el oír la palabra de Dios en el Espíritu Santo, la obediencia al Espíritu Santo. Una Iglesia que se identificara con el Espíritu Santo, no necesitaría ya oír, creer ni obedecer. Se hace a sí misma revelación. Lo sabe ya todo, lo hace todo. No necesita sino oírse a sí misma, obedecerse a sí misma, creer en sí misma, e invitar a los que están fuera de ella a que oigan, crean y obedezcan. En una palabra, tiene que caer en una noción de Iglesia de arrogante egocentrismo, y así precisamente no será nunca una Iglesia libre.

Una Iglesia, empero, que ve la distinción entre el Espíritu Santo y ella misma, puede tomar en serio su pecado y su fallo, con realismo, con humildad, pero también con liberadora esperanza de nuevo perdón de los ya justificados. Una Iglesia que ve la diferencia entre

el Espíritu Santo y ella misma, puede poner toda su esperanza, por su fe, obediencia y esperanza, no en sí misma, sino en el Espíritu Santo. Así la Iglesia que soberbiamente se identifica con el Espíritu Santo, es una Iglesia que, con toda su supuesta fortaleza, es a la postre débil, y, con toda su imaginada libertad, a la postre esclava. La Iglesia, empero, que humildemente se distingue del libre Espíritu de Dios, es una Iglesia que, con toda su innegable flaqueza, es a la postre fuerte, y, con toda su servidumbre visible, a la postre libre.

Así creemos en el Espíritu Santo (*credo in Spiritum Sanctum*). En contraste con ello creemos la realidad o existencia de la santa Iglesia (*credo sanctam Ecclesiam*). No creemos en la Iglesia; a la postre, no creemos nunca en nosotros mismos. Nosotros, la Iglesia, creemos en el Espíritu Santo, como creemos justamente en Dios, del que no se distingue el Espíritu Santo. Por esta fe en el Espíritu Santo se mira también de la mejor manera por la santa Iglesia<sup>18</sup>.

2. El Espíritu precede a la Iglesia. El Espíritu Santo no es un accidente que adviene a la Iglesia, como si ésta pudiera ser también Iglesia sin el Espíritu Santo, siquiera sólo de manera imperfecta y sin vida. Si en la Escritura se llama a la Iglesia templo espiritual, templo del Espíritu Santo, ello no quiere decir que la Iglesia sea figura, marco y molde, en que haya de entrar el Espíritu Santo como contenido vivificante. No es, pues, la Iglesia algo que unos excelentes y hábiles organizadores, administradores y empresarios eclesiásticos pudieran ya organizar y configurar, para que *luego* tuviera, como si dijéramos el Espíritu Santo terreno donde actuar o lugar donde descansar.

¡No! Lo primero es el Espíritu Santo, por el que Dios, libremente, *crea* la Iglesia, una y otra vez la crea nuevamente de los que creen: «Nadie puede decir: Jesús es señor, sino por el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). Por obra del Espíritu Santo se hace la Iglesia, y se hace cada día de nuevo: *Emitte Spiritum tuum... et creabuntur!* No hay existencia cristiana que no se haga tal, y no tenga que hacerse continuamente; pero ninguna se hace sin la operación del Espíritu. No hay Iglesia que no se haga tal y no tenga que hacerse continuamente; pero no se hace sin la operación del Espíritu. Cierto

---

18. Cf. A 11, 2.

que no hay Iglesia sin que libremente se congreguen y decidan los creyentes; pero los creyentes que se congregan para formar la Iglesia, no se llaman o convocan a sí mismos. Es más, no se llaman siquiera a la fe. Dios mismo los llama por la palabra de Cristo, en virtud del Espíritu Santo a la fe y, así, a la Iglesia como congregación de los creyentes. Dios lo hace, por el Espíritu Santo, con perfecta libertad. Suyo es el comienzo, como el progreso y el término. Todo es de quien, con la libertad de su poder y fuerza, es señor soberano de la Iglesia.

3. El Espíritu obra donde quiere. La Iglesia no puede poner límites a la acción y eficacia del Espíritu de Dios. El Espíritu no obra sólo en los oficios (o ministerios) eclesiásticos, sino donde quiere: en todo el pueblo de Dios. No obra sólo en la «ciudad santa», sino donde quiere: en todas las iglesias de la Iglesia una. No obra sólo en la Iglesia católica, sino donde quiere: en toda la cristiandad. Y no obra exclusivamente en la cristiandad, sino, una vez más, donde quiere: en todo el mundo.

El poder del Espíritu de Dios *rompe por* todas las murallas, por todas las murallas incluso de la Iglesia. Ciertamente que tiene en la Iglesia su morada y su templo, cierto que la llena y penetra; aquí ostenta señaladamente su poder, en cuanto aquí, en la Iglesia y por la Iglesia, se predica la palabra de Dios y se administran sus sacramentos. Pero, si es cierto que el Espíritu de Dios tiene en la Iglesia su domicilio, no está domiciliado en la «ciudad santa», no sólo en los oficios eclesiásticos, no sólo en la Iglesia católica, no sólo en la cristiandad, sino en todo el mundo.

Aquí se yerguen interrogantes. ¿No serían los *cristianos* algo más cautos, abiertos y justos, en sus juicios y conducta frente a las grandes religiones universales no cristianas, si estuvieran de todo en todo persuadidos de que el Espíritu Santo que se revela en la Iglesia y por la Iglesia, es el Espíritu libre del Señor de todo el mundo, que puede obrar donde quiere? ¿No serían los *católicos* algo más reservados, abiertos y amistosos en sus juicios y conducta frente a las otras iglesias cristianas, si estuvieran de todo punto convencidos de que el Espíritu Santo, en quien ellos ponen o debieran poner dentro de la Iglesia católica, toda su confianza, es también y quiere ser libremente la esperanza y fuerza de toda la cristiandad? ¿Y no serían los ministros de la Iglesia algo más modestos, abiertos y humildes en sus juicios y conducta frente a los otros cristianos, si estuvieran de todo en todo convencidos de que el Espíritu Santo, que ha sido cierta-

mente prometido también al oficio eclesiástico, no es sin embargo un espíritu «oficial», reservado sólo a unos privilegiados, sino el Espíritu de Dios, que se ha derramado en todos los corazones que creen y aman, y que puede y quiere obrar libremente en todos los corazones y también en todas las cabezas? El Espíritu libre obra donde Él quiere.

4. El Espíritu obra *cuando* quiere. Cierto, el libre Espíritu de Dios no es espíritu de capricho, de falsa libertad, sino de verdadera libertad; no es espíritu de caos, sino de orden; no de contradicción, sino de paz, y ello no sólo en el mundo, sino también en la Iglesia. Pablo precisamente hubo de recordárselo a los corintios que, apelando a sus carismas, desdeñaban la ordenación de la Iglesia: «Porque Dios no es Dios de desorden, sino de paz» (1Cor 14,33). Así pues, el capricho, el desorden y caos en la Iglesia no pueden ciertamente apelar al Espíritu Santo.

Y, sin embargo, esto no significa que el Espíritu de Dios sople cuando *debe*. No, la verdad es que sopla cuando *quiere*. No hay ordenación eclesiástica, de doctrina o práctica, que lo fuerce a obrar ahora o a no obrar luego. Dios es absolutamente libre, libre aun frente a su propia libertad. Es tan soberanamente libre que no tiene por qué temer una vinculación. Y de hecho se vincula a la palabra y a los sacramentos; pero, al vincularse a la palabra y a los sacramentos, no confirma su vinculación y servidumbre, sino su prepotente y soberana libertad.

El Espíritu de Dios no está sometido a otra ley que la ley de su propia libertad, ni a otro derecho que el derecho de su propia gracia, ni a otro poder que el poder de su propia fidelidad. Síguese que, en todo caso, el Espíritu de Dios no está sometido a la ley de la Iglesia, ni al derecho de la Iglesia, ni al poder de la Iglesia. El Espíritu de Dios no se rige ni por la ley, ni por el derecho, ni por el poder de la Iglesia. Él es quien rige y domina soberanamente ley, derecho y poder de la Iglesia. Síguese que quien pretendiera en la Iglesia apoderarse del Espíritu de Dios por cualesquiera medios de ley, de derecho y de poder, fracasaría necesariamente. La Iglesia no puede apoderarse del Espíritu, no puede propiamente «poseerlo», ni disponer de Él, ni limitarlo, dirigirlo o dominarlo.

Nada de esto puede la Iglesia ni por su palabra ni por sus sacramentos. Repitámoslo: Dios se liga por el Espíritu a la palabra

y sacramentos de la Iglesia; pero no lo hace en razón de una ley de la Iglesia, sino en razón de su propia libertad; no en razón de un derecho de la Iglesia, sino en razón de su gracia libre; no en razón de un poder de la Iglesia, sino en razón de su fidelidad. Esto significa que, cuando se liga a la palabra y sacramentos de la Iglesia, ello no es una obligación para Él, sino para nosotros. No le urgimos nosotros a Él, sino Él a nosotros. Él exige nuestra *fe* incondicional. Ni la palabra ni los sacramentos obran automáticamente. Si no hallan fe, no producen efecto alguno. El que con la palabra o los sacramentos, o también con la ley y el derecho, el poder y el orden se imaginara atraer a la fuerza al Espíritu Santo, demostraría carecer precisamente de aquella fe que el Espíritu Santo exige de él, la fe que no se apoya en su propio derecho y ley ni en los de la Iglesia, en su propio poder y orden o en los de la Iglesia, sino en la libre gracia y fidelidad de Dios. Por consiguiente sigue siendo cierto también en la Iglesia que el Espíritu sopla no cuando debe, sino cuando quiere.

Aquí se yerguen también interrogantes. ¿No expondría la doctrina católica *de sacramentis* más matizada y rectamente su teoría del *opus operatum*, si partiera siempre de que ni siquiera el *opus operatum* puede forzar al *Spiritus operans*, sino que debe someterse a Él por la fe? ¿No procedería el derecho canónico católico más cautamente con todos sus cánones y prescripciones (por ejemplo en la concepción sacramentaria), si se atuviera a la idea de que estos cánones y prescripciones, aun suponiendo que sean razonables y oportunos, pueden ser entendidos como concreción de lo que Dios nos exige, nunca empero como exigencias de la Iglesia al Espíritu Santo, como si éste solo pudiera obrar aquí y sólo de este modo? ¿No sería el juicio católico algo más cauto respecto de la palabra y sacramentos de las otras iglesias cristianas (por ejemplo, respecto de la validez o invalidez del matrimonio, de la ordenación o de la celebración eucarística), si también aquí partiera de la libertad del Espíritu Santo, que sopla donde y cuando quiere, de la libertad del Espíritu que, en la gran mayoría de los casos, hace imposible un juicio *negativo* cierto?

La Iglesia no ha de mandar en el Espíritu ni reglamentarlo. Debe orar y pedir: *Veni*. Ciertamente que el Espíritu de Dios mora en el edificio de la Iglesia; cierto que permanece en ella y obra por ella; pero mora en ella, permanece en ella, obra en ella no en virtud de una ley, no porque deba, sino en virtud de su fidelidad, porque quiere. «Fiel es el que os llama, el cual también hará» (1Thess 5,24).

Nosotros que somos la Iglesia ¿podemos olvidar jamás que, aunque justificados, somos pecadores, y una y otra vez nos sorprendemos con el hurto en la mano como pecadores, y estamos, por ende, en pugna con el Espíritu de Dios, lo «contristamos» y, por lo que a nosotros atañe, lo podemos perder? ¿Podemos olvidar que también nuestra fe, aunque nos da certidumbre, está constantemente atacada y amenazada y sólo podemos apoyarnos en la fidelidad y gracia de Dios, es decir, que no es cosa tan obvia el hecho de que el Espíritu Santo permanece en nosotros y en la Iglesia? ¿Nos queda otra cosa sino clamar una y otra vez con espíritu de penitencia no sólo: *veni Sancte Spiritus*, sino también: *mane Sancte Spiritus*: permanece con nosotros por tu fidelidad, a pesar de nuestra infidelidad? A pesar de su permanente deficiencia en todos sus miembros no ha perdido la Iglesia el libre Espíritu de Dios. Lo cual no es algo evidente por sí, sino el milagro de la fidelidad de Dios, una fidelidad que no se debe dar por hecha, sino que exige ser una y otra vez objeto de nuestra fe y de nuestra oración.

Pero todavía queda descrita de manera demasiado general la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. El Espíritu es dado a la *Iglesia* (comunidad), cierto; pero la Iglesia o comunidad consta de los creyentes particulares que, por el bautismo, son admitidos en ella. La acción de Dios en la Iglesia por obra del Espíritu tiene por objeto ese creyente particular. Es una acción concreta e individual. Ello se verá inmediatamente claro si describimos la realidad pneumática de la Iglesia con lo que puede llamarse su estructura carismática.

### 3. *La estructura carismática permanente*

Si en la teología y en la Iglesia católica se ha desconocido por mucho tiempo, teórica y prácticamente, la estructura carismática de la Iglesia, ello tiene su razón de ser, *primeramente*, en aquel clericalismo y juridicismo que, en tiempos recientes, ha sido tan frecuentemente objeto de crítica aun dentro de la misma Iglesia católica. La actitud clericalista no ve verdadera y decisiva actividad sino en el clero, y no en todos y cada uno de los miembros del pueblo de Dios. La mentalidad juridicista es profundamente desconfiada frente a todo dinamismo del libre Espíritu de Dios, que no esté



reglamentado de antemano — de un Espíritu que sopla en la Iglesia donde y como quiere.

Pero el desconocimiento de la estructura carismática de la Iglesia tiene, *en segundo lugar*, su específica razón de ser en que la eclesiología de los manuales católicos estribaba parcial o unilateralmente en la eclesiología de las cartas pastorales (y de los Hechos de los apóstoles) y olvidó en gran parte la eclesiología específicamente paulina de las cartas indiscutiblemente auténticas de san Pablo, aun cuando, formalmente, se citaban a menudo textos suyos. Se pasó por alto la variedad y tensión interna que aparece en el Nuevo Testamento o se la armonizó de manera poco fiel. Y, sin embargo — como ya hemos hecho constar más de una vez —, es imposible cerrar los ojos a los múltiples contrastes en la concepción de la Iglesia, del Espíritu y de los carismas. Indiquemos aquí sólo el uso de la palabra «carisma».

El escrito más antiguo del Nuevo Testamento — anterior incluso a Marcos y Mateo — es, junto con las dos cartas a los Tesalonicenses, la primera carta a los Corintios. Ningún otro escrito del Nuevo Testamento nos informa de manera tan primigenia y amplia al mismo tiempo sobre la constitución externa e interna de la Iglesia. 1Cor, que, como las otras cartas indiscutiblemente paulinas, no habla de «presbíteros» y «episcopos» (única excepción tardía Phil 1,1: episcopos y diaconos), ni de ordenación e imposición de manos, esta carta, decimos, cita reiteradamente los *kharismata* o *pneumatika* que, según Pablo, se conceden a todo cristiano según la medida de la gracia, y trae largos capítulos sobre la estructura carismática de la Iglesia, que se supone y trasluce en todas las cartas paulinas. En contraste con ello, en las pastorales, que pertenecen a los escritos más tardíos del Nuevo Testamento, la concepción paulina de que todo cristiano ha recibido el Espíritu y sus dones pasa claramente a segundo término ante una teología del ministerio, fuertemente recalcada. El Espíritu se comunica en la ordenación. A pesar de todo lo que se apela a Pablo, es chocante que en las pastorales, lo mismo que en el libro de los Hechos de Lucas, que cronológicamente pudiera situarse entre las cartas paulinas y las pastorales, no ocurre la palabra paulina *πνευματικὸς*, y la palabra *kharisma*, que tampoco ocurre en absoluto en el libro de los Hechos, sólo dos veces se usa en las pastorales (1Tim 4,14;

2Tim 1,6); y es de notar que las dos veces aparece en relación con la ordenación. He ahí una de las muchas y fuertes diferencias entre las cartas paulinas y las pastorales, que obligan aun a exegetas católicos a dudar de la paternidad paulina de las pastorales, cuestión que, como es notorio, ha de resolverse con argumentos históricos, y no con argumentos dogmáticos.

El teólogo católico que está convencido de que las pastorales, lo mismo que otros escritos de «temprano catolicismo» no fueron admitidos sin buenas razones en el canon del Nuevo Testamento por la primitiva Iglesia, no sacará de este estado de cosas la conclusión sostenida por algunos investigadores protestantes de que, en el mejor de los casos, las pastorales sólo deben tenerse en cuenta como «programa de contraste» con el verdadero «evangelio», tal como lo predicó Jesús y fue profundamente interpretado por Pablo. La hermenéutica católica postula que se tome en serio el Nuevo Testamento  $\kappa\alpha\theta'\epsilon\lambda\omicron\upsilon$ , es decir, en cuanto forma un todo y en *todos* sus escritos, que el exegeta se muestre abierto y libre para la verdad íntegra del Nuevo Testamento. Síguese que también los escritos de «temprano catolicismo», como los Hechos de los apóstoles y las pastorales, exigen que se los tenga objetivamente en cuenta, siquiera haya de tenerse presente en su exégesis que las cartas paulinas tienen la primacía de la originalidad, que se manifiesta ora en una mayor cercanía cronológica, ora en la autenticidad del autor apostólico y en una mayor aproximación real al evangelio de Jesús; los Hechos, en cambio, y las cartas pastorales que efectivamente apelan a Pablo, deben tenerse por testimonios *derivados*. Pero así precisamente deben tomarse, positiva y realmente, en serio, cosa que no debiera ofrecer la menor dificultad al teólogo que piense con categorías históricas<sup>19</sup>.

Después de estos prenotandos hermenéuticos sobre la cuestión de los carismas, no son menester largas explicaciones para ver claramente que una eclesiología orientada principalmente por los Hechos y las cartas pastorales y que sólo mentaba los textos paulinos o los aprovechaba para apoyar tesis tomadas de otra parte, tenía que descuidar por fuerza los carismas de todos los cristianos. Pareja cristología tenía que considerar exclusivamente la estructura

19. Cf. A 1, 3.

jerárquica de la Iglesia, y no, a par, su estructura pneumática y carismática. El redescubrimiento de los carismas es un redescubrimiento de la eclesiología específicamente paulina. No cabe ponderar bastante la importancia de este hecho, tanto para los problemas dentro del catolicismo, como para los del ecumenismo. La eclesiología paulina necesita de un estudio teológico muy a fondo, para que muestre toda su fecundidad en la situación actual. Aquí sólo es posible esclarecer, partiendo de la eclesiología paulina, la permanente estructura carismática de la Iglesia. Y hay que empezar por estudiar tres concepciones erróneas del carisma, que se instalan una y otra vez en las cabezas, para pasar luego a una descripción positiva del mismo<sup>20</sup>.

a) *¿Fenómenos extraordinarios o cotidianos?* La primera comprensión errónea del carisma consistiría en pensar que los carismas son sobre todo fenómenos extraordinarios, milagrosos y sensacionales. El prototipo del carisma sería entonces — junto a las expulsiones de demonios, curaciones, prodigios y milagros — la glosolalia que se cita a menudo en este contexto: el hablar ἐν γλώσση, ο ἕο πλώσσαις (1Cor 12-14; Act 10,46; 19,6; Mc 16,17), aquel orar o cantar, loar o dar gracias extáticos (1Cor 14,15s; cf. Eph 5,19; Col 3,16) inspirados por el Espíritu, que se exterioriza en lengua ininteligible y hasta en sonidos inarticulados (1Cor 14,6-11.23).

¿Cómo ve Pablo estos carismas extraordinarios, que pueden encontrarse también en movimientos de resurgimiento religioso fuera de la Iglesia? La glosolalia se daba, en efecto, también en la mística extática del helenismo, señaladamente en la Pitia délfica

20. Junto a la bibl. citada en C II, 2 y los art. «Carisma» o «Espíritu» en los léxicos bíblicos y teológicos, cf., sobre todo: F. GRAU, *Der ntl. Begriff χάρισμα. Seine Geschichte und seine Theologie* (Tesis doctoral, Tubinga 1946); J. BROSCHE, *Charismen und Amter in der Urkirche* (Bonn 1951); E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT* (Berlín 1951); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten* (Tubinga 1953); K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* (Herder, Barcelona 1963); E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (Zurich 1959); R. BULTMANN, *Theologie des NT* (Tubinga 1958); E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im NT*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Gotinga 1960) 109-134; G. EICHHOLZ, *Was heisst charismatische Gemeinde? 1 Cor 12* (Munich 1960); O. PERELS, *Charisma im NT*, en *Fuldaer Hefte* 15 (Berlín 1964) 39-45; H. SCHÜRMMANN, *Die geistlichen Gnadengaben*, en *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des 2. Vatikanischen Konzils*, ed. por G. BARAÚNA (Friburgo de Brisgovia-Francofurt 1966) 494-519. Las explicaciones que siguen se fundan en mi art. *Die charismatische Struktur der Kirche*, en «Concilium» I (1965) 282-290.

y en las Sibilas que murmuraban, en su mántica entusiasta, fatídicas sentencias.

Sería falso pensar que rechaza de antemano o se muestra siquiera desconfiado ante estos dones extraordinarios. Pablo acepta de mil amores todos los dones del espíritu. ¡Como que él mismo tiene, en medida extraordinaria, el don de la glosolalia! (1Cor 14,18). Sin embargo, *relativiza* enérgicamente este carisma espectacular; sin el carisma de la interpretación no vale nada, pues de por sí no edifica a la Iglesia, ni ayuda siquiera al entendimiento del orante mismo. Por eso debe subordinarse a la profecía y sólo con muchas restricciones debe usarse en la Iglesia (1Cor 14). En la tabla de los carismas de 1Cor 12,28 se lo relega al último lugar. En la carta a los romanos que fue escrita probablemente en Corinto, Pablo no lo menciona ya para nada en la tabla de carismas (12, 6-8).

No sólo relativiza Pablo los carismas entusiásticos, como la glosolalia, sino que critica los *pneumatika* milagrosos del helenismo, fuerzas del éxtasis y del milagro, en lugar de esta expresión helenística, muy difundida, emplea por lo general, ciertamente no sin intención, la palabra *kharismata*. Donde usa *pneumatika* (1Cor 12,1; 14,1), apunta a lo distintivamente cristiano. También los «demonios», ídolos mudos, pueden con su poder arrastrar irresistiblemente a los hombres. Signos y milagros pueden también darse fuera de la Iglesia, pueden también ser obrados por el anticristo. Junto a los verdaderos profetas operan también falsos profetas, y junto a verdaderos apóstoles falsos apóstoles. ¿Qué significa eso? Que signos y milagros no son señal inequívoca del Espíritu Santo, del auténtico carisma.

Ahora bien, como hay diversos espíritus y diversos fenómenos espirituales, es siempre necesario un carisma de *discernimiento de espíritus* (1Cor 12,10). ¿Y cómo puede conocerse el espíritu que viene de Dios? Dos criterios aparecen en Pablo en primer término; el primero, fundamental, se sienta ya al comienzo de sus explicaciones sobre los carismas (1Cor 12,2s): El que tiene espíritu de Dios confiesa a Jesús por Señor. Sólo «por obra del Espíritu Santo» puede el hombre confesar que «Jesús es el Señor». El Espíritu que viene de Dios, vincula con Jesús y a su señorío. Jesús es el centro de toda la predicación y de todo el obrar de la Iglesia. Aquí radica la diferencia de lo específicamente cristiano: Donde Jesús es el

Señor — y no otra persona ni poder alguno de este mundo —, allí está el Espíritu que procede de Dios (cf. 1Ioh 4,2s).

Y el segundo criterio es el carácter de servicio de todo carisma. El auténtico carisma no se da donde hay milagro, sino donde hay servicio, un servicio con conciencia de responsabilidad para edificar y aprovechar a la Iglesia. El carisma se ordena a la comunidad. «A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien (de la comunidad)» (1Cor 12,7). Así se explica que Pablo hable también de carismas poco llamativos, como los de exhortar y consolar (Rom 12,8), de servir (Rom 12,7), de enseñar (ibid.; 1Cor 12,28), discurso de sabiduría y discurso de ciencia (1Cor 12,8), de fe (12,9), discernimiento de espíritu (12,10), de ayuda y gobierno (12,28).

En conclusión, los carismas no son solamente, en modo alguno, fenómenos extraordinarios en la vida de la Iglesia, sino más bien fenómenos de todo punto cotidianos. Debemos aspirar a los carismas mejores. Y los carismas mejores no son los llamativos como la glosolalia, sino los de la vida corriente. «¡Mas aspirad a los carismas mejores! Y aún os voy a mostrar un camino mucho más excelente» (12,31), dice Pablo a renglón seguido del recuento de los carismas. Y este camino «mucho más excelente», este máximo y óptimo entre los carismas, es justamente el que menos llama la atención, el más corriente y moliente: la caridad. Sin la caridad, nada valen la glosolalia y profecía, ni la fe misma, la renuncia a todos los bienes propios y el martirio: «Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, pero no tuviera caridad, me he hecho bronce que resuena o címbalo que retiñe. Si tuviera profecía y supiera todos los misterios, y fe tamaña que trasladara montes, pero no tuviera caridad, nada soy. Y si distribuyera toda mi hacienda para dar de comer a los pobres, y si entregara mi cuerpo para ser yo quemado, pero no tuviera caridad, de nada me aprovecha. La caridad es paciente, es bondadosa; la caridad no envidia, no se vanagloria, no se ensorberbece; no es indecorosa, no busca su propio interés, no se irrita, no piensa mal, no se aplace en la iniquidad, antes se complace en la verdad. Todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta. La caridad nunca fenecerá» (1Cor 13,4-8; 14,1).

La constitución «Sobre la Iglesia» del concilio Vaticano II habla expresamente de «carismas, tanto de los extraordinarios, como de los más sen-

cillos y comunes». Y a la vez se añade como admonición: «Los dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente ni de ellos hay que esperar presuntuosamente el fruto de los trabajos apostólicos...» Pero a la vez se recalca que los carismas «son provechosos para la renovación y más amplia edificación de la Iglesia» (CE 12).

La cotidianidad de los carismas nos resultará más patente, si consideramos sus diversas especies.

b) *¿Uniformidad o variedad?* Otra concepción errónea del carisma consistiría en pensar que sólo hay una determinada especie de carismas, por ejemplo, los que están ligados a una ordenación. En tal caso, el único auténtico carisma del Espíritu sería el que se menciona sólo y enfáticamente en las pastorales, «el carisma que hay en ti por la imposición de mis manos» (2Tim 1,6), «el carisma que te fue dado mediante profecía con imposición de manos del presbiterio» (1Tim 4,14). Así sólo habría, en el fondo, un carisma en cierto modo «sacramental», en cierto modo «institucionalizado», en lugar de la abigarrada muchedumbre de los más diversos carismas para los más diversos ministerios.

Que esto no pueda ser así, se ve ya por el hecho de que, en las cartas paulinas en que el carisma ocupa el primer lugar, la ordenación, según los textos, carece de relieve. A Pablo se le ocurriría antes cualquier cosa que una sacramentalización o institucionalización del carisma y, por ende, de la acción del Espíritu. Todo lo contrario. Para él la acción de la gracia y del Espíritu de Dios se caracteriza por su riqueza, plenitud, variedad y abundancia: «Porque en todo habéis sido enriquecidos en Él... de suerte que no vais a la zaga en ningún carisma...» (1Cor 1,5,7). «Sino que, como en todo abundáis...» (2Cor 8,7). «Y poderoso es Dios para hacer abundar toda gracia en vosotros, para que tengáis siempre en todo toda suficiencia...» (2 Cor 9,8).

No hay sino que mirar las varias tablas de carismas de las cartas paulinas (particularmente 1Cor 12,28-31; Rom 12, 6-8; cf. Eph 4,11s) para comprobar la variedad de carismas. Según Pablo, junto a los ya mentados dones de la glosolalia, curaciones milagrosas y exorcismo, se pueden distinguir las siguientes especies<sup>21</sup>.

21. Cf. E. KASEMANN, I, 114s.

1. Carisma de la *predicación*: aquí entran las funciones de apóstoles, profetas, doctores, evangelistas y monitores.

2. Carismas de los *servicios auxiliares*: aquí entran las funciones de los diáconos y diaconisas, de limosneros y enfermeros, de las viudas consagradas al servicio de la comunidad.

3. Carismas de *gobierno*: superiores, presidentes, «episcopos» y pastores.

Mas con esto no se agota la variedad de carismas. Así, aun cuando en el contexto directo falta la palabra carisma, sin embargo 2Cor 4,7-14 hace ver que el dolor ha de mirarse como carisma (cf. Col 1,24). En el fondo, toda *vocación* es una *distribución* (cf. 1Cor 7,17) de *carismas* (cf. Rom 12,3,6): «Cada uno tiene su propio carisma de Dios, uno de una manera y otro de otra... sino que como el Señor *repartió* a cada uno, y como a cada uno *llamó* Dios, así camine» (1Cor 7,7.17). Carisma es algo distinto que dotes (aptitud o talento: para la música o las matemáticas) que se «*tienen*» o no se tienen. El carisma se concede, distribuye o reparte no primeramente para uno mismo, sino para los otros. Así, el carisma no es simplemente talento natural, sino vocación graciosa, vocación para servir. Pero precisamente en este sentido, la aptitud natural y hasta — así parece según Pablo — el estar o no estar casado (1Cor 7,7), el estar o no estar circuncidado (7,18-20), el ser libre o esclavo (7,20-24) puede convertirse en carisma, como llamamiento al servicio. En esta perspectiva se comprende más fácilmente por qué Pablo, al enumerar los carismas, puede pasar del apostolado y funciones oficiales de la Iglesia a las virtudes privadas (cf. 1Cor 12, 28-31; Rom 12,6-8). Los carismas son posibilidades llamadas, evocadas, despertadas y creadas por el Espíritu de Dios.

A esta cuenta, *todo* don del Espíritu, de la naturaleza que fuere, *todo* llamamiento es un carisma. Así, hasta el comer y beber pueden convertirse en carisma, no de suyo, sino cuando se hace «en el Señor» y «por el Señor»; es decir, cuando por obediencia y amor al Señor se come o se ayuna, se guardan o no prescripciones, se vive o se muere (cf. Rom 14); cuando, según Rom 14,22s, se hace por la fe, por la conciencia. Así pues, *todo* el hombre con toda sus dádivas personales es asumido para el servicio y enriquecido al tiempo por el Espíritu de Dios con nuevos dones, es despertado y recibe una finalidad para su vida.

La constitución *Sobre la Iglesia* pone de relieve que los carismas se distribuyen a cada uno según la libre voluntad del Dios misericordioso: «distribuyéndolos a cada uno según quiere» (1Cor 12,11). Precisamente así disponen los carismas para realizar la *variedad* de servicios que incumben a la comunidad: por los carismas «dispone y prepara (el Espíritu Santo a los fieles) para realizar la *variedad* de obras u oficios provechosos para la renovación y más amplia edificación de la Iglesia». «Carismas y sacramentos, en que entra también la ordenación, se distinguen conscientemente» (CE 12).

Con la infinita variedad de carismas va aneja su universal difusión en la Iglesia.

c) *¿Sólo algunos, o todos carismáticos?* La tercera concepción equivocada del carisma consistiría en pensar que los carismas están limitados a un determinado sector de personas, como si hubiera un estado o clase determinada de carismáticos. Pero no es así. La variedad infinita de carismas no se ciñe y centraliza en algunas personas, por ejemplo, los dirigentes de la comunidad.

Los carismas, como en el fondo se ha visto ya claro por las anteriores explicaciones, no son en la Iglesia un fenómeno limitado, sino universal. Con la cotidianidad y variedad de los carismas, va también aneja su universalidad.

Según el Nuevo Testamento, es de todo punto imposible limitar los carismas a los que están investidos de un ministerio. Aquí hay que notar de antemano que Pablo responde de forma totalmente distinta que nosotros a la cuestión de la división y orden de la «jerarquía». Numerando con énfasis dice: «Y a unos hizo Dios en la Iglesia primeramente apóstoles, en segundo lugar (a otros) profetas, en tercer lugar (a otros más) maestros, luego poderes milagrosos, luego dones de curaciones, socorros, gobernaciones, linajes de lenguas... Pero aspirad a los carismas mejores» (1Cor 12,28-31).

En esta ordenación o jerarquía carismática, vienen en primer lugar los *apóstoles* (que para Pablo no son sólo los doce; cf. Rom 16, 7; 1Cor 9,5): son los testigos primigenios del Señor resucitado, por Él enviados y autorizados para la predicación. Vienen en segundo lugar — en Eph 2,20 designados como fundamento de la Iglesia a par de los apóstoles — los *profetas*; su función es la de iluminar por medio de la predicación kerygmática, inspirada y libre, el ca-



mino de la Iglesia y de cada creyente en lo presente y en lo futuro; también están puestos por Dios y, por tanto, autorizados. En tercer lugar nombra Pablo a los *doctores*, cuya función consiste en transmitir e interpretar el mensaje de Cristo, esclarecer sus dogmas y preceptos y exponer el Antiguo Testamento en el sentido de la naciente Iglesia; también ellos, como los profetas, hablan, partiendo del primigenio testimonio apostólico, para el presente y futuro de la Iglesia, pero no con predicación intuitiva como aquéllos, sino más bien con exposición sistemático-teológica.

La Iglesia, empero, que recibe los carismas, se halla en la situación intermedia del «aún no» y del «sin embargo ya». Ningún miembro de la comunidad posee la plenitud de todos los carismas. En el recuento de los carismas, insiste Pablo — a pesar de que sabe que, en casos particulares, como en él mismo, pueden acumularse los carismas — en que nadie puede pretender serlo todo. El orden carismático excluye el sistema del *factotum*. Uno tiene un don, y otro otro: «¿Son por ventura todos apóstoles, son todos profetas, son todos maestros? ¿Tienen todos acaso poder de milagros, tienen todos don de curaciones, hablan todos lenguas, interpretan todos?» (1Cor 12,29s).

El que uno no pueda serlo todo, es principio que vige también para los cristianos con *funciones directivas*. Es chocante que los carismas de dirección o gobierno (κυβερνήσεις = arte del piloto, arte de maniobrar) juntamente con las obras de ayuda o socorro no se ponen en primer lugar, sino en el postrero de todos. Es difícil de determinar lo que realmente se quiere dar a entender al hablar de estas funciones. Pablo habla de subordinación respecto de las «primicias» (primicias de la Acaya en Corinto: 1Cor 16,15s; cf. Rom 16,5: primicias del Asia). En Phil 1,1 — probablemente una de sus últimas cartas —, Pablo saluda ya a «episcopos y diáconos», sobre cuya situación en la Iglesia nada sabemos. Pero ya en 1Thess 5,12 y Rom 12,8 se habla de «presidentes» (*pro-istamemnoi*). Pablo pide que se les tribute reconocimiento y alta estima: «Os rogamos, hermanos, reconoczáis a los que trabajan entre vosotros, y os gobiernan en el Señor y os amonestan, y que en el más alto grado los estiméis por razón de su obra» (1Thess 5,12s).

Las dotes de gobierno no conducen en todo caso, en las cartas paulinas, a una «clase dirigente», a una aristocracia de pneumá-

ticos, que se destaca de la comunidad y se alza sobre ella para dominarla. Todo el Nuevo Testamento evita, en efecto, cuidadosamente para expresar las funciones de la Iglesia las palabras profanas para expresar oficio o cargo, pues todas ellas expresan una situación de dominio. En su lugar y en contraste con ello, el Nuevo Testamento habla de «servicio» (δῆλονία). Más amplio es aún para Pablo el concepto precisamente de carisma (cf. Rom 12,6-8), que — como hemos de ver seguidamente — delimita con exactitud teológica lo esencial de todos los servicios y funciones de la Iglesia. El carisma no se puede subsumir bajo el ministerio eclesiástico, pero los ministerios eclesiásticos se pueden subsumir bajo el carisma<sup>22</sup>.

Mas con esto se pone de manifiesto que los carismas no se ciñen a un sector determinado de personas, sino que se dan a todos y cada uno de los cristianos. Cada cristiano tiene *su* carisma. Todo cristiano es un carismático. «Cada uno tiene su propio don de Dios, uno de una manera y otro de otra» (1Cor 7,7). «Y a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para lo que cumple (a la comunidad)» (1Cor 12,7); «según la dádiva (o carisma) que cada uno ha recibido, administradla entre vosotros como buenos mayordomos de la multiforme gracia de Dios» (1Petr 4,10).

Según Act 2, el Espíritu se derramó «sobre toda carne». Y el que tiene parte en el Espíritu, tiene parte en los dones del Espíritu. Así, el carisma no distingue a algunos escogidos — sea en sentido entusiasta, sea en sentido ministerial —, sino que distingue a la Iglesia como *congregatio fidelium*. Cuando en una Iglesia, cuando en una comunidad sólo actúan los «ministros», y no todos los miembros de la comunidad, es caso de preguntarse seriamente si, con la renuncia a los carismas, no se renuncia también al Espíritu.

La constitución *Sobre la Iglesia* recalca la generalidad de la distribución de los carismas: «distribuyéndolos a cada uno como quiere (1Cor 12,11), reparte (el Espíritu Santo) entre los fieles de todo estado gracias incluso especiales...» Y para ello se citan las palabras de la Escritura: «A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para común utilidad» (1Cor 12,7). La frase, que la constitución refiere «a los que presiden a la Iglesia», la dice Pablo — el contexto no deja lugar a dudas — a toda la Iglesia y, por ende, a cada cristiano: «No apaguéis el Espíritu... Pero examinadlo todo, retened lo bueno» (1Thess 5,19-21) (CE 12).

22. Cf. infra, en E.

d) *Comunidad carismática*. Ahora pueden darse por aclaradas las concepciones erróneas. Los carismas no son un fenómeno primariamente extraordinario, sino corriente; no un fenómeno uniforme, sino multiforme, no restringido a determinadas personas, sino de todo en todo universal en la Iglesia. Y todo esto significa, al tiempo, que no son un fenómeno de antaño (posible y real en la primitiva Iglesia), sino presente y actual en sumo grado; no un mero fenómeno periférico, sino central y esencial de la Iglesia. En este sentido se debe hablar de una *estructura carismática de la Iglesia, que comprende la estructura ministerial y va más allá de ella*. No cabe desconocer el alcance teológico y práctico de este hecho.

La importancia fundamental de la noción de carisma para la eclesiología paulina destaca aún más si consideramos que resulta ser un *concepto específicamente paulino*, lo que apenas podemos decir con seguridad de ningún otro<sup>23</sup>. El término griego no tiene equivalente en hebreo y, por otra parte, aunque posible, no se comprueba con certeza en época precristiana. Al no usarse la palabra fuera de la tradición paulina como término técnico en el sentido de «regalo» y «muestra de benevolencia», hay que convenir en que ha sido Pablo — por lo que sabemos — el primero que empleó técnicamente esta palabra muy rara vez usada, y la introdujo en la teología.

¿Cómo puede, pues, describirse breve y teológicamente el carisma después de todo lo que sobre él hemos dicho? Carisma, en su sentido más lato, es *el llamamiento de Dios dirigido a un particular para determinado servicio de la Iglesia, que capacita, a par, para ese servicio*. Hemos visto lo íntimamente trabados que están entre sí carisma, vocación y servicio, que terminológicamente se entrecruzan en parte; en 1Cor 12,4-5 alternan «carismas» con «servicios», en Rom 11,29 y 1Cor 7,7.17, con «vocación». Presupuesto de los servicios son los «carismas» y la «vocación».

Si el carisma se entiende así y no simplemente como poder maravilloso, raro y extraordinario, carisma puede traducirse también por «don de la gracia» (fulano tiene ese «don», esa «vocación»; aun en el terreno profano, estas dos palabras son casi sinónimas). Pero esto suponiendo desde luego que el carisma como «don de la

23. Cf. E. KÄSEMANN, I, 109s.

gracia» que es, no llegue a cobrar un sentido autónomo y se lo desvincule del donante. Todos los carismas son expresión del poder de la gracia de Dios en el Espíritu. Todos se refieren al carisma, grande y señero, de Dios en el tiempo postrero: la vida nueva de que nos ha hecho merced en Cristo: «La dádiva de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,23; cf. 5,15s). En la plenitud de gracia de Cristo se nos ha abierto el tesoro de los dones espirituales (cf. 1Cor 12, 4-6; cf. Eph 4,8.11; Ioh 1,16). Sea, pues, uno apóstol, profeta, doctor, evangelista, «epíscopo» o diácono, consuele, exhorte, perdone o ame..., todo es don en Cristo Jesús y remite al que todo eso es y hace primaria y primigeniamente en su persona. Así, los carismas son manifestación, concreción e individuación de la *kharis*, del poder de la gracia de Dios que se apodera de nosotros para llevarnos a servir y tener así nuestra parte individual en el reino de Cristo. Y en cuanto la participación actual en la gracia y reino de Cristo se nos da por el Espíritu, son los carismas, como obras de fuerza (ἐνεργήματα), «la revelación del Espíritu» (1Cor 12,6): «Mas todo esto lo opera el solo y mismo Espíritu, que reparte en particular a cada uno como quiere» (1Cor 12,11). Así pues, los carismas son puros regalos del Espíritu y, sin embargo, el cristiano puede y debe a par «emular» los carismas mejores (1Cor 12,31), puede y debe pedirlos (cf. 14,13).

Y con esto hemos respondido en el fondo a la pregunta de cómo, en este cosmos de los carismas, enormemente múltiple, que llena a la Iglesia, puede mantenerse la unidad en la variedad y el *orden* en la libertad. La respuesta fundamental debe ser aquí que el Espíritu crea la unidad y el orden: «Hay divisiones de carismas, pero el Espíritu es el mismo... Y a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para lo que cumple (a la comunidad)» (1Cor 12,4.7).

Esto significa para los hombres, a quienes se dan los carismas, que la unidad y el orden no se originan porque se allanen las diferencias. No. A la unidad y orden contribuye precisamente el que cada uno tenga *su* carisma. *A cada cual lo suyo*: he ahí un principio fundamental de la ordenación carismática de la Iglesia. Nadie debe levantarse sobre los otros y querer arrogárselo y subordinárselo todo. El que no quiere dejar a cada uno lo suyo, sino apoderarse él de todo, no crea precisamente orden, sino desorden (1Cor 12,12-30). Pero cada uno tiene su carisma, no para sí, sino para los otros.

Conjuntamente unos para los otros: he ahí el segundo principio de la ordenación carismática de la Iglesia. Más aún que los «frutos del Espíritu Santo» (Gal 5,22), que se refieren sobre todo a la santificación del individuo (paz, gozo, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia), los carismas se ordenan a la «edificación de la Iglesia» (1Cor 14,12; cf. Eph 4,12s). Así pues, el cristiano no usará de su carisma como de un arma, para conquistarse puesto y poder en la Iglesia, sino como don para servir a los otros y a la totalidad de la Iglesia. Por esto mismo, el primer fruto del Espíritu (Gal 5,22) y el más alto de los carismas es la caridad. *Obediencia al Señor*: Es — recordemos el criterio del discernimiento de espíritus — un tercer principio de la ordenación carismática de la Iglesia. He ahí pues lo que significa para el cristiano particular el orden en la Iglesia: servicio mutuo por obediencia a un solo Señor en un solo Espíritu, con el carisma de cada uno en caridad <sup>24</sup>. Todos los carismas están bajo una sola y misma «ley»: la ley de la caridad. Todos los carismas tienen un solo y mismo fin: la edificación de la Iglesia.

En resolución, una ordenación carismática de la Iglesia no significa ni entusiasmo que degenera en capricho y desorden, ni legalidad que se petrifica en igualitarismo y uniformidad. Es decir, ni capricho ni uniformidad, ni igualitarismo ni desorden, sino orden en la libertad. «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2Cor 3,17). La misma constitución presbiteral, que se desarrolla en la tradición palestinese, apoyada en la constitución sinagoga judía, y que, no sin razón, logró imponerse relativamente pronto aun en las iglesias paulinas (cf. los presbíteros-«episcopos» en Act y los indicios de Phil 1,1) ha de ser vista siempre sobre el fondo de la fundamental estructura carismática de la Iglesia <sup>25</sup>, si no quiere degenerar en un sistema de dominio clerical.

Pero también esta fundamental estructura carismática tiene carácter provisorio. También ella está sometida al «ya — aún no» del tiempo escatológico. También ella pertenece a lo «fragmentario» del tiempo intermedio y será reemplazado por la plenitud de lo perfecto: «Mas cuando venga lo perfecto, se acabará lo parcial» (1Cor 13,10).

24 Cf. E. KASEMANN, 1, 119 121.

25. Cf. E.

Con esto queda sin duda suficientemente aclarada la base neotestamentaria en orden a poder citar en su contexto y hasta para entender rectamente el texto capital (hay otras alusiones) del concilio Vaticano II acerca de los carismas: «Además, el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y guía al pueblo de Dios por medio de los sacramentos y ministerio y lo adorna de virtudes, sino que “distribuyendo sus dones como quiere” (1Cor 12,11), reparte entre fieles de todo estado sus gracias, aun especiales, con las que los hace aptos y prontos para desempeñar obras y oficios varios, provechosos para la renovación y más amplia edificación de la Iglesia, según aquello: “A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para lo que cumple (a la comunidad)” (1Cor 12,7). Estos carismas, lo mismo los más extraordinarios, como los más sencillos y generalmente difundidos, comoquiera que son muy acomodados y útiles a las necesidades de la Iglesia, deben recibirse con acción de gracias y consuelo; pero los dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente ni de ellos debe esperarse presuntuosamente el fruto de los trabajos apostólicos; el juicio más bien de su autenticidad y ordenado ejercicio pertenece a los que presiden la Iglesia y a quienes especialmente compete no apagar el Espíritu, sino contrastarlo todo y retener lo que es bueno» (cf. 1Thess 5,12.19-21)» (CE 12)<sup>26</sup>.

Si los carismas de los cristianos particulares se toman en serio, se descubren, fomentan y desarrollan, ¡qué dinamismo, qué movimiento, qué vida tiene que venir a una Iglesia así! «¡No apaguéis el Espíritu; no despreciéis las profecías!» (1Thess 5,19s). Pero la frase que sigue hace ya ver que la acción del Espíritu y de los hombres espirituales puede llevar a tensiones y dificultades: «¡Contrastadlo todo, retened lo que es bueno! ¡Absteneos de toda forma de mal!» (5,21s). A un fenómeno, que desde sus comienzos ha desempeñado un gran papel en toda la historia de la Iglesia, hemos de dedicar aquí nuestra particular atención: el iluminismo.

#### 4. *La Iglesia y los iluminados* (alumbrados)

También en los escritos *joánicos* es el Espíritu un don escatológico, pero con otro acento. El Espíritu no es ya aquí, como en la práctica cristiana común, un poder divino que dispone para acciones extraordinarias, ni, como en Pablo, la fuerza y norma de la existencia cristiana. Para Juan, el Espíritu es la fuerza o virtud de

26. Cf. Card. L. SUENENS, *Die charismatische Dimension der Kirche*, en *Konzilsreden*, ed. por Y. CONGAR, H. KÜNG y D. O'HANLON (Einsiedeln 1964) 24-28.

la predicación y conocimiento cristiano en la Iglesia. Entiéndase el «Paráclito» del sermón de la cena (Ioh 14,16, *passim*) como intercesor en el sentido de la tradición judía, o como ayudador y abogado en el de la tradición gnóstica, todo esto lo será en cuanto es «espíritu de la verdad» (14,17; 15,26; 16,13; IIoh 4,6). ¿Qué significa esto? El Espíritu obra «enseñándolo todo» (14,26), «conducirá a toda la verdad» (16,13), de suerte que los que están por Él llenos «no tienen necesidad de que nadie les enseñe» (IIoh 2,27). Lo que Jesús mismo pudo aún decir, lo dice el Espíritu: «Muchas cosas tengo aún que deciros, pero no podéis entenderlas ahora; mas cuando viniere Él, el Espíritu de la verdad, os encaminará hacia toda la verdad» (Ioh 16,12s).

¿Es de maravillarse que los iluminados (o exaltados) de todos los tiempos hayan apelado con predilección a Juan? De estas y semejantes palabras joánicas han deducido que el Espíritu les enseña una verdad particular que sobrepasa lo que Jesús mismo enseñó. El Espíritu obra en ellos y a ellos revela personalmente la verdad directamente. Directamente en doble sentido, y esto significa ya la oposición que se presenta en forma y acentuación diversa: directamente, en oposición a una revelación ligada esencialmente a la *palabra de la Escritura*; y directamente, por oposición a una comunicación del Espíritu que debe tener lugar por el *ministerio de la Iglesia*.

Aquí tomamos la expresión «iluminados» (alumbrados o exaltados) no en su sentido más estricto (por oposición a los puros espiritualistas y baptistas), sino en sentido lato. Abarca, pues, todas las variantes desde el iluminismo espiritualista puro, para el que es indiferente lo exterior, hasta el revolucionario social, para el que el Espíritu actúa también exteriormente. Todos tienen de común que apelan a la acción inmediata del Espíritu, que el mensaje bíblico sólo condicionalmente es normativo, y que disponen de una revelación que va más allá que el Cristo del Nuevo Testamento.

Los movimientos iluministas son tan antiguos como la Iglesia misma. Ya Pablo tuvo que hacer la guerra en dos frentes: no sólo contra el legalismo judío (y helenístico), sino también contra el iluminismo helenístico (y judío). En Corinto particularmente tropezó con graves dificultades frente a los exaltados gnósticos que alardeaban de estar en posesión del Espíritu. Y la primera gran

crisis interna que las iglesias de la gentilidad hubieron de superar en el siglo II — con ayuda de la regla de fe, del canon de las Escrituras y de la jerarquía reforzada de la Iglesia — fue precisamente el gnosticismo helenístico cristiano, que quería introducir la fe cristiana en el sincretismo religioso y hacer de ella una religión mística sincretista: una ciencia (o conocimiento) superior, mitológica y filosófica, una gnosis de iniciados, solución de los enigmas del universo, en contraste con la *pistis* sencilla de la Iglesia, una revelación que se apoyaba en profetas propios, escrituras sagradas propias, en culto propio, en propias tradiciones esotéricas y sabias investigaciones teológicas. Pero, aun después de esta primera explosión de iluminismo, que llevó claramente a un afianzamiento de la doctrina, culto y constitución de la Iglesia, el iluminismo de supuesta inspiración inmediata del Espíritu ha brotado una y otra vez de nuevo. Ya sólo de esto se desprende con claridad que sería falso relegarlo a la condición de fenómeno sin importancia al margen de la vida de la Iglesia. Aquí se pone en tela de juicio la esencia misma de la Iglesia, precisamente porque se pone en tela de juicio la manera como ella entiende el Espíritu y la revelación. De ahí la importancia de reflexionar brevemente — una historia del iluminismo rompería con mucho el marco de nuestra obra — sobre algunos brotes típicos del mismo en la antigüedad, la edad media y los tiempos modernos<sup>27</sup>.

Vamos a aludir — más, no lo intentamos — a los ejemplos típicos siguientes:

27. Cf. junto a la bibl. citada en A 1, 1, junto a los capítulos correspondientes a los autores particulares en los manuales de historia de la Iglesia y de los dogmas, y los art. de los léxicos, cf. las siguientes obras generales: R.A. KNOX, *Enthusiasm* (Oxford 1951), alemán: *Christliches Schwärmertum* (Colonia 1957); W. MAURER, *Luther und die Schwärmer*, en «Schriften des Theologischen Konvents Augsburgerischen Bekenntnisses», cuad. 6 (Berlín 1952); K.G. STECK, *Luther und die Schwärmer* (Zollikon-Zurich 1955); *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, ed. por H. FAST (Brema 1962); H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters* (Gotinga 1963); A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt* (Darmstadt 1963; reimpr. de la ed. de 1884); E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Darmstadt 1964; reimpr. de la ed. de 1934). Bibliografía especial: sobre el montanismo: N. Bonwetsch (1881), P. de Labriolle (1913), W. Schepelern (1929); sobre el joaquinitismo: H. Grundmann (1927; 1950), H. Bett (1931), E. Buomauti (1931), J.Ch. Huck (1938). F. Russo (1954; 1959); sobre Th. Müntzer: P. Wappler (1908), E. Bloch (1921), H. Böhmer (1922), J. Zimmermann (1925), A. Lohmann (1931), A. Meusel (1952), C. Hinrichs (1952), M. S. Smirin (\*1956), W. Elliger (1960).



1. *En la antigüedad.* Tras su superación del gnosticismo, la siguiente gran crisis dentro de la Iglesia fue el montanismo. Este movimiento surgió después de mediado el siglo II en Frigia (Asia Mesor) y su cabeza fue Montano (según Jerónimo, antiguo sacerdote de la Magna Mater); y es característico el nombre que se le dio: «la nueva profecía». Según creencia de los montanistas, Montano mismo era el «Paráclito», y portador de una revelación más alta y definitiva. Los oráculos de la nueva profecía mejoran y superan para ellos el estadio de revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento. En colaboración con profetisas (Maximila y Priscila) renuevan exaltadamente la expectación de la parusía, que había palidecido ya; con discursos extáticos y visionarios anuncian el pronto fin del mundo, al que hay que prepararse con el mayor rigor moral. El rigorismo ascético del montanismo encarece las prescripciones sobre el ayuno, prohíbe el matrimonio (posteriormente solo las segundas nupcias) e induce al martirio.

El movimiento iluminista de los montanistas se difundió rápidamente por el imperio romano, y dio quebraderos de cabeza a la Iglesia, sobre todo cuando a comienzos del siglo III, el gran Tertuliano se pasó a él en Cartago. Aquí la expectación de un pronto fin del mundo pasó a segundo término, en beneficio de una práctica más rigurosa de la penitencia. Al mismo tiempo se luchó contra el desplazamiento de que eran objeto los pneumáticos, en cuanto a la dispensación del perdón de los pecados, por parte del ministerio eclesiástico. Es de notar que algunos impugnadores del montanismo (los «álogos») se creían en el deber de rechazar decididamente como gnósticos el evangelio de Juan y el Apocalipsis.

2. *En la edad media.* El más importante movimiento iluminista, apocalíptico y profético de la edad media fue el *joaquinismo*, cuyo fundador fue el famoso abad Joaquín de Fiore († 1202). El fundamento de su interpretación apocalíptica de la historia fue una exégesis bíblica fantástica, histórico-tipológica, que estaba caracterizada por la mística de los números (el siete, el tres) y por cálculos numéricos. Así trazó Joaquín una grandiosa doctrina de las tres edades: a la edad del Antiguo Testamento y de la sinagoga, que se adscribe al Padre (predominio de los casados y laicos) siguió la edad del Nuevo Testamento y clerical, regida por el Hijo (predominio de sacerdotes), y a ésta seguirá — ¡calculada para 1260! — la edad monacal y espiritual bajo el signo del Espíritu Santo (predominio de los monjes; Joaquín mismo fundó una orden que perduró hasta entrado el siglo XVII). La Iglesia de esta tercera edad no será ya petrina y clerical, sino joánica; una Iglesia espiritual, reformada, semejante a la Iglesia primitiva. Entonces se predicará el «evangelio eterno» (Apoc 14,6) y se impondrá la interpretación pneumática de la Escritura; se observará el sermón de la montaña y vencerá el espíritu de pobreza. No habrá más guerras, la Iglesia griega se volverá a unir con la latina y los judíos se convertirán.

Honorio de Autún, Ruperto de Deutz y Anselmo de Havelberg difundieron la doctrina de las tres edades; las ideas reformistas de Gerhoh y Arno de Reichersberg eran parecidas a las del abad Joaquín. Joaquín mismo

no tenía tendencias antijerárquicas, y sólo quería entender «espiritualmente» la doctrina tradicional de la Iglesia. Ello explica que gozara de gran predicamento entre papas y reyes como exegeta y pensador profético. La situación no se tornó crítica hasta que las ideas joaquinianas fueron adoptadas por los gibelinos, hostiles al papa (para ellos el anticristo no era, como para el abad, el emperador, sino el papa), y hallaron también entrada en la rama rigorista de la naciente orden franciscana. Para estos espirituales, los escritos de Joaquín mismo eran el «evangelio eterno»; los papas intervinieron contra ellos. En 1260 se hizo en Italia una gran peregrinación de flagelantes y nació la comunidad de iluminados «hermanos de los apóstoles», que, como Iglesia de los pobres, miraban a la Iglesia romana como la ramera babilónica del Apocalipsis; su fundador Segarelli fue quemado, y contra sus secuaces se mandó un ejército de cruzados. Luego siguieron las sectas de los amalricanos y los «hermanos y hermanas del espíritu libre» y otras en Francia y Alemania. Pero Cola di Rienzo dio de mano a las esperanzas espiritualistas y escatológicas y aspiró a la reforma política. Este mesianismo político había de repetirse más de una vez. Las repercusiones del joaquinismo pueden seguirse hasta el idealismo alemán (filosofía del espíritu, reino del espíritu, preferencia por el evangelio joánico) y hasta los sistemas totalitarios del siglo XX: la idea secularizada del *duce* (el *novus dux* de Joaquín) y del «Tercer Reich».

3. *En el protestantismo.* Los años primeros de la reforma luterana se caracterizaron por una poderosa explosión de iluminismo. Si Lutero hubo de luchar por de pronto contra Roma, no tardó en hacerlo contra los «rojos y negros», encarnados en figuras como A. Karlstadt, Th. Müntzer, C. Schwenckfeld, S. Franck. Ciertamente que estos exaltados pueden considerarse como continuadores del iluminismo medieval; pero no debe negarse que hallaron en el joven Lutero ideas que fueron camino del iluminismo. A Lutero se apeló desde Karlstadt hasta los antinomistas. El iluminismo (y la sublevarción de los campesinos fruto del mismo) obligó a Lutero, desde 1525, a distanciarse cada vez más de esta tendencia, y moderar tesis originariamente radicales.

Instructiva es en este orden de cosas la figura de Tomás Müntzer († 1525). Monje erudito y predicador elocuente como Lutero, Müntzer había leído a Joaquín de Fiore. En 1520, Lutero mismo lo recomendó para párroco de Zwickau, donde cayó bajo el influjo de los «profetas de Zwickau». En lugar de la palabra de la Escritura ponían éstos la iluminación inmediata del Espíritu Santo; en lugar de la justificación por la fe, la experiencia de la cruz, es decir, las torturas psíquicas. Así, en Müntzer, la fe pneumática (la palabra de Dios como iluminación interna y sobrenatural, visiones y sueños, unido todo con una exégesis fantástica) desplazó la concepción luterana de la interpretación bíblica. De la fe pneumática y de la experiencia de la cruz sacó Müntzer seguridad para su conducta práctica y pronto también para su acción política. Depuesto en 1521, huye a Bohemia; en el «manifiesto de Praga» exalta los dones del «espíritu vivo»; sólo éste con-

vierte la letra muerta de la Escritura en palabra viva. Contra la Iglesia de «curas y monos» (*Pfaffen und Affen*), pide la Iglesia de «los amigos escogidos de Dios».

Müntzer pugnó por realizar sus ideas. Vuelto en 1523 a Alemania, se opuso violentamente a Lutero. Lo que importa no es el bautismo exterior, sino sólo el interior por el «agua y el Espíritu Santo». Viendo Müntzer que no lograba ganar a los príncipes para sus planes, aprovechó las tendencias de revolución social de los campesinos alemanes para sus fines religiosos de puro iluminismo. Para él, había comenzado ya la fase postrema de la historia universal, la era del Espíritu Santo. Con la expectación del pronto fin del mundo se juntaba la esperanza de erigir la ciudad de Dios en la tierra. Lutero se vio forzado a escribir a los príncipes una carta «sobre el espíritu de rebeldía». Müntzer contra Lutero: «Apología y respuesta contra la carne sin espíritu y vida muelle de Wittenberg.» Sin embargo, Müntzer se complicaba cada vez más en el torbellino político. Azuzaba a los campesinos a la guerra, y se puso él mismo al frente del ejército como caudillo profético. Así fue hecho prisionero y, tras crueles torturas, ejecutado.

Sólo por vía violenta acabó Lutero con el iluminismo, que apelaba a él mismo. La base común era hartamente ancha: la interpretación individual de la Escritura bajo la guía del Espíritu, la interpretación concreta del sacerdocio general, la desestima de los sacramentos y de la jerarquía. Los iluminados radicalizaron las tesis de Lutero, apelando al Espíritu Santo libre.

No hay duda que, de hecho, el iluminismo ha triunfado ampliamente sobre Lutero. A los iluminados citados se añadieron efectivamente, ya en el siglo XVI, otros incontables: el grupo casi inmenso de los «baptistas», que, partiendo de Zurich, se propagaron rápidamente hasta Moravia y los Países Bajos (mennonitas); apelaban a «la luz interior», a la propia iluminación profética y rechazaban el bautismo de los niños. Fueron perseguidos cruentamente, primero como sectas revolucionarias, pero luego también como comunidades pacíficas por protestantes y católicos y ostentan miles de mártires. Luego vinieron los espiritualistas de especulación mística como Sebastián Franck (más tarde Valentin Weigel, Giordano Bruno y Jacob Böhme) y las sectas de los familistas y schwenckfeldianos (expulsados, posteriormente en Pensilvania); finalmente, las corrientes radicales religiosas, señaladamente de los antitrinitarios (Miguel Servet, quemado vivo bajo Calvino, y los socinianos). No podemos seguir la pervivencia y constantes reapariciones de movimientos iluministas. Habría que mentar el pietismo radical en Alemania, el independentismo congregacionalista, los baptistas y cuáqueros, así como los irvingianos y los hermanos Plymouth posteriores en Inglaterra, y finalmente los diversos *revivals* (despertares o renacimientos) en Estados Unidos, hasta los mormones y adventistas. Muchas de las distintas sectas han logrado ganar gran número de secuaces. No deja de ser interesante en este sentido el movimiento iluminista «de pentecostés», que salió de Estados Unidos, donde en 1906 cayó el «fuego de Dios» sobre una reunión de fieles en la ciudad de Los Ángeles. La recep-

ción del espíritu, acompañada de extraños fenómenos y de glosolalia, llamó mucho la atención. Pronto se vio este bautismo de espíritu, subsiguiente a la vivencia de la propia justificación y santificación, como la tercera y suprema acción del espíritu. El movimiento pentecostal cuenta actualmente con muchos centenares de miles de secuaces activos en Norteamérica, Sudamérica y Europa.

Aquí hay que mentar por lo menos la cuestión que se discute hoy aun dentro de la teología protestante: «¿Cómo se explica que el iluminismo haya triunfado de hecho sobre Lutero? Acaso tenga en ello su parte de culpa la manera como se ha llevado la lucha contra la Iglesia católica romana. En la lucha contra Roma no se han tomado en serio hechos y realidades esenciales por la simple razón de que aparecen en la Iglesia católica romana. Con ello se hace la Iglesia propensa a lo opuesto, y no nos damos cuenta de lo atenazados que estamos.» Así aparece expuesto en un coloquio de teólogos luteranos que siguió a la ponencia de W. Maurer sobre *Luther und die Schwärmer*<sup>28</sup>.

4. *En el catolicismo postridentino.* Lo que acabamos de exponer no debe inducir al error de pensar que el iluminismo sólo se ha dado en campo protestante. Como en la antigüedad y en la edad media, también en el catolicismo postridentino hubo iluminados y visionarios. El iluminismo específicamente católico ofrece desde luego otro cariz que el protestante; aparece como más domesticado en la Iglesia, y, por ende, como menos peligroso. Pero también aquí se apela a una revelación superior, a una nueva profecía, a algo que antes no se pudo sobrellevar, es decir, entender, y ha sido revelado ahora: una revelación particular que va más allá que la de Cristo. Así se explica que, en estos sectores de exaltados o visionarios, los relatos y libros sobre nuevas «revelaciones», «apariciones» y «milagros» hallaran mucho más interés y lectores que no el primigenio mensaje cristiano, tal como está atestiguado en la Sagrada Escritura. Hay entre estos dos fenómenos cierta interdependencia: Cuanto más retrocedía la Escritura, más penetraban las nuevas revelaciones; y cuanto más penetraban las nuevas revelaciones, más retrocedía la Escritura. Notemos sólo marginalmente que este proceso, que en muchos casos apareció ya en la edad media, fue favorecido por la actitud polémica de la teología de la contrarreforma — afortunadamente corregida por el Vaticano II — no menos que por las prohibiciones, una y otra vez renovadas hasta entrado el siglo XIX, de leer la Biblia en lengua vulgar.

Más importante para nosotros es notar que, con las nuevas revelaciones, no sólo pasó a segundo término la Biblia y el evangelio, sino, a par, el mismo que lo predicara y de quien da la Biblia testimonio. Es chocante que Cristo mismo sólo raras veces aparecía en todas estas «revelaciones», «apariciones» y «milagros». Cristo pasaba a segundo término por detrás de los santos, muchas veces de un nuevo fundador o fundadora de cualquier nueva congregación. Así, esta nueva especie de iluminismo no

28. L. c., p. 89

tenía ya necesidad de apelar para su justificación, al Espíritu Santo. Para la nueva revelación inmediata bastaba referirse un hombre (o mujer) santo que, como nuevo Paracélito, introdujera en la nueva verdad y dijese lo que antes había sido excesivo».

No se trata aquí de discutir para nada la verdad de las vivencias místicas, experiencias maravillosas y misteriosas intuiciones. Sin embargo, todo esto se torna problemático para la Iglesia; y, segundo, cuando se pretende que obligue no sólo al individuo interesado, sino a la Iglesia; y, segundo, cuando se pone, como del mismo valor, junto a la revelación de Cristo, si es que no la sobrepasa. ¡Cuántos católicos de la época postridentina no corrieron desalados tras cada nueva «revelación» — puras imaginaciones o embustes frecuentemente —, leían gruesos volúmenes sobre nuevas promesas y por avidez religiosa de lo sensacional, iban en busca de nuevos relatos milagrosos, y no habían ojeado en su vida la sagrada Escritura! (No digamos que se la leyeran de cabo a rabo, pues acaso les fuera materialmente imposible.) ¡Cuántos católicos no hubo también en la época postridentina que hallaban más gusto en todo género de oraciones, novenas y devociones a cualquier santo, que no en la participación del banquete eucarístico! Para ellos parece como si Cristo hubiera abdicado de hecho de su oficio de mediador entre Dios y todos los hombres. Aun a pesar de todo el celo y trabajo apostólicos, dignos a menudo de la más alta admiración, amenazaba sin embargo una descentración y paganización de la fe cristiana sumamente peligrosas (por hacerse en muchos casos insensiblemente y de buena fe).

Esto se ve aún más claro si examinamos brevemente el parentesco del iluminismo postridentino con las otras formas históricas de iluminismo. 1) Como el *montanismo*, también los visionarios postridentinos estaban muy a menudo guiados por imaginaciones apocalípticas (profecías sobre el pronto fin del mundo, de una gran guerra o de la conversión de Rusia), profecías — y ello explica su éxito a veces deslumbrante — que atemorizaban y, a par, incitaban y fascinaban a las gentes piadosas. Como los montanistas, muchos iluminados postridentinos presentaban exigencias morales de pronunciado rigorismo: Condenación simple y llana del mundo y prescripción, so pena de castigos divinos, de obras extraordinarias de penitencia. Como en el montanismo, también en el iluminismo postridentino actuaron profetisas, que se presentaban como especialmente dotadas del don de predecir lo porvenir. 2) Como en el *joaquinismo*, sobre todo cuando irrumpió también en la teología, se echó mano de una exégesis caprichosa, tipológica y alegórica; el Antiguo y el Nuevo Testamentos tenían que apoyar especulaciones a menudo extravagantes. Cuando el texto no daba de sí lo que se deseaba, se apelaba al Espíritu Santo que había puesto mucho más en él, y revelaba ahora lo que antes no se podía aún «soportar». Como en el joaquinismo, se operó también frecuentemente con la mística de los números y cálculos anticipados: acontecimientos importantes sucedían el 13 del mes; muchas cosas suceden o deben suceder tres, siete, doce o trece

veces, sin interrupción. Como en el joaquinismo, se consideró a menudo necesaria una nueva congregación para difundir estas ideas, y es de notar que, a diferencia de las grandes órdenes tradicionales, una especialidad de la piedad (imagen, devoción, medalla) se tenía por tan importante como la palabra de Dios atestiguada en la Escritura. 3) Como en el *iluminismo protestante*, hállese también en el iluminismo postridentino descuido de la palabra de Dios y hasta — como en Müntzer — descuido del bautismo. Una determinada «consagración» a un santo a la que de muchas formas se atribuyen predicados que sólo convienen al bautismo, o también un voto religioso en que se renuncia al nombre recibido en el bautismo ha dejado muchas veces en la sombra, en la conciencia del individuo, la importancia señera del bautismo. Como en el iluminismo protestante, también en el postridentino se tornó problemática la relación con la jerarquía eclesiástica. Cierta que todo parecía poco para mostrar «la fidelidad a la Iglesia», y se anatematizaba como herejes a los que no querían saber nada de una determinada «revelación» o de un determinado «medio de salvación»; pero apenas la autoridad eclesiástica — como en el concilio Vaticano II — se movió en dirección opuesta, esta superficial «fidelidad a la Iglesia» se sintió sacudida profundamente, y se cambió en muchos casos en lo contrario. Se olvidó muy pronto la cacareada obediencia, y se apeló contra el concilio y el papa a determinadas promesas y formas de piedad. Mientras muchos católicos de espíritu crítico se han mostrado leales a su Iglesia, estos visionarios e iluminados han quebrado frecuentemente su lealtad en cuanto la autoridad de la Iglesia se puso por primera vez en contra de ellos.

¿Cómo remediar el iluminismo? La primera respuesta es que *no se lo remedia combatiéndolo negativamente*. 1) Esta forma de impugnación no tiene en general éxito. Los iluminados pueden diezmarse, pero no extirparse, ni siquiera por la violencia. Así hubo de experimentarlo Constantino, cuando quiso imponerse a fuerza de edictos contra los montanistas, lo mismo que, con su *compelle intrare* (Lc 14,23), apeló al brazo secular contra las sectas. Y por el mismo caso Inocencio III, que apoyó guerras horribles contra los albigenses a par de la Inquisición, y Alejandro IV, que condenó a cárcel conventual perpetua a cierto número de minoritas joaquinistas. Y lo mismo Lutero y Calvino, que reclamaban pena de muerte para los iluminados, y Paulo III, que renovó la inquisición contra las corrientes evangelistas de Italia. 2) La impugnación negativa conduce a la formación de sectas. Los grupos iluminados dentro de la Iglesia se sienten sobre todo incomprendidos y expulsados cuando se procede contra ellos negativamente, se encapsulan y se

envuelven en su caparazón de erizos, pero sus problemas no se resuelven. 3) La lucha negativa pasa por alto la provocación positiva: Los estallidos iluministas son siempre signos de una crisis; crisis por lo general de una doctrina ligada a la Escritura, pero también de ordenación eclesiástica. El montanismo y muchas sectas de la primitiva Iglesia se dirigían con razón contra la tibieza o desaparición de la expectación escatológica, y la creciente secularización de la Iglesia. El joaquinismo y muchos movimientos iluministas de la edad media protestaron con razón contra una Iglesia poderosa, que se había desespiritualizado, estaba comprometida en la política y se reducía a sus instituciones. El iluminismo protestante no se volvió sólo contra la exteriorización, sacramentalismo y ritualismo de la Iglesia medieval, sino también contra la complicación de las mismas iglesias protestantes en los sistemas políticos al uso, en las fuerzas de la reacción social, en el *Establishment*. El iluminismo postridentino, finalmente, ponía directa o indirectamente el dedo en la llaga de graves deficiencias y desviaciones de la Iglesia medieval y postridentina: Si se vino a parar a nuevas devociones y formas de piedad fue porque la liturgia oficial de la Iglesia se había petrificado, había perdido su vitalidad y resultaba ininteligible. Si se llegó a sobrestimar las nuevas revelaciones fue porque, en la teología y la predicación, se descuidó, en medida espantosa, la Sagrada Escritura. Si se llegó a extrañas manifestaciones de lo carismático, fue porque la vida y ordenación de la Iglesia se había fijado (o estancado) de manera extraordinaria. ¿Basta en todos estos casos con una crítica negativa? La acción del Espíritu puede tener — como en Corinto — más de una manifestación concomitante poco simpática; pero ¿hay derecho a extinguir el espíritu, cuando sólo puede oponérsele la letra? El único remedio aquí es aceptar el reto del iluminismo y hacer mejor lo que es bueno.

¿Cómo contrarrestar el iluminismo? La segunda respuesta tiene que ser: *Por la concentración en el evangelio de Jesucristo*. En lugar de polemizar negativamente, hay que predicar y vivir el evangelio, todo el evangelio. Así las exigencias de los iluminados con sentido evangélico deben ser enérgicamente aceptadas y llevadas a la práctica. De este modo debe hacerseles a par patente por sí mismo — si otros motivos (psicológicos, sociológicos y políticos) no se lo impiden ver — que el evangelio entero es infinitamente más rico, más

profundo y más alto que cuanto pueda presentarse como «nueva revelación»; nada de cuanto posteriormente han predicado falsos o verdaderos profetas y profetisas puede parangonarse con lo que Jesús mismo predicó e hizo y vivió y atestiguó la Iglesia primitiva; de suerte que, en el mejor de los casos, toda nueva revelación — caso que sea verdaderamente y en la medida que lo sea — sólo puede ser una confirmación y afianzamiento más o menos logrado del que es en sí y de por sí el *evangelium aeternum*; en fin, hay que hacer sentir a todos los iluminados que nuestra salud eterna ha de buscarse sola y exclusivamente en Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado, y no en hombre otro alguno; sólo Él es el camino, la verdad y la vida (Ioh 14,6) y sólo Él puede dar el Espíritu Santo que, a la postre, es su propio Espíritu.

¡Qué palido aparece lo que se presenta como «revelación» de cualquier hombre piadoso, frente al evangelio señero de Juan sobre el Logos revelado! ¡Qué poco interés tienen todos los relatos de fenómenos maravillosos frente a una carta de Pablo! ¡Qué vacías resultan todas las profecías y promesas sensacionalistas frente a las incomprensibles promesas del sermón del monte! ¿Cómo no comprender a hombres que no saben qué hacer con todo esto secundario y se atienen sola y resueltamente a la revelación señera, a la manifestación y milagro que obró Dios, «una vez por todas» en Jesucristo?

El Espíritu Santo, aun con toda su libertad, por la que sopla donde y cuando quiere, no es espíritu de exaltación salvaje, sino el Espíritu ligado al definitivo acontecimiento escatológico en Jesucristo. Esto precisamente se ve claro, con una concentración insuperable, en el evangelio de Juan: El Espíritu está ligado a la palabra revelada en Jesucristo<sup>29</sup>. Algunos otros aspectos del *pneuma* faltan en Juan (la referencia a la resurrección y a la corporeidad), y otros pasan a segundo término (la referencia al bautismo y a la Iglesia); en cambio, aparece patentemente en el centro la conexión de Espíritu y palabra. El Espíritu aparece como la potencia de la predicación cristiana, que lleva al conocimiento de Jesús como re-

29. Entre los más recientes comentarios al evangelio de Juan, cf. C.K. Barrett, R. Bultmann, E.C. Hoskyns, R.H. Lightfoot, R. Schnackenburg, H. Strathmann, M.C. Tenney, así como los capítulos correspondientes de las teologías neotestamentarias. Bibl. general sobre la idea de espíritu, en C 11, 2. Sobre la idea de espíritu en Juan, cf. part. R. BULTMANN, *Theologie des NT*, 440-445 (bibl.); E. SCHWEIZER, *ThW VI* 436-443 (bibl.).



dentor, y, así, al conocimiento del Dios vivo. El Espíritu es, pues, la fuerza de que el hombre no puede disponer, pero que le permite conocer lo que por sí no puede conocer nunca: que Dios le sale aquí realmente al paso. En el testimonio del Espíritu se atestigua Dios mismo (cf. I Joh 5,6-12). Sólo por el Espíritu, produce vida la palabra (Ioh 6,63; 3,6). Lo que no crea la carne, lo terreno, lo crea el Espíritu por la palabra: fe, regeneración, vida eterna. El Espíritu no se identifica simplemente con Jesús; viene, en efecto, a la comunidad como tal, cuando Jesús se ha ido (16,7; 7,39) y permanecerá con los creyentes como el «otro Paráclito» (14,16). Mas precisamente porque el Paráclito representa a Jesús después de su marcha, viene en verdad Jesús mismo a los suyos (16,12-24).

En la predicación recibe nueva vida el conocimiento que da el Espíritu, en la predicación se hace de nuevo acontecimiento la revelación del Espíritu: El Espíritu «dará testimonio de mí y también vosotros dais testimonio...» (15,26s). Mas con esto se ve, a par, claramente que el Espíritu no es nunca en Juan el *Deus ex machina*, que justifica lo que, desde el punto de vista de la primigenia palabra revelada, no admite justificación. Precisamente la palabra sobre el Espíritu que introduce a la Iglesia en toda la verdad, es decir, la palabra que más se ha aducido para las fantasías iluministas en doctrina y vida, muestra inequívocamente que Espíritu y palabra de Jesús están íntimamente unidos (Ioh 16,12s). Por dos flancos hay que proteger esta palabra de malas inteligencias en la Iglesia, no sólo contra exaltados modernistas, sino también contra ortodoxos tradicionalistas. Y así de esta palabra han abusado los que han pensado, apelando al Espíritu Santo que guía con seguridad a la Iglesia, que todo puede dejarse, perezosamente, como estaba; pero han abusado también de ella los que han pensado, apelando al mismo Espíritu Santo, que toda novedad en la Iglesia puede mirarse y aceptarse como revelación del Espíritu. Unos y otros entienden la palabra en sentido que no tiene. Los unos, los «ortodoxos» tradicionalistas que, apelando al Espíritu Santo defienden todo lo que es cosa hecha en la Iglesia, pasan por alto las frases que anteceden a la palabra sobre el Espíritu que introduce en toda la verdad; el Espíritu viene una y otra vez para argüir o convencer «al mundo (y aquí se entiende el mundo malo, pecador e impío) de pecado, de justicia y de juicio» (16,8). Al mundo, desde luego,

pero también a la Iglesia, que vive en el mundo y, con harta frecuencia, aparece amundanada. También a la Iglesia amundanada tiene que descubrirle una y otra vez el Espíritu su culpa. Tiene que abrirle los ojos sobre el pecado, la justicia y el juicio. Sobre el pecado que, en lo más hondo, es incredulidad respecto de Jesucristo. Sobre la justicia, que consiste en la victoria de Jesús sobre las potencias hostiles a Dios. Sobre el juicio que, en la muerte y resurrección de Cristo se ha pronunciado ya sobre el mundo impío. Ahí muestra el Espíritu su libertad.

También la Iglesia — y la Iglesia somos todos nosotros — tiene siempre motivo para preguntarse si corresponde a la fe en Jesucristo, si vive de su justicia, si cuenta con el juicio pronunciado. Siempre tiene la Iglesia motivo para rezar el «yo pecador», para reflexionar y para nueva fidelidad: para nuevo «permanecer en Él» (15,4).

La Iglesia, que cree en el Espíritu libre de Cristo, el cual la introduce continuamente en la verdad, sabe que el Espíritu la lleva continuamente a ver su culpa, la enfrenta a la justicia de Cristo y la lleva a juicio. La Iglesia sabe que el Espíritu le pide así precisamente nueva fe en Cristo, mayor fidelidad al evangelio, vida más seria según su mensaje. En este sentido, la Iglesia sometida al Espíritu no puede dejar nunca simplemente las cosas como están, sino que debe constantemente renovarlas todo, por obra de aquel Espíritu que renueva la faz de la tierra, y también la de la Iglesia, pues es el Espíritu de aquel de quien se dice: «Mira que lo hago todo nuevo» (Apoc 21,5).

Pero la palabra sobre el Espíritu, que introduce a la Iglesia en toda la verdad, es mal entendida no sólo por los que piensan, apelando al Espíritu que introduce en toda la verdad, que pueden dejar todo tal como está, sino también por los otros que piensan, apelando al mismo Espíritu, que pueden aceptar toda novedad en la Iglesia como verdad del Espíritu. Tales iluminados modernistas, sean de la clase que fueren, pasan por alto las frases que preceden a la que habla del Espíritu que introduce a toda la verdad: El Espíritu «no hablará de suyo, sino que dirá lo que oyere, y os anunciará lo por venir. Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso os he dicho que toma de lo mío y os lo anunciará» (Ioh 16,13-15).

En resolución, lo que el libre Espíritu de Dios tiene que decir a la Iglesia no son nuevas revelaciones, nuevas doctrinas, nuevas promesas del linaje que fueren, que hubieran de añadirse, superándolo sólo completándolo, a lo que Jesús mismo dijo. No se dice del Espíritu que llevará a nueva verdad, sino a toda la verdad. La convicción fundamental del evangelista es que la palabra de Jesús es palabra absolutamente decisiva, que decide sobre vida y muerte: «Nadie ha hablado nunca como habla este hombre», dijeron para excusarse los esbirros de los sumos sacerdotes por no haber prendido a Jesús (7,46). Aquí no habla un profeta del Antiguo Testamento, cuyas palabras eran *en cada caso* inspiradas de nuevo por Dios; aquí habla quien *constantemente* habla y actúa desde su unidad con Dios. Ningún profeta tiene importancia absoluta. Los profetas se suceden unos a otros; a Jesús, empero, no sigue nuevo revelador, en Él se ha dado, una vez para siempre, la revelación de Dios al mundo.

Esta revelación es desde luego inagotable; pero lo que de nuevo conocimiento da el Espíritu a la Iglesia, no es complemento o superación de lo que dijo Cristo como revelador. Es sólo recuerdo de lo que dijo: «Él os recordará todo lo que yo os he dicho» (14,26); no hablará «de suyo», sino que sólo dirá «lo que oyere» (16,13), «tomará de lo mío» (16,14); «dará testimonio» de Jesús y lo «glorificará» (15,26; 16,14). Tampoco puede el Espíritu decir *más que* Jesús, pues éste dice en su despedida: «*Todo* lo que oí de mi Padre, os lo he manifestado» (15,15).

Así pues, el Espíritu *no hará* nuevas revelaciones, pero sí hará que se manifieste *a luz siempre nueva*, por la predicación de sus testigos, cuanto Jesús hizo y dijo. No se necesita del Espíritu porque la doctrina de Jesús no esté cuantitativamente completa, sino porque, cualitativamente, debe constantemente convertirse, por la predicación, en nueva revelación. La revelación no es un sistema doctrinal cerrado, ni tampoco una historia cerrada; no; por obra del Espíritu la revelación tiene que hacerse una y otra vez nueva realidad, acontecimiento nuevo. Jesús no dijo solamente: «Les he dado a conocer tu nombre», sino también: «Y se lo daré a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo también en ellos» (17,26). ¿Qué nos diría la revelación, si fuera una especie de florilegio de sentencias de Jesús, que hubieran de leerse

y comentarse una y otra vez para nuestra edificación? La revelación tiene que provocar constantemente al creyente, asirlo íntimamente, hallar fe no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios. Y esto precisamente sólo puede darse por el testimonio del Espíritu mismo, que no trae novedades sensacionales ni una revelación superior; no; con su poder soberano, el Espíritu «recuerda» las palabras de Jesús, para que sean asidas con fe siempre nueva. Así la revelación de Dios, como palabra de Jesús, sigue siendo siempre la misma; pero, aun siendo siempre la misma, el Espíritu la vivifica constantemente de nuevo para el oyente y el creyente.

Un iluminismo que, saltando por encima de la palabra de Jesús, quiera apelar al «espíritu», podrá acaso referirse a algún espíritu, pero en ningún modo al Espíritu de Jesucristo. De ahí que Pablo y Juan amonesten al individuo y a la Iglesia *entera* a que examinen los espíritus: «Carísimos, no creáis a todo espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios; pues muchos falsos profetas han salido al mundo. He aquí un signo para conocer el espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa haber venido Jesucristo en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ése es espíritu del anticristo, que habéis oído que viene, y ahora está ya en el mundo» (1Ioh 4,1-3).

El Espíritu está ligado a la palabra. Esto hay que replicar a todo iluminismo. Pero el Espíritu no se reduce a la palabra. Esto hay que conceder a los iluminados. Una Iglesia que olvida la vinculación a la palabra y quiere atenerse solamente al Espíritu, cae en el iluminismo, en las fantasías visionarias. Pero también a la inversa: Una Iglesia que sólo quiere atenerse a la palabra y a ésta quiere reducir el Espíritu, cae igualmente en el iluminismo, en la exaltación de la palabra. Y como el Espíritu, aislado, puede convertirse en mito, también la palabra, aislada, puede venir también a parar en mito. Es extraño al Nuevo Testamento todo exclusivismo excluyente: Con el Hijo da el Espíritu, con la fe la caridad, con la justificación la santificación, con la predicación el trigo, como se dice vulgarmente, con la palabra la imagen o — eso nos importa ahora — con la palabra el sacramento. Hemos hablado de la Iglesia como *ekklesia*, como pueblo de Dios, como creación del Espíritu, y continuamente hemos tenido que mentar el bautismo y la cena

del Señor. Sin bautismo y eucaristía, no hay Iglesia. Mas lo que hasta aquí sólo se ha mentado de paso, hay que tratarlo ahora brevemente desde luego, pero algo más a fondo. Con ello se nos abre al tiempo una nueva perspectiva: La Iglesia no es sólo pueblo de Dios, no sólo creación del Espíritu; la Iglesia es — y con ello no hablamos de otra cosa, pero sí de la misma cosa aunque de otra manera — cuerpo de Cristo.

### III. LA IGLESIA, CUERPO DE CRISTO

#### 1. *Incorporados por el bautismo*

¿No hay Iglesia sin bautismo? <sup>30</sup>. ¿Puede decirse esto históricamente, si se piensa que Jesús mismo y, según los relatos de los

30. Sobre la doctrina del bautismo, junto a los artículos correspondientes de los léxicos (part. LThK: part. R. Schnackenburg, B. Neunheuser; RGG: part. E. Dinkler, F.H. Kettler, E. Sommerlath, W. Kreck; EKL: M. Barth, W. Andersen, W. Kreck; ThW 1: A. Oepke), las teologías bíblicas y los manuales de dogmática e historia de los dogmas, cf., entre las monografías más recientes: H.G. MARSH, *The Origin and Significance of the NT Baptism* (Manchester 1941); F.J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien* (Neuchâtel 1946); K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Munich 1947); O. CULLMANN, *Die Tauflehre des NT* (Zurich 1948); W.F. FLEMINGTON, *The NT Doctrine of Baptism* (Londres 1948); R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Munich 1950); P. BRUNNER, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe* (Berlín 1951); J. BECKMANN, *Die Heilsnotwendigkeit der Taufe* (Stuttgart 1951); G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit* (Londres 1951); F. GRUENAGEL (ed.), *Was ist Taufe?* (Stuttgart 1951); M. BARTH, *Die Taufe - ein Sakrament?* (Zollikon-Zurich 1951); J. SCHNEIDER, *Die Taufe im NT* (Stuttgart 1952); A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au 2<sup>e</sup> siècle des Pères* (París 1953); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Brisgovia 1966) 47-56, 107-129; B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (Friburgo de Brisgovia 1956); J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten 4 Jhh.* (Gottinga 1958); el mismo, *Die Anfänge der Kindertaufe* (Munich 1962); A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958); A. GILMORE (ed.), *Christian Baptism. A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History and Theology* (Londres 1959); P.-TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (París 1960); H. MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (Munich 1950); E. KASEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Tubinga 1960) 34-51; G. DELLING, *Die Zweignung des Heils in der Taufe* (Berlín 1961); *Die Taufe im NT* (Berlín 1963); K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im NT und in der alten Kirche* (Munich 1961, 1963); G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the NT* (Londres 1962).

evangelios sinópticos (a diferencia de Ioh 4,2), ni siquiera los discípulos bautizaron antes de pascua? El mismo mandato bautismal del Señor resucitado no ofrece, según muchos exegetas, nada históricamente verificable; Mc 16,5s pertenece al capítulo adicional, Ioh 3,5 está atestiguado inciertamente, y la conclusión de Mt, precisamente en su formulación trinitaria, se remonta, incluso según importantes exegetas católicos (J. Schmid, R. Schnackenburg, A. Vögtle), a una tradición o práctica de la comunidad. ¿No es extraño que, fuera de ese texto, no haya referencia alguna en toda la era apostólica, a una institución del bautismo por parte de Jesús?

Mas con estas afirmaciones no queda en modo alguno despa-chada la cuestión histórica, pues también algunos exegetas críticos, como Bultmann, se inclinan actualmente a pensar que — en contra de lo que en parte se sospechaba antes — no hubo en la Iglesia un período inicial sin bautismo. En todo caso, nada se sabe de pa-rejo período. Evidentemente, en la Iglesia madre se comenzó muy tempranamente a bautizar después de pascua. A decir verdad, ape-nas nada seguro se nos cuenta acerca del bautismo de los apósto-les mismos, si no es que algunos discípulos de Jesús habían reci-bido el bautismo de Juan, y otros, señaladamente Pablo (Act 9,18; cf. 1Cor 12,13), fueron bautizados inmediatamente después de su conversión. Mas precisamente el testimonio de Pablo nos ofrece in-formación preciosa. La primavera del 56 ó del 55, o quizá del 54 — la fecha consta con máxima probabilidad —, escribe Pablo desde Éfeso (1Cor 16,8) a la Iglesia de Corinto: «Porque en *un solo* Espíritu fuimos todos nosotros *bautizados* (ἐβαπτίσθημεν), para formar *un solo* cuerpo, ora judíos, ora griegos, ora esclavos o libres, y todos fuimos abrevados en *un solo* espíritu» (1Cor 12,13). Este testimonio retrotrae biográficamente al año 33 después de Cristo, es decir, al tiempo inmediato a la muerte de Jesús. Así se nos confir-ma la indicación de Rom 6,3 (escrita probablemente en Corinto la primavera del 56 ó 57): «¿O ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados?» Entonces, ¿cómo resolver la dificultad de que, de un lado no podamos comprobar históricamente la existencia de un mandato de bautizar, por parte de Jesús y, de otro, no se dé período inicial de la Iglesia en que no hubiera bautismo? ¿Cómo se llegó al bautismo?

Las raíces del bautismo cristiano no se hallan en todo caso, des-

pués de lo hasta aquí indicado, en ámbito helenístico, sino en ámbito judío. Los evangelios mismos apuntan a un modelo: el bautismo de Juan. ¿No es ya característico del bautismo de Juan el estar imbuido de expectación escatológica, el ser además un llamamiento a la penitencia, que lo administre el bautista y no el bautizado a sí mismo, que sólo se realice una vez y no se repita, que no se exija para la fundación de una secta, sino para todo el pueblo? Partiendo de ahí, la naciente Iglesia de Cristo, llena del Espíritu, era natural que se entendiera como la comunidad en que se había cumplido la expectación escatológica de Juan acerca de la venida del Mesías y la instauración de un pueblo de Dios, puro y sin mancha.

Frente a estos claros paralelismos con el bautismo de Juan, palidece el paralelismo con los baños expiatorios de la comunidad de Qumrán. No sólo porque la vinculación entre Juan y la secta del mar Muerto sigue indemostrada de manera cierta, sino sobre todo porque en Qumrán el baño propio (repetido además con exclusividad esotérica) fue practicado más por razón ritual que por actitud fundamental escatológica. También los paralelismos con el bautismo judío de los prosélitos son relativamente débiles, no sólo porque éste no está atestiguado con certeza antes del año 80 después de Cristo, sino sobre todo porque falta en este bautismo el carácter escatológico, y, en su lugar, ocupa el centro el carácter jurídico y ritual de la admisión en la comunidad. A lo sumo secundariamente pudo el bautismo de los prosélitos tener influjo en la configuración del bautismo, que, en conjunto, fue sin duda una creación totalmente original de Juan, que no en balde recibió el sobrenombre de «bautista».

Este sobrenombre fue formado, a lo que parece, para el Bautista y a él aplicado exclusivamente. El sustantivo τὸ βάπτισμα está limitado al vocabulario cristiano. El verbo βαπτίζειν (en el griego profano, «sumergir reiteradamente»), sólo en el Nuevo Testamento tiene el sentido técnico de bautizar; pero el derivado ὁ βαπτισμός sólo se usa para expresar lavatorios rituales. Así, la misma elección de los términos, muy peculiar por otra parte, da a entender la particularidad de este baño.

Que Jesús fue bautizado por Juan (Mc 1,9-11 par), es admitido, de modo general, aun por la exégesis crítica. ¿Qué significa ese hecho en orden a nuestra inteligencia del bautismo? ¡Muchísimo!



A saber, que Jesús aprobó la acción profética de Juan. Él mismo oye el llamamiento de penitencia escatológica del Bautista, y lo radicaliza por su predicación del reino de Dios que está para llegar y por la exigencia de entregarse por la fe a la voluntad de Dios. Así, la Iglesia primitiva está convencida de que Jesús aceptó y aprobó este «bautismo de penitencia para la remisión de los pecados» (Mc 1,4), pues se sometió a él y, además, confirmó la misión divina del Bautista (cf. Mc 11,27-33), que, por este signo de penitencia y remisión de los pecados, señalaba al hombre de buena voluntad para formar el nuevo pueblo de Dios. En el evangelio de Juan se da a entender esto al afirmar que Jesús mismo, o por lo menos sus discípulos, bautizaban (3,22; 4,2).

Así pues, la Iglesia puede ahora bautizar no sólo en recuerdo de Juan, sino también en recuerdo de Jesús mismo, que aprobó y recibió el bautismo de Juan. Pero este bautismo recibió mediante la pascua un sentido totalmente nuevo: Jesús es ahora el Mesías y Señor resucitado, respecto del cual la acción de Juan sólo puede aparecer como una preparación provisional del camino. En efecto, la salud escatológica se ha hecho realidad por la muerte y resurrección de Jesús. Y aunque el bautismo sigue siendo «bautismo de penitencia para la remisión de los pecados», ahora recibe un sentido enteramente nuevo por el hecho de que «Dios ha constituido a Jesús Señor y Mesías» (Act 2,36). ¿Qué ha de significar ahora «penitencia», sino convertirse a *Él*? ¿Qué puede significar la remisión de los pecados, sino que *Él* tiene poder de perdonarlos? ¿No ha dado Dios por *Él* la salud eterna prometida, creado la nueva Iglesia de salud escatológica y enviado el Espíritu Santo?

Así, ahora se bautiza «en el nombre de Jesús», como narran unánimemente los Hechos de los apóstoles (2,38; 8,16; 10,48) y Pablo (1Cor 1,13-15; Gal 3,27; Rom 6,3). En eso se distingue el bautismo de la Iglesia cristiana de sus etapas previas en el bautismo de los prosélitos, de la comunidad de Qumrán y de Juan, lo mismo que sus correspondencias en las religiones extrabíblicas. ¿Qué quiere decir «en nombre de Jesús»? «Nombre», en este contexto, es un concepto jurídico que significa autoridad y ámbito jurídico. Al pronunciarse sobre el neófito el nombre de Jesús, pasa a ser propiedad del Señor resucitado, es sometido a su señorío y protección. Se torna propiedad del Señor resucitado y participa así de su

vida, de su espíritu y de su relación filial con Dios. Tiene parte en el Señor mismo. En este sentido, la fórmula trinitaria sólo atestiguada en Mt 28,19 es desarrollo de lo contenido en la fórmula cristológica.

De este modo — sea lo que fuere de la historicidad del mandato bautismal —, el bautismo es cualquier cosa menos un producto de la fantasía, una libre invención o un acto caprichoso de la comunidad. Ésta cree, por el contrario, que — aun supuesto que no tuviera una instrucción previa — cumple la voluntad de su Señor al bautizar en recuerdo del bautismo de Juan Bautista, aceptado por Jesús, en recuerdo del bautismo de Jesús mismo, en respuesta no a unas determinadas palabras de mandato, sino a la predicación de Jesús en su totalidad, que llama a conversión y fe y promete perdón de los pecados y salud eterna. De este modo bautiza la Iglesia en el sentido de su Señor, en cumplimiento de su voluntad, en respuesta a su palabra. Bautiza, pues, en su nombre, por su autoridad, por su mandato. Y así está la Iglesia autorizada para bautizar. «Su nombre» preside el acto de bautizar, en el que uno es «inmergido», con vistas al cual es «bautizado». En Él ha llegado ya el reino de Dios, en Él ha resonado el llamamiento a la radical decisión por la fe y el reino de Dios, en Él es provocado el hombre, contra toda legalidad, al cumplimiento de su voluntad en el amor de Dios y del prójimo. Así, en Él ha entrado en lid el reino de Dios, la exigencia de Dios, la voluntad de Dios, la palabra de Dios y hasta Dios en persona. Éste es también el sentido de la fórmula bautismal trinitaria: El bautismo se administra en el nombre de aquel en quien, por el Espíritu, Dios mismo está con nosotros.

Así es introducido el hombre en el hecho de salud escatológica, es decir, entra él mismo en ese hecho. Como la palabra predicada, así también el signo visible repristina para el creyente el acontecer de salud; y así este mismo signo visible es constituido esencialmente por la palabra predicada y pronunciada, que se dirige al creyente (no a un «agua que consagrar»); el bautismo no es signo mudo, sino signo hablado; no una acción sacral de tipo mágico, sino una acción de predicación que reclama fe. Probablemente, al principio sólo se administraba el bautismo por inmersión. Así se expresaba por una imagen real lo que primigeniamente significa el bautismo: Un baño tomado con espíritu de penitencia

para purificarse de la culpa de pecado como condición inexcusable para entrar en la comunidad santa de los últimos tiempos y en la comunión del Señor de ella. «Y no hay salvación en otro alguno, pues tampoco hay otro nombre bajo el cielo dado para los hombres, por el que hayamos de salvarnos» (Act 4,12). «Quien creyere y se bautizare, se salvará; el que no creyere, se condenará» (Mc 16,16).

Mas de esto se desprende también con toda claridad, que el bautismo por sí solo no aprovecha. Bautismo y *metanoia*, bautismo y fe, están estrechamente unidos. La fe, desde luego, no da sin más solidez al bautismo; el bautismo es más que un mero signo de fe y de confesión, destinado solamente a confirmar la fe. Pero también a la inversa: el bautismo no da sin más solidez a la fe; la fe no es simplemente resultado natural o fruto automático del bautismo. Ni lo primero ni lo segundo corresponde a los datos del Nuevo Testamento. Y la verdadera razón es que ni la fe ni el bautismo tienen solidez y razón en sí mismos, sino que una y otro se fundan en la acción saludable de Dios por Cristo. El acontecer escatológico de salud los comprende y fundamenta a ambos. Precisamente desde este fundamento y por él están referidos uno a otro: El bautismo viene de la fe, y la fe conduce al bautismo. O, más exactamente formulado: Por una parte, la fe, como acto de entrega radical del hombre y de confiada aprehensión de la gracia, es *condición* para el bautismo. Este acto de plena entrega personal a Dios y de aprehensión de su gracia es exigido al hombre para recibir el bautismo; y, por otra, el *bautismo*, como manifestación visible y testificación de la fe, y como garantía y representación de la gracia justificante (santificante) de Dios, es *consecuencia* de la fe. Vistas las cosas desde el hombre, es el bautismo la expresión individual visible, espiritual y corpórea de la conversión y confianza, de la entrega y de la confesión; y así es la manifestación visible y testificación de la fe ante la Iglesia para entrar en ella. Vistas desde Dios, es el bautismo el signo visible de la gracia, válido para este hombre individual y la garantía y representación de la gracia santificante de Dios anunciada y dada al creyente.

Ello quiere decir que, para la inteligencia cristiana del bautismo, es esencial el hecho de que éste no es solamente obra del hombre, a la que éste ha de decidirse como a su acto de fe y confesión,

sino, a par, obra de Dios. El creyente no se bautiza a sí mismo, sino que se hace bautizar. Y así, según testimonio del Nuevo Testamento, se le da precisamente lo que no puede hacer por sí mismo, lo que sólo puede recibir de Dios con manos vacías, pero abiertas, justamente con fe: el perdón de los pecados, la selladura con la marca de pertenencia al nombre de Jesús, la concesión del Espíritu. Y así advirtió Pablo precisamente que no se atribuyera un efecto mágico al bautismo, como si pudiera garantizar la salud eterna. «De manera que quien piense estar de pie, mire no caiga» (1Cor 10,12): así amonesta Pablo a los entusiastas corintios, apuntando a la generación del desierto que, en la nube y el mar, fue bautizada en Moisés y, no obstante, pereció (10,1-11).

De dónde procede la idea expresada también por Pablo de que el bautismo significa participación en la muerte y resurrección de Cristo, es punto debatido. En el mundo helenístico sólo era menester tomar en serio el bautismo como rito de iniciación de la comunidad, para poderlo entender — paralelamente a los ritos helenísticos de iniciación — como un morir y resucitar junto con la divinidad. Sin embargo, hoy se vuelve a tener en cuenta el fondo judío, veterotestamentario, de esta idea. En todo caso, el bautismo se pone, de manera más nueva y profunda, en relación con el hecho de salud escatológica de la muerte y resurrección de Cristo: «¿O ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo, en su muerte fuimos bautizados? Sepultados, pues, fuimos con Él para la muerte, a fin de que, como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida. Porque si con Él hemos sido incorporados por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pero hay que saber que nuestro hombre viejo fue con Él crucificado, para que quede destruido el cuerpo del pecado, y no seamos ya más esclavos del pecado» (Rom 6,3-6). De este modo, la nueva vida debe entenderse no sólo como venidera, sino como ya presente, pues el bautismo es la repriminación del hecho de salud en Cristo. Es decir, que el futuro es ya presente que obliga: «Así también vosotros haced cuenta que estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,11). Y de ahí que, en la tradición paulina (Tit 3,5; cf. 1Petr 1,3.23), lo mismo que en la joánica (Ioh 3,3-5), el bautismo pueda ser entendido como regene-

ración. Así, la existencia cristiana está determinada, de forma nueva, por el acontecimiento señero (Rom 6,10) de salud eterna, operada por la muerte y resurrección de Cristo. Mas precisamente por la participación en la muerte y resurrección de Cristo, no posee la existencia bautizada una firme estabilidad, sino que está en movimiento hacia su fin, que es la propia resurrección (cf. Phil 3,10-14).

Sin embargo, el bautismo no es nunca un acto individual que se desarrolla entre Cristo y el neófito. El creyente no se bautiza a sí mismo, sino que es bautizado por la Iglesia y para la Iglesia. Al ser bautizado, el creyente se incorpora a la Iglesia: por perdonársele al neófito los pecados, es admitido en la Iglesia de los santos; por quedar sellado con la marca de pertenencia al nombre de Jesús, se destina a miembro del pueblo peculiar suyo; por dársele el Espíritu, se inserta como piedra viva en el edificio espiritual de la Iglesia; por tener parte en la muerte y resurrección de Cristo, se incorpora a la congregación pascual de los que creen y aman. Así, el bautismo significa admisión en la Iglesia; es el *seminarium Ecclesiae*. Por eso entra en el bautismo la confesión de la fe (credo); el credo salió del rito bautismal, es originariamente un símbolo bautismal.

Que la incorporación del creyente como miembro de la Iglesia está fundada en el bautismo, quiere decir que la entrada en la Iglesia no debe entenderse como entrada en una asociación que el hombre puede realizar por propia decisión, por ejemplo, en virtud de su fe. Tampoco se nace simplemente dentro de la Iglesia; no se nace como miembro de la Iglesia, al igual que se nace normalmente ciudadano del Estado. Ciertamente que el hombre tiene que decidirse libremente, por la fe, a entrar en la Iglesia (o en el caso del bautismo de los niños ratificar posteriormente de algún modo, con fe consciente, su admisión); pero la acción del hombre solamente es posible como respuesta al llamamiento de Dios. El que viene voluntariamente al bautismo, es traído y sostenido por la gracia de Dios. Así, no se hace el creyente a sí mismo miembro de la Iglesia, sino que es hecho. Por el bautismo se expresa que los hombres no han de empezar por crear la Iglesia con sus propias fuerzas; si pueden edificarla, es porque ya existe. Por otra parte, la palabra «visible» del bautismo, expresa inconfundiblemente que el don de la gracia afecta precisamente a este hombre y no a otro; a él precisamente y

no a otro se le concede ser miembro de la Iglesia. De este modo, el bautismo es no sólo condición, sino, a par, garantía de que se nos inserta en la Iglesia. El hombre queda ahora arrancado a su soledad, y halla en la Iglesia una patria. Por razón de este signo, puede estar cierto de ser miembro de ella y alegrarse de serlo. Por el signo del agua se le confirma la palabra de la gracia que se le da. Y queda tan radicalmente marcado por el bautismo, que éste no se administró nunca más de una vez. El bautizado no puede revocar su bautismo, ni suprimirlo o anularlo. No le cabe sino confesarlo o negarlo. Aun el que ha salido de la Iglesia, mantiene una relación, si quiera pervertida, con ella. Si retorna, no necesita bautizarse de nuevo. El mismo bautismo, que es razón de su certeza de ser miembro de la Iglesia, es también razón de que es de nuevo admitido en ella.

Sin embargo, Pablo ahonda en la idea de la incorporación a la Iglesia por el bautismo de forma característica suya, como se anuncia ya en la carta a los Gálatas. Aquí explica Pablo cómo, por Cristo y la fe en Él, ha acabado el dominio de la ley (3,1-25). ¿Qué significa esto para el creyente? Significa que todos los que por la fe en Jesucristo se han hecho hijos de Dios (3,26), se han vestido, en el bautismo, de Cristo: «Porque cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo os habéis revestido» (3,27). Y esto significa para la Iglesia la dicha de poder experimentar una nueva comunión, en que pierden su vigencia toda las diferencias naturales: «Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni hembra, pues todos sois uno en Cristo Jesús» (3,28). ¿Cabe expresar más fuertemente la unión y hasta la unidad en Cristo que por ese «uno en Cristo Jesús»? Aquí no se habla de cuerpo, pero ¿no nos trae esto a la memoria otro pasaje, también relacionado con el bautismo, en que claramente se dice: «Y así en un solo espíritu fuimos todos nosotros bautizados para formar un solo cuerpo, lo mismo judíos que griegos, esclavos o libres, y todos en un solo espíritu fuimos abrevados» (1Cor 12,13)?

El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que unió a sí, superó la muerte con su muerte y resurrección, redimió al hombre y lo transformó en nueva criatura» (cf. Gal 6,15; 2Cor 5,17). A sus hermanos, convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su *cuerpo*, y les comunicó su Espíritu. En este cuerpo, la vida de Cristo se comunica

a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo paciente y glorificado por medio de los sacramentos. Por el bautismo nos configuramos con Cristo: Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu (1Cor 12,13). Por este rito sagrado se representa y efectúa la unión con la muerte y resurrección de Cristo: Con Él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte; mas si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección (Rom 6,4-5) (CE 7).

¿Qué es, pues, esta concepción de la Iglesia como cuerpo, que constituye precisamente el fondo de la idea paulina del bautismo?

### 2. Unidos en la comida común

¿No hay Iglesia sin cena del Señor? <sup>31</sup>. ¿Es acaso tan cierto que desde el principio se dio la reiteración de la última cena de Jesús

---

31. Sobre la doctrina de la eucaristía, junto a los art. de los léxicos (part. H. Schürmann, *Abendmahl, Einsetzungsbericht*; J. Betz, *Eucharistie*; RGG: E. SCHWIZER - H. GRASS - E. SOMMERLATH - W. KRECK, *Abendmahl*; EKL: W. MARXSEN - W. PANNENBERG, *Abendmahl*), las teologías bíblicas y los manuales de dogmática e historia de los dogmas, cf., entre las monografías más recientes: E. GAUGLER, *Das Abendmahl im NT* (Basilea 1943); O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Zurich 1944); *La foi et le culte dans l'Église primitive* (Neuchâtel 1963); G. SÖHNGEN, *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (Essen 1946); F.J. LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène* (Neuchâtel 1948); *Ceci est mon corps* (Neuchâtel 1955); J. de BACIOCCHI, *La eucaristía* (Herder, Barcelona 1968); *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1965); H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. Eucharistie et l'Église au Moyen âge* (París 1949); K. RAHNER, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Friburgo 1951); id., *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln-Colonia 1960) 312-397 (trad. castellana: *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid 1963); A.J.B. HIGGINS, *The Lord's Supper* (Londres 1952); H. SCHÜRMAN, *Der Paschamahlbericht Lc 22, 7-18* (Münster 1953); *Der Einsetzungsbericht Lc 22, 19-20* (Münster 1955); *Jesu Abschiedsrede Lc 22, 21-38* (Münster 1957); E.L. MASCALL, *Corpus Christi* (Londres 1953); CH. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración litúrgica* (Herder, Barcelona 1968); F. HEILER, *Das Sakrament der kirchl. Einheit* (Basilea 1954); R. ERNI - H. HAAG y otros, *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheol. Studien zum Verständnis der Messe* (Lucerna 1954); A. TAMBORINI, *L'eucaristía* (Milán 1954); J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (Friburgo de Brisgovia 1955ss); E. BIZER - W. KRECK, *Die Abendmahllehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften* (Munich 1955); A. PIOLANTI, *El sacrificio de la misa* (Herder, Barcelona 1965); N. MOCCIA, *L'istituzione della S. Eucaristía secondo il metodo della storia delle forme* (Nápoles 1955); H.C. SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti* (Kassel 1957); R. KOCH, *Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jhs.* (Munich 1957); A. PIOLANTI (ed.), *Eucaristía* (Roma 1958); G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum II* (Munich 1959) 138-176; M. THURIAN, *La eucaristía* (Salamanca 1966); H. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sacrament van de Godsonthoening* (Bithoven 1959); P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulin. Eucharistieauffassung* (Munich 1960); B. NEUNHEUSER (ed.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*

con sus discípulos? Remitamos, por de pronto, a la antigüedad de la tradición sobre la cena, que ostenta cuatro variantes: 1Cor 11,23-25; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20. Aparte de que el pasaje de Mt aparece claramente como redacción del relato de Mc, la prioridad y evolución histórica y tradicional de los textos son vivamente discutidas. De todos modos es evidente que la más antigua fijación escrita del relato de la cena (y de un dicho de Jesús sobre sí mismo en general) procede, con bastante certeza, de los años 54-56, y apunta a la transmisión de esta tradición a los corintios al comienzo de la actividad misional paulina en Corinto mismo (probablemente el año 49). Sin embargo, Pablo asegura que la tradición se remonta al Señor mismo, que es presentado como autor de ella. Recogiera Pablo el relato ya en la comunidad de Damasco (Gal 1,17), o luego en la Iglesia madre de Jerusalén (Gal 1,18) o, a más tardar, en Antioquía, lo cierto es que su propio relato pudo en todo caso ser contrastado con el de testigos aún vivos (entre otros probablemente Pedro, con quien una parte de la comunidad mantenía una relación especial: 1Cor 1,12); Pablo mismo vivió largos años con jerosolimitanos (Bernarbé, Marcos, Silas) y tomó parte, en distintas comunidades, en la cena del Señor. Su relato tenía que coincidir en lo esencial con el de los testigos oculares e indirectamente y hasta con probabilidad directamente se remontaba a la Iglesia madre. Según muchos exegetas, el relato de Mc, por su fuerte colorido semítico, contiene un texto más primigenio que el mismo de Pablo. Precisamente las divergencias entre el relato paulino y el de Marcos son demasiado fuertes para que puedan

---

(Dusseldorf 1960); J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960); E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (1960) 11-34; *Pro Mundi Vita*, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960; ed. por la Facultad de teología la Universidad de Munich (Munich 1960); P. MEINHOLD - E. ISELOH, *Abendmahl und Opfer* (Stuttgart 1960); M. SCHMAUS (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960); D.C. FANDAL, *The Essence of the Eucharistic Sacrifice* (River Forest, Ill. 1961); G. SOLÁ, *Tractatus dogmaticus de eucharistia* (Barcelona 1961); H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1961) 502-524; TH. SARTORY (ed.), *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen* (Recklinghausen 1961); E. SCHWEIZER, *Neotestamentica* (Zürich 1963) 344-369; V. VAJTA (ed.), *Kirche und Abendmahl* (Berlin 1963); J. GALOT, *Eucharistie vivante* (Brujas 1963); J.-M.R. TILLARD, *L'eucharistie, pâques de l'Église* (Paris 1964); A. WINKLROFER, *Eucharistie als Osterfeier* (Frankfort 1964); W.L. BOELEN, *Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Die Suche nach einem Abendmahlkonsens in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947-1957 und eine Würdigung aus katholischer Sicht* (Assen 1964); O. KOCH, *Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl* (Munich 1965).



remontarse a una fuente griega común. Por otra parte, su concordancia de fondo es tal que es necesario concluir la existencia de una fuente común (aramaica o hebrea). Naturalmente, por causa precisamente de su empleo en la liturgia, los relatos sufrieron transformaciones (por ejemplo, respecto del mandato de reiteración, que, sorprendentemente, falta en Mc-Mt, y aparece por dos veces en Pablo). Sin embargo, el núcleo de los relatos se nos ha transmitido de forma que concuerdan en lo esencial.

Es imposible entrar aquí en los complejos problemas exegéticos que presenta la historia de la tradición. El breve texto lucánico del *Codex D* se considera hoy día, de modo casi general, como secundario; amplias consecuencias que se sacaron de este texto breve, resultan por tanto infundadas. Una yuxtaposición de dos tipos de cena totalmente distintos (jerusalémico-paulino o jerusalémico-galileo) no ha sido demostrada. Que en las iglesias helenísticas se celebrara la cena del Señor como una conmemoración mortuoria, puede darse igualmente como hipótesis en gran parte abandonada. Respecto de la omisión del relato de la cena en Juan, se han emitido diversas hipótesis (el esoterismo, entonces muy difundido, que protegía de la profanación fórmulas sagradas, etc.). La opinión de que en el discurso de Jesús sobre el pan de vida, en que culmina el escándalo de la encarnación (Ioh 6,51-58), se tratara de una adición redaccional, no ha podido imponerse (cf. también 19,34b; 21,13; 1Ioh 5,6-8).

Muchos puntos que en los relatos de la cena se consideraban antes más bien críticamente, han logrado ahora nuevo crédito porque coinciden con la existencia de una «comunidad de la nueva alianza», según los textos de Qumrán, que en los mismos días del Nuevo Testamento solía celebrar comidas con bendición del pan y del vino (cf. Dam 20,12; IQS 6,4-6).

La comida de Jesús, de que hablan testigos varios, es la última de una larga serie de comidas diarias con sus discípulos. La mesa común significó siempre para el oriental paz, confianza y comunión de vida. Pero en la comunidad de comida con Jesús — así lo atestiguan unánimes y con énfasis todos los evangelistas — se trataba de algo más: comunión precisamente con los publicanos, con los pecadores y despreciados, como señal del reino de Dios ya llegado y del amor que pedía. Sin embargo, esta última comida fue algo señero; según los datos de los sinópticos (a diferencia de Juan), una comida ritual de pascua o — eventualmente una noche antes (según Ioh) — una comida festiva de despedida, presidida ya por la idea de la pascua y, en todo caso, fue celebrada en la perspectiva

del venidero reino de Dios. Fuera o no comida pascual, las palabras de Jesús sobre el pan y el vino encajaban en todo caso fácilmente en el curso de la comida judía ritualmente regulada: la palabra sobre el pan a seguidas de la bendición de la mesa antes de la comida principal, en que el padre de familias entonaba el himno de alabanza sobre el pan aplanado, rompía un trocito para cada uno y lo distribuía; después, la palabra sobre el vino, terminada la acción de gracias, y que el padre de familias decía sobre el cáliz después de la comida. Jesús tomó, pues, probablemente una forma religiosamente relevante, para llenarla de nuevo contenido. Partiendo de esa forma, sus palabras resultaron inmediatamente comprensibles para sus discípulos: Jesús refirió el pan y el vino a sí mismo, aludió a sí mismo, a su propia persona: Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre. Ante el inminente destino de muerte, que tenía delante, Jesús habla de sí mismo como de una víctima: A la manera que esta torta de pan (pan aplanado) es rota en pedazos, así será mi cuerpo roto y despedazado; como se vierte el rojo vino, así es vertida mi sangre. ¿Y para qué? Los cuatro textos entienden concordemente la muerte de Jesús como expiatoria y principio de una alianza. «Cuerpo» es ya en Mc (Mt), en paralelismo con «vino-sangre», la materia del sacrificio (= «carne»); en Lucas-Pablo se aclara esto por el «por vosotros», y Lucas añade: «entregado». «Sangre» es ya para Mc (Mt) «sangre de la nueva alianza, que es derramada por muchos» (Mt: «para la remisión de los pecados»); en Pablo-Lucas se pone incluso de relieve la «nueva alianza en mi sangre». Según la idea judía, todo morir, pero especialmente el morir sin culpa, toda sangre inocente tiene carácter expiatorio. Jesús no podía estimar de otro modo su pasión inocente.

A dos ideas fundamentales del Antiguo Testamento se hace aquí referencia. Primeramente, a la idea de sacrificio de la alianza en Ex 24,8: «Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha concluido con vosotros a base de todos estos preceptos»; seguidamente, Moisés, Aarón y los ancianos celebraron una comida sobre el Sinaí: «vieron a Dios y comieron y bebieron» (24,11). La frase «nueva alianza» remite a Ier 31,31-34. La segunda idea que se esconde tras las palabras de la cena es la de la pasión expiatoria del siervo de Dios en Is 53: «... por haber entregado (o *derramado*) su vida

a la muerte, y haber sido contado entre los facinerosos, cuando Él llevó sobre sí los pecados de los muchos y rogó por los malhechores» (53,12). De este modo, la muerte de Jesús aparece como muerte saludable del que, como siervo de Dios, instaura, para expiación de muchos (de la totalidad que comprende a muchos), la nueva alianza en su propia sangre e inicia la llegada de la redención final. Los discípulos aparecen así como los representantes del pueblo de la nueva alianza.

Pero las palabras de Jesús no son solamente semejanza e instrucción. Jesús no sólo habla, sino que, a par que habla, reparte los dones para comer y beber. Cuando en una comida judía se distribuyen los dones a par que se dice la bendición de la mesa, el que come y bebe participa de la bendición. Ahora bien, cuando Jesús no sólo profiere la bendición de la mesa, sino que ofrece para comer y beber el pan roto y el rojo vino como su carne y sangre, ello significa que quiere darles parte en su cuerpo que es entregado y en su sangre que es derramada, parte en la virtud de su muerte que expía y funda una alianza, parte en la acción saludable de su muerte. Para el oriental es corriente que el comer y beber comunica dones divinos; en su lenguaje escatológico figurado y precisamente en el Nuevo Testamento están muy difundidas las imágenes del pan, cáliz y vino, y del banquete, en que Dios regala sus dones de salud. Así, esta última comida está, al tiempo, bajo el signo de la muerte inminente de Jesús y bajo el signo del venidero reino de Dios, representado en la imagen de la mesa común escatológica.

La muerte de Cristo en la cruz es entendida en todo el Nuevo Testamento como sacrificio expiatorio por los pecados. Cristo lo ofreció al Padre; es más, el Padre mismo lo ofreció en la entrega de su Hijo a la cruz. Este sacrificio único no puede ser entendido por tanto en sentido pagano o en el sentido del Antiguo Testamento. No quiere decir que ejerza un influjo conciliador sobre un Dios irritado; el que debe reconciliarse no es Dios, sino el hombre, por una reconciliación que es enteramente iniciativa de Dios: «Y todo esto viene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo» (2Cor 5,18). Esta reconciliación tiene lugar no en cuanto se da de mano a una ira personal, sino porque se elimina la relación real de enemistad entre Dios y el hombre, que naciera del pecado. El hombre no puede sino *recibir* esta reconciliación (Rom 5,11), aplicársela (2Cor 5,20). La muerte de Cristo es el término de todos los sacrificios, con

que los hombres buscan aplacar a Dios. El sacrificio de Cristo no significa tampoco la oblación de dones exteriores, de frutos o animales; Jesús se ofrece a sí mismo. Su sacrificio es la entrega personal de sí mismo (cf. Phil 2,7s: «a sí mismo»). La muerte de Cristo es el término de todos los sacrificios, en que el hombre quiere ofrecer sacrificios de expiación. La carta a los hebreos ha hecho resaltar claramente la idea, que atraviesa todo el Nuevo Testamento, de que el sacrificio de Jesús fue ofrecido como sacrificio perfecto *una vez para siempre* (ἐφάπαξ) y así, a diferencia de los sacrificios del Antiguo Testamento, ha hecho superfluos nuevos sacrificios de expiación. Tampoco el Señor glorificado se ofrece nuevamente en sacrificio; no, como sacrificado una vez para siempre sobre la cruz, el Señor glorificado es el sacerdote eterno que intercede continuamente en el acatamiento de Dios por los suyos.

Sin embargo, este sacrificio señero de Jesús produce sus efectos en su Iglesia. Dios le da parte en el sacrificio expiatorio que Cristo ofreció por ella de forma señera. Cristo mismo se da en la comida a la Iglesia, que adquirió por su propia sangre. Y en los distintos dones de pan y vino, se da a sí mismo como quien sacrificó por ella su vida. De este modo, al dar parte por la comida, en su sacrificio señero expiatorio, incluye a la Iglesia en nueva alianza, que fue fundada por el sacrificio de su sangre en favor de los muchos. De ahí que los relatos de la cena se sirvan de la terminología sacrificial. La cena del Señor da parte en el sacrificio señero de Cristo sobre la cruz, y precisamente por eso no es repetición, ni complemento, ni menos superación de este sacrificio señero. La cena del Señor remite siempre de nuevo al sacrificio único de la cruz, lo hace presente y eficaz. Por eso, los dones de la cena del Señor significan —y son— la aplicación del sacrificio de Cristo a los suyos.

Sin embargo, partiendo del sacrificio de Cristo, se invita también a la Iglesia al sacrificio. Tampoco de ella se esperan oblaciones externas, sino la entrega del hombre mismo; no sacrificios materiales, sino el sacrificio espiritual de la alabanza y hacimiento de gracias a Dios, de la fe, de la obediencia y la caridad; un sacrificio de alabanza, hacimiento de gracias y de entrega que no se limita a la reunión litúrgica, sino que debe ser el constante sacrificio del quehacer cotidiano. La Iglesia no pone así un segundo sacrificio a par del sacrificio expiatorio de Jesús, sino que exalta y da gracias por el sacrificio ofrecido una vez por todas, en el que se le da parte por medio de la cena del Señor.

Pascua dio a los discípulos de Jesús la certidumbre de que el Señor crucificado vivía como resucitado, y el glorificado seguía viviendo entre ellos. Pascua les dio el impulso para volver a las comidas en común. Y lo hicieron con la certidumbre de que el Señor glorificado cumpliría su promesa de estar en medio de quienes se juntaran en su nombre (cf. Mt 18,20). La anterior comuni-

dad de mesa con Jesús recibió así un sentido más hondo. Esta nueva comunidad de mesa estaba caracterizada según los testimonios del Nuevo Testamento (cf. part. Act 2,46) por gozo escatológico: gozo por la experiencia de una nueva comunión; pero gozo señaladamente por la conciencia de la comunión con el Cristo glorificado y, a par, presente en la comida de la Iglesia; gozo sobre todo por la tensa expectación del cercano reino de Dios.

No entra finalmente en el marco de nuestras consideraciones, dado el estado sumamente complejo de la exégesis, sacar en limpio la forma primigenia de las palabras de la cena y de su evolución histórica detallada, sobre la que existen las opiniones exegéticas más contradictorias. Será imposible determinar en particular hasta qué punto expresó Jesús mismo en sus palabras de la cena la venida del reino consumado de Dios, la aplicación a sus discípulos de la virtud expiadora y creadora de alianza de su muerte, y la perspectiva de comidas en común en el venidero reino de Dios. Nuestras precedentes observaciones tenían sólo por objeto indicar que hay razones suficientes para admitir una continuidad esencial, entiéndase de uno u otro modo, entre la cena de Jesús y su celebración por la Iglesia después de pascua. Sólo así se explica satisfactoriamente la repetición apostólica de esta comida, y la apelación general de las iglesias al obrar de Jesús en la última cena, que se tomaba por ejemplo y norma. Tampoco la cena del Señor es libre invención o sólo acto caprichoso de la Iglesia. Esta está convencida por el contrario de que — sea lo que fuere de la historicidad del mandato de reiteración — continúa la comunidad de mesa y celebra la cena del Señor en el sentido del Señor mismo, en cumplimiento de su voluntad y como respuesta a su palabra. De ahí que a nosotros nos importe sobre todo reconocer el sentido teológico de la cena de Jesús, tal como aparece en la predicación de la Iglesia primitiva. En las cuatro variantes de la tradición actúan tres motivos que, desde el principio, confesados o no, estaban objetivamente en mutua dependencia y luego son explicados teológicamente, incluso dentro del Nuevo Testamento, en tres direcciones.

1. La perspectiva del *pasado*. La cena del Señor es comida de *conmemoración* y de *acción de gracias*. En la cena del Señor la comunidad mira siempre hacia atrás, a lo acontecido. La cena del Señor en cuanto tal — no sólo la predicación de la palabra que

dado el caso la compañía — es anuncio de la muerte de Jesús: «Porque cuantas veces comiereis este pan y bebiereis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor...» (1Cor 11,26). Pero esta muerte que se anuncia y proclama, es siempre entendida como la muerte del Señor resucitado (cf. 1Cor 15). Y la muerte del Señor resucitado se anuncia en los cuatro relatos como muerte «en favor» de los que participan en la comida: en ésta se les promete y aplica el fruto saludable de esta muerte. La cena postpascual no es nunca un banquete fúnebre, sino una *comida de alegría*.

2. La perspectiva del *presente*. La cena del Señor es comida de *alianza* y *comunión*. En la cena del Señor mira la Iglesia al presente. En la alianza de la sangre de Jesús se concluyó la nueva alianza; Él mismo está de nuevo presente. En cada comida se proclama y afianza de nuevo la alianza de Dios con la Iglesia. Esta alianza se pone de manifiesto en la comunión de mesa, que no es comunión con un pasado y difunto, sino con un presente y vivo. En efecto, por su llamamiento a la *metanoia*, Jesús había reducido a la comunión con Dios a los apartados de Él, y al comer y beber con los pecadores y despreciados puso de manifiesto la gracia de Dios. Dios, empero, se puso de parte de su Mesías y amigo de los pecadores, al exaltar al que fuera humillado. Ahora, en la cena del Señor, la Iglesia repite la anterior comunión de mesa con Jesús y la comunión con el Señor glorificado se experimenta al mismo tiempo como comunión de los participantes entre sí. La cena postpascual no es una comida solitaria del individuo, sino la comida de la comunidad, que se celebra con amor: un ágape.

3. La perspectiva del *futuro*. La cena del Señor es un *anticipo de la comida mesiánica escatológica*. En la cena del Señor mira siempre la Iglesia hacia el futuro, que está por venir. Si es cierto que anuncia la muerte del Señor, no anuncia menos su retorno: «Porque cuantas veces comiereis este pan y bebiereis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor *hasta que venga*» (1Cor 11,26). Según los sinópticos, Jesús «no beberá más del producto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mt 14,25; Mt 26,29; Lc 22,18). Aquí se recogen las esperanzas de un banquete escatológico que estaban muy difundidas en el judaísmo tardío, como lo atestiguan los Hechos de los apóstoles (2,46), en que el ambiente o espíritu de la Iglesia madre en la fracción del pan se describe como «júbilo» típi-

camente escatológico. Partiendo de la nueva comunión con el Señor resucitado, vivo y glorioso, la cena del Señor es para la comunidad el comienzo del cumplimiento de la comida escatológica. La presencia de Cristo en esta comida es la presencia del que va a venir. Aquí hubo de resonar el antiguo grito aramaico *Maranatha* (1Cor 16,22; cf. *Didakhe* 10,6): «Señor nuestro, ven.» Así, la cena post-pascual no es un banquete fúnebre vuelto al pasado, sino la comida abierta hacia adelante de la segura *esperanza*.

Hablamos aquí de *cena del Señor*, porque esta expresión puede usarse adecuadamente en las tres dimensiones, y además aparece en el testimonio más antiguo sobre la cena (1Cor 11,20: κυριακὸν δεῖπνον). Se discute si la *fracción del pan* (Act 2,42-46; 20,7.11) se emplea como designación técnica (¿esotérica?) para significar la cena del Señor.

Fuera de Juda 12, la expresión *agape*, para indicar una comida de hermandad o amistad, no se emplea en el Nuevo Testamento; sí en Ignacio de Antioquía. Como se ve por los sinópticos y Pablo, iban juntas la comida ordinaria y la cena del Señor. El orden primitivo parece haber sido: palabra sobre el pan — comida ordinaria — palabra sobre el cáliz (cf. 1Cor 11,23-26, hacia el año 55). La segunda fase de la evolución: comida ordinaria — palabra sobre el pan — palabra sobre el cáliz (¿Mc 14,22-24?; *Didakhe* 9s, en la primera mitad del siglo II). Tercera fase: Comida ordinaria y cena del Señor se separan completamente (así en Justino, hacia el año 150). El término *agape* se usa ahora para designar la comida común ordinaria de los cristianos, organizadas por miembros pudientes de la Iglesia como expresión del amor fraternal, de la sociabilidad y beneficencia.

El nombre «eucaristía» (acción de gracias), que objetivamente es también exacto, no se emplea en la Escritura para indicar la cena del Señor; sí en la *Didakhe* 9,10, en Ignacio de Antioquía y Justino. En el siglo II significó primeramente la gran oración de acción de gracias en la cena del Señor por los grandes hechos divinos de salud, que culminaba en el relato de la institución, a la que seguía inmediatamente la comida de los dones por toda la comunidad. La cena del Señor consistía, por este tiempo, sólo en la oración eucarística libremente conformada, que constituye el núcleo del posterior «canon de la misa», pero queda escindido por las plegarias intercaladas que recubren lo esencial (*Memento vivorum, mortuorum, martyrum*). El más antiguo formulario fijado para la oración eucarística, aún uniforme, en la liturgia romana procede de Hipólito de Roma (h. 215). Ya tempranamente, como atestigua Justino, se unió una liturgia de la palabra a la celebración de la comida.

Finalmente, el nombre «misa» es con mucho el más reciente y la expresión sin duda más inadecuada para indicar la cena del Señor. El *missa* del latín tardío está relacionado con *missio, dimissio* = «envío», despedida después de una reunión. Por eso se tomó *missa* en el uso eclesástico por la

bendición final, a fines del siglo IV por la bendición en general, y — dado que todo acto de culto comprendía una bendición — por el acto mismo de culto. Sólo desde mediados del siglo V se emplea *missa* preferentemente para designar la celebración eucarística. Desde el siglo VI se hace de uso general y destierra en gran parte las otras denominaciones (*eucharistia*, *oblato*, *sacrificium*, etc.). Fue un largo camino el que recorrió el rito romano desde la celebración doméstica de la eucaristía del siglo II, sencilla, fácilmente inteligible, a la misa basilical de los siglos V/VI, fuertemente solemnizada, pero celebrada aún en la lengua del pueblo, y de aquí a la misa o a las misas (simultáneamente «leídas») en lengua extraña para el pueblo en la misma iglesia) de la alta edad media, en que sólo el sacerdote tomaba los dones (= comulgaba), y finalmente a la misa medieval de la contrarreforma restaurada por el concilio de Trento. Sólo el concilio Vaticano II ha remitido de nuevo a los orígenes y ha hecho ver de nuevo el contexto con la cena del Señor de la primitiva Iglesia<sup>32</sup>.

Sobre el «es» de las proposiciones: «Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre», se ha discutido una y otra vez en el curso de la historia de la Iglesia. Según lo que hoy sabemos sobre este punto, es casi seguro que Jesús no lo dijo en modo alguno, pues en arameo no se usa cópula. El Nuevo Testamento no se plantea la cuestión sobre los elementos. Sin embargo, tanto la inteligencia judaica como la helenística de la cena del Señor estaban de antemano expuestas a determinadas posibilidades de comprenderla bien o mal. El pensamiento judío fuertemente condicionado por categorías jurídicas, para el que beber sangre era idea horrorosa, estaba expuesto al peligro de tomar la cena del Señor por acción simbólica (un «como si»). El pensamiento helenístico, por su parte, que procede más de categorías naturales y concibe toda fuerza substancialmente, corría el peligro de entender equivocadamente la cena del Señor como una transmutación mágica. Cada una de las dos mentalidades se prestaba a corregir a la otra. La cena del Señor — así lo advierte el pensar judaico — no es tampoco un misterioso proceso natural que haya de describirse con categorías naturales. También quien pensase a lo judaico podría entender la cena del Señor como reпрis-tinación de Cristo y de su obra salvadora, pues para él tampoco las obras de Yahveh se celebraban en el culto como remoto pasado, sino como presencia real. Por otra parte, el ejemplo de Pablo hace

32. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (BAC, Madrid '1965).



ver que también en el pensar helenístico puede tenerse de todo punto presente el peligro de una inteligencia mágica, así como Juan, después del discurso de Jesús sobre el pan vivo expresa claramente esta advertencia: «El espíritu es el que vivifica; la carne no vale para nada; las palabras que yo os he hablado son espíritu y vida» (Ioh 6,63).

Como en el bautismo, lo determinante en la cena del Señor es también la *palabra*. La cena del Señor no ha de entenderse partiendo de los elementos, sino de la palabra. Y esta palabra no es primariamente palabra que consagra y transforma, sino palabra que anuncia y atestigua. Mas así precisamente es una palabra a quien se da juntamente la promesa de Dios, así es palabra de Dios y, como tal, palabra eficaz: *Verbum efficax*. ¿Podría bastar aquí una comprensión meramente simbólica de la cena del Señor? Las palabras de Jesús, lo mismo que las de Pablo y Juan, dicen más a todas luces. Ciertamente, el pan y el vino son «símbolos», pero símbolos *hinchados de realidad*. Son signos, pero signos *eficaces*, que contienen lo que designan. ¿Se podría entonces sustituir esto por una inteligencia de palmario realismo? Pablo se defiende contra la pretenciosa seguridad de los corintios, según los cuales, estos dones comunicarían la plenitud de la salud eterna, y sustraerían a la posibilidad de la tentación y del pecado. Según Juan, Jesús reprueba la equivocación de las gentes de Cafarnaún, que tomaban sus palabras sobre comer su carne y beber su sangre con grosera literalidad. Ciertamente que se trata de la realidad de Cristo, de Él mismo; pero no precisamente de un «algo» de que se puede disponer, de «objetos» mágicos, de un don que puede desprenderse del dador y así independizarse. Los dones dan parte en el Señor mismo. Por eso precisamente no aseguran de la caída ni de la reprobación divina; no son garantía de la salud eterna, sino posibilidad de obediencia, llamamiento a la obediencia al Señor (cf. 1Cor 10,1-13).

Cristo se hace presente no por la propia virtud del pan y del vino, sino por la palabra anunciada en la cena del Señor, que es acción eficaz. En la palabra anunciada viene Él mismo, se hace Él mismo presente de forma cada vez nueva, real y espiritualmente: Él mismo por el Espíritu. Esto acontece por de pronto, ciertamente, por la palabra de la predicación; pero, en la cena del Señor, esta presencia adquiere una realidad corporal totalmente otra, en unión

con la corporalidad de Jesús. Y también la respuesta del creyente se hace corporal y total de forma totalmente otra, es decir, por el comer y beber con fe. La cena del Señor se muestra — para usar aquí una fórmula agustiniana — como «palabra visible» (*verbum visibile*), y esto hace en la recepción — con más claridad que la palabra oíble (*verbum audibile o sacramentum audibile*) — indubitablemente cierto que se habla inconfundiblemente de mí, y de ningún otro. En las especies de pan y vino hace el Señor visible su presencia para el creyente más allá de todo lo oíble de la palabra. Y al comer y beber con fe hace el creyente visible su fe en toda su existencia más allá de toda interioridad hasta el fondo de su corporeidad. Ahora bien, como esto no lo hace el individuo como individuo, sino toda la comunidad como tal, así se hace visible que, por el pan y el vino, tiene la comunidad parte en el cuerpo y sangre de Cristo, y hasta parte en Cristo mismo, y así vive bajo el señorío y bendición de Cristo. En la cena del Señor se inaugura y proclama el reino del *Kyrios* y la Iglesia se le somete siempre de nuevo.

Así, en la cena, el Señor mismo está presente de manera particular. Es, a par, si cabe emplear esta terminología, presencia real, espiritual y personal. El pan y el vino son signos de su presencia real y eficiente. En la cena del Señor no me encuentro sólo con pan y vino, ni sólo con cuerpo y sangre, sino con el Señor que obra actualmente sobre la comunidad y, así, sobre mí mismo. En los dones administrados se le da al creyente el mismo que los administra. Él es a par dador y don. Cierto que en la cena no está el Señor presente como estaba en la tierra como hombre histórico. Cierto que tampoco está presente como retornará un día glorioso; pero está presente como quien, por la cena, obra por el Espíritu, que es su Espíritu.

En todo caso, lo decisivo es el *hecho* afirmado por la fe, de la especial presencia operante de Cristo en la eucaristía, en la comida y bebida de su cuerpo y sangre. La descripción teológica del *cómo* es, por el contrario, secundaria. Al querer explicar «cómo sucede esto» se siente acuciada una y otra vez la curiosidad teológica, pero una y otra vez tropieza con los límites del misterio. Pero, en todo caso, la presencia de Cristo es presencia real y no puramente aparente. Pero no se trata de una cosa que se tiene a la

vista, sino de un acontecimiento de gracia; no de objetos santos autoeficientes, sino del encuentro con una persona; no de un proceso natural maravilloso, sino del obrar de Jesucristo mismo sobre la comunidad creyente y sobre el individuo reunido en mesa común. Los dones no deben aislarse de este acto de la comida. No están ahí primeramente por razón de sí mismos, para ser contemplados y admirados, sino para ser comidos y bebidos con fe, para comida de la comunidad. La cena del Señor no es, como tampoco lo fue la última cena de Jesús, un dar y tomar individual, sino un juntarse de muchos para una comunión real de mesa, para un común orar, dar, tomar y partir, comer y beber. La comida no se pone para el individuo, sino para la Iglesia y, así, para el individuo. Si los dones se llevan al individuo, por ejemplo, a un miembro enfermo de la comunidad, es porque el ausente sin culpa sigue siendo miembro de la comunidad. La «comunión de los enfermos», rectamente entendida, no es comida espiritual desprendida de la mesa común, sino fruto o efecto de la celebración eucarística de la comunidad. Lo mismo hay que decir de las formas conservadas en la iglesia.

Por la fe, al comer la carne y beber la sangre del Señor, hemos de recibir al Señor mismo. Sin fe no recibe nadie la gracia o bendición propia de la cena del Señor. Y, sin embargo, la presencia del Señor en la eucaristía no depende de mi fe. Lo que hace presente no es la fe de quien lo recibe, no la confesión de la Iglesia, sino la promesa y palabra dada por el Señor mismo glorificado, que se entrega a sí mismo en los dones de pan y vino, y que — también Él mismo — despierta la fe por su palabra. La incredulidad del hombre no puede destruir la promesa de Dios, no puede anular la presencia del Señor; pero el incrédulo no come y bebe entonces para su salud, sino para su condenación eterna: «De manera que quien comiere del pan y bebiere del cáliz del Señor indignamente, reo será del cuerpo y de la sangre del Señor. Así que examínese el hombre a sí mismo, y así coma del pan y beba del vino; pues el que come y bebe indignamente, condenación se come y bebe, por no discernir (de la comida ordinaria) el cuerpo del Señor» (1Cor 11, 27-29).

Así, todo creyente es convidado en la Iglesia a comer y beber, a dar gracias, a alabar y orar en común. Una y otra vez toma

parte la comunidad en la muerte expiatoria de Jesús: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo?» (1Cor 10,16). Una y otra vez se une estrechamente la comunidad con Cristo y sus miembros entre sí: «El pan que rompemos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (10,16). Y una vez más ahonda Pablo en la idea — para este fin sin duda invirtió la doble fórmula — de que «Por ser un solo pan, así nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan» (10,17).

En resolución, la cena del Señor es esencialmente *comunión*, *koinonia*, *communió*, y esto en doble sentido. La cena del Señor es en primer término *comunión con Cristo*. Los cristianos están llamados a la comunión con el Hijo, a la comunión con el Señor (Cor 1,9). ¡Comunión con el Señor glorificado! Es la unión profunda e íntima que Pablo expresa con los frecuentes compuestos de *συν*: vivir con Cristo (Rom 6,8; 2Cor 7,3), padecer con Él (Rom 8,17), ser crucificados con Él (Rom 6,6; Gal 2,19), morir con Él (2Cor 7,3; cf. Rom 6,8), ser sepultados con Él (Ro m6,4; Col 2,12), ser glorificados con Él (Rom 8,17), resucitar con Él (Rom 8,17), resucitar con Él (Col 2,12; 3,1; Eph 2,6), ser vivificados con Él (Col 2,13; Eph 2,5), reinar con Él (cf. 2Tim 2,12). Ahora bien, esta comunión con Cristo para vida y para muerte se manifiesta de forma señera en la cena del Señor. La comunión cuyo fundamento se puso en la fe y el bautismo, se hace aquí real de forma nueva en la «comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo» (1Cor 10,16). Mientras los participantes de los banquetes sacrificiales paganos toman parte en la «mesa de los demonios» (1Cor 10,21) y se hacen «socios» (*κοινωνός* = comulgantes) de los demonios (10,20) (¿comidas místicas?), así los que participan de la «mesa del Señor» (10,21) se hacen socios de Cristo. La cena del Señor es comunión con Cristo y, por el mismo caso, *comunión entre los cristianos*: La unión con Cristo lleva de suyo a la unión de los comensales entre sí. ¡Comunión de los cristianos entre sí! Lo uno no es auténticamente posible sin lo otro, precisamente porque todos participan de un solo pan que es Cristo (10,17; la comunión de los cristianos entre sí se expresa a menudo por el verbo *κοινωνεῖν*). De ahí que la cena del Señor se llamara también *synaxis*, congregación de los cristianos, que significa una forma de representarse la Iglesia a sí misma. Así,

por la comunión de comida, se une la Iglesia con su Señor, y sus miembros entre sí.

Ahora se ve con nitidez que la Iglesia y su múltiple liturgia tiene su centro en la cena del Señor. Aquí está la Iglesia totalmente en sí misma, porque está totalmente en su Señor. Aquí se congrega la Iglesia de Cristo para su más íntima comunión, es decir, como comunicación de mesa. Aquí, en esta comunión, junta la fuerza que necesita para su servicio al mundo. Por ser esta comida una comida de rememoración y acción de gracias, la Iglesia es esencialmente comunidad que rememora y da gracias. Y por ser esta comida una comida de alianza y comunión, la Iglesia es esencialmente comunidad que incansablemente ama. Y por ser, finalmente, esta comida anticipación de la comida escatológica, la Iglesia es esencialmente comunidad que confiadamente aguarda. En conclusión, la Iglesia es esencialmente comunión de comida, es esencialmente *koinonia* o *communio*, es esencialmente comunión con Cristo y comunión de los cristianos entre sí, o no es Iglesia de Cristo. En la cena del Señor se expresa con claridad sin par que la Iglesia es *ekklesia*, congregación, comunidad de Dios. En la cena del Señor la Iglesia se constituye una y otra vez con toda propiedad. Si la Iglesia debe al bautismo *ser* Iglesia y no tenerse que hacer por sus propias obras piadosas, a la cena del Señor debe el *seguir siendo* Iglesia a despecho y pesar de toda caída y desfallecimiento. Esto quiere decir, desde el punto de vista de Dios, que si el bautismo es sobre todo signo de la gracia que elige y justifica, la eucaristía es para ella signo de la gracia que guarda y perfecciona. Y, desde el punto de vista del hombre: Si el bautismo es para la Iglesia sobre todo signo de la respuesta de la fe y la obediencia, la eucaristía es para ello signo de la respuesta de la caridad y la esperanza.

Pero con su frase: «Por ser un solo pan, somos nosotros, aun siendo muchos, un solo cuerpo» (1Cor 10,17), Pablo quiere decir aún más. Por la comunión se unen los partícipes de ella en un solo *cuerpo*, porque el pan es el cuerpo de Cristo. Los que comen el cuerpo del Señor, se hacen ellos mismo un solo cuerpo. Al recibir la comunidad el cuerpo del Señor, se representa a sí misma como un cuerpo. La participación en el cuerpo de Cristo hace de los que lo comen con fe, el cuerpo de Cristo. En la cena del Señor la Iglesia es constituida como cuerpo de Cristo. No es que la Iglesia

sea cuerpo de Cristo solamente en la celebración de la cena del Señor, sino que, en la celebración de la comida, en que todos comen el pan uno, todos comen el cuerpo uno del Señor, aparece concretamente como en ninguna otra parte que la Iglesia es cuerpo de Cristo. De ahí la importancia que da Pablo a que la cena del Señor sea verdadera comida. Donde no se da verdadera comunión de mesa, donde hay banderías, donde cada uno toma de antemano su propia comida y uno tiene hambre y el otro está borracho, y nadie aguarda al otro (11,17-34), ahí no puede darse auténtica comunión de mesa, ahí no puede haber auténtica cena del Señor, ahí se reúnen los que se reúnen «para juicio» (o condenación: 11,34). También en la cena del Señor se trata en efecto de una predicación de la palabra, de un «anunciar» (o proclamar: 11,26); pero, por encima de toda proclamación de la palabra, en la comida común se hace concretamente visible que los creyentes están estrechamente unidos, forman una comunión real y hasta — tal es la peculiar visión de Pablo mismo — un solo cuerpo.

En la fracción del pan eucarístico, participando realmente del cuerpo del Señor, somos elevados a comunión con Él y entre nosotros mismos. Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan (1Cor 10,17). Así todos nosotros quedamos hechos miembros de su cuerpo (cf. 1Cor 12,27), «pero cada uno es miembro del otro» (Rom 12,5). Pero como todos los miembros del cuerpo humano, aunque sean muchos, constituyen un solo cuerpo, así los fieles en Cristo (cf. 1Cor 12,12) (CE 7).

¿Qué hay, pues, sobre la concepción de la comunidad y de la Iglesia como cuerpo de Cristo, que constituye el fondo precisamente de la idea paulina de la cena?

### 3. Iglesia local e Iglesia universal como cuerpo de Cristo

La Iglesia, ¿pueblo de Dios o cuerpo de Cristo? Las diferencias entre las dos perspectivas son considerables, como pronto aparecerá claro por sí mismo. En «pueblo de Dios» aparecen en primer plano las categorías temporales. Como «pueblo de Dios» la Iglesia está de camino, desde la elección en el Antiguo Testamento, hacia

el futuro, pasando por la actualidad. En «cuerpo de Cristo», impera la idea espacial, la unión de la Iglesia con su Señor glorioso como presencia o actualidad permanente.

Mas ya el hecho de que ambas imágenes sean típicas de Pablo y en él se unan sin ruptura, muestra que no tienen por qué contradecirse. Ambas nociones de Iglesia quieren expresar la unión de la Iglesia con Cristo y de sus miembros entre sí. Eso sí, será importante que la Iglesia interpretada como cuerpo de Cristo no se entienda partiendo de una idea abstracta de cuerpo, sino como el pueblo de Dios instalado en la historia a partir de Cristo. La idea de la Iglesia como pueblo de Dios es por todos conceptos fundamental. La idea de pueblo de Dios no se limita a Pablo, es la más antigua definición de la Iglesia y pone de relieve la decisiva continuidad con Israel y el Antiguo Testamento. Sólo partiendo del pueblo de Dios, puede entenderse rectamente la Iglesia como cuerpo de Cristo. Entonces, a la verdad, expresará certeramente el concepto de «cuerpo de Cristo» lo que de nuevo y señero tiene el nuevo pueblo de Dios. Así, sólo como pueblo de Dios es la Iglesia cuerpo de Cristo; pero, como pueblo constituido de nuevo por Cristo, es verdaderamente cuerpo de Cristo. Partiendo precisamente de su raíz judía, tienen que ver entre sí ambos conceptos de Iglesia<sup>33</sup>.

Muchas y diversas cosas se han expuesto ya en la amplia discusión sobre el origen de la idea de cuerpo de Cristo en Pablo. Se busca su origen en el helenismo (en el mito gnóstico del redentor o en el lenguaje simbólico de los estoicos), pero también en el Antiguo Testamento (en la idea de

33. Sobre el concepto bíblico de *soma*, junto a la bibl. general eclesiológica de los art. de léxicos bíblicos, sobre todo: H. SCHLIER, en LThK VI, 907-910; id., en *Reallexikon für Antike und Christentum* III (Stuttgart 1957) 437-453; id., *Der Brief an die Epheser* (Dusseldorf 1958), part. 90-96 (Rec. de E. Käsemann, en «Theol. Lit.-Zeitung» 86, 1961, 1-8); E. SCHWEIZER, F. BAUMGÄRTEL, en ThW VII, 1024-1091; en este sentido, igualmente E. SCHWEIZER, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena*; *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena*, ambos trabajos en su colección de trabajos: *Neotestamentica* (Zurich 1963) 272-316. Monografías más recientes: A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib des Christus nach dem Apostel Paulus* (Münster 1940); L.S.R. THORNTON, *The Common Life in the Body of Christ* (Londres 1962); E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena* (Lund 1942); W. GOOSSENS, *L'Eglise Corps du Christ d'après saint Paul* (Lovaina 1949); TH. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi* (Dusseldorf 1951); J.A.T. ROBINSON, *The Body* (Londres 1952); R. BULTMANN, *Theologie des NT* (Tubinga 1958), part. 182s, 311, 465, 502-504; E. BEST, *One Body in Christ* (Londres 1955); F. MUSNER, *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris 1955); J.J. MEUZELAAR, *Der Leib des Messias* (Assen 1961); L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Paris 1965).

tribu o de pueblo como personalidad total y en las especulaciones rabínicas sobre Adán) o finalmente también en el Nuevo Testamento (en la palabra de Jesús sobre el templo de su cuerpo o en la última cena). Bueno fuera atenerse aquí a lo históricamente atestiguado, y no perderse en suposiciones y construcciones que no pueden apoyarse en textos ciertamente precristianos. Dados los resultados que arroja el estudio de las fuentes, dos cosas constan respecto de la Iglesia como *σῶμα Χριστοῦ*:

En la *gnosis* no hay paralelo alguno al uso paulino de *soma*; sólo lo hay en la literatura que depende directamente de Pablo (Ignacio, *Pastor de Hermas*, 1.<sup>a</sup> *Clementis*). De los pasajes ciertamente raros, tardíos y ni aun claramente relacionados con la idea de «hombre perfecto», que incluye en sí a los hombres redimidos, no se puede tampoco deducir nada cierto con relación a la idea de cuerpo de Cristo en Pablo. Parece que en la *gnosis* nada se sabe sobre una identidad del redentor con el redimido.

En cambio, en documentos indudablemente contemporáneos y precristianos del *judaísmo tardío*, podemos comprobar claramente la presencia de las expectativas siguientes: *a*) el grupo escatológico de los escogidos alcanzará de nuevo, tras el juicio y la purificación de los pecados, la gloria del primer hombre Adán (Qumrán); *b*) la divina sabiduría aparece como reveladora y recordará su origen divino al hombre que ha olvidado su alcuña celeste; *c*) un nuevo patriarca (Henoc, Noé y, sobre todo, Jacob-Israel) hará surgir un nuevo pueblo de Dios cuando la humanidad culpable y perdida haya tocado a su fin; *d*) se imaginan a todo el linaje como un hombre individual.

Probablemente, ya antes de Pablo se vinculó a Jesús en cuanto hijo del hombre, con el primer hombre Adán. En todo caso, Pablo entendió al Hijo del hombre como el Adán escatológico, cuyo destino comparte todo su pueblo (Rom 5,15; 1Cor 15,21s.45-49). Así, partiendo de los datos del *judaísmo tardío*, era fácil para Pablo crear el concepto de «cuerpo de Cristo», que es creación propísima suya. Efectivamente, sólo en los escritos paulinos y en los que de él dependen directamente, se halla esta expresión. ¿Qué movió a Pablo a tomar la imagen usual en el vocabulario helenístico?

Desde el encuentro del *judaísmo tardío* con el helenismo se interpretaron en muchos casos especialmente (abajo-arriba) concepciones temporales (este mundo-mundo futuro); pero en el vocabulario helenístico era corriente presentar como «cuerpo» la unidad de un conjunto compuesto de distintos miembros (por ej, estado, cosmos, discurso, melodía, cepa); es más, para muchos estoicos la asamblea del pueblo, la *ekklesia*, es también un cuerpo que consta de muchos otros (cuerpos). Aplicar el concepto de «cuer-

po» a la *ekklesia* de Cristo debía resultar tanto menos difícil, cuanto que ya antes de Pablo se había atribuido a la «sangre de Jesús» (al sacrificio de su muerte) un efecto saludable y permanente para la comunidad actual. Si ahora hace Pablo lo mismo con la idea paralela de «cuerpo de Jesús», no hay que olvidar que para él el cuerpo de la resurrección es el cuerpo de la cruz en cuanto a éste le conviene una eficacia permanente. En este sentido, le es posible a Pablo aplicar la designación de «cuerpo de Cristo» tanto al cuerpo de Jesús pendiente de la cruz, como al cuerpo presente en la cena, como finalmente a la Iglesia incorporada al cuerpo de la cruz. En el cuerpo de Cristo en la cruz se cumple el acontecimiento de su muerte redentora. En el cuerpo de Cristo de la cena se hace fecundo el acontecimiento de su muerte. Y con el cuerpo de Cristo de la Iglesia se designa el ámbito y espacio en que son y permanecen eficaces la bendición y señorío de esta muerte. Por el bautismo, en que son sepultados y resucitan con Cristo, reciben los creyentes parte en el cuerpo uno crucificado y resucitado del mismo Cristo. Con el mismo cuerpo se identifican los bautizados al comer y beber corporalmente en la cena del Señor. Al identificarse con este cuerpo uno, se hacen ellos mismos unos entre sí, se hacen «un cuerpo en Cristo», «un cuerpo de Cristo».

Sin embargo, ahora es menester definir más puntualmente qué significa cuerpo de Cristo en el contexto de la Iglesia. ¿Quién es «cuerpo de Cristo»? Según las cartas de Pablo admitidas universalmente — que son las más antiguas —, está totalmente claro que la Iglesia local es el cuerpo de Cristo.

a) *La iglesia local como cuerpo de Cristo.* Que Pablo se refiera a la iglesia local, resulta del texto citado para la cena del Señor (1Cor 10,16s), lo mismo que del citado para el bautismo (1Cor 12,13; cf. 12,12.14-27; 6,5-17). Ni uno ni otro hablan de una generalidad abstracta, sino que se dirigen a la iglesia de Corinto. Por el bautismo y la eucaristía ha sido fundada y realizada esta iglesia como cuerpo de Cristo. También el tercer pasaje clásico paulino sobre el cuerpo de Cristo (Rom 12,4s) se refiere a la iglesia local de Roma.

Sin excepciones se considera a los miembros del cuerpo de Cristo como sujetos de carismas. 1Cor 12 y Rom 12 son también,



efectivamente, los textos clásicos para probar la estructura carismática de la Iglesia; así, todo lo que hemos explicado sobre la Iglesia como creación del Espíritu, hay que suponerlo aquí particularmente. Los enunciados sobre el cuerpo de Cristo y la creación del Espíritu se interfieren y completan. Por la unión de los dichos sobre los carismas y los referentes al cuerpo de Cristo, Pablo ha dado a entender claramente en todo caso que la Iglesia no puede ser nunca — como, evidentemente, se lo imaginaban algunos en Corinto — una colección de carismáticos, que mantienen y gozan de una relación particular y privada con Cristo independientemente de la comunidad. Según Pablo, todos los carismáticos están integrados en el cuerpo, que es la Iglesia. El que todos los carismáticos sean miembros de un solo cuerpo, no significa ciertamente uniformidad, sino justamente variedad de dones y llamamientos, aunque los miembros particulares, como bautizados, son fundamentalmente iguales. Ante esta igualdad fundamental, todas las diferencias carecen a la postre de importancia (cf. 1Cor 12,12s).

Es chocante que el contexto de las disquisiciones sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo no sea nunca la cristología o soteriología ni siquiera una eclesiología expresamente teórica. El contexto es, por el contrario, la exhortación o parénesis. Por mucho que Pablo aprenda y tome de las ideas e imágenes de su mundo en torno, jamás se pierde en especulaciones aparentemente ingeniosas. Lo que quiere es ayudar a la comunidad por medio de la idea del cuerpo de Cristo a vivir concretamente, de forma muy corpórea, del acontecimiento o vida de Cristo. Lo mismo que, según Plutarco, trató Menio Agripa de hacer regresar a la plebe que se había retirado al *mons sacer*, con la conocida fábula del estómago y las restantes partes del cuerpo, del mismo modo quiere inducir Pablo a los miembros de la comunidad a que vivan en unidad, a la mutua ayuda y simpatía, y para ello recurre a la imagen del cuerpo: «Porque, a la manera que el cuerpo es *uno* y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, aun siendo muchos, forman *un solo* cuerpo, así también Cristo. Y es así que en *un solo* espíritu fuimos todos nosotros bautizados para formar *un solo* cuerpo — judíos o griegos, esclavos o libres — y todos en *un solo* espíritu fuimos abrevados. El cuerpo no es *un* miembro, sino muchos. Si dijere el pie: Pues no soy mano, no soy del cuerpo, ¿es que por

eso deja de ser del cuerpo? Y si dijere el oído: Pues no soy ojo, no soy del cuerpo, ¿es que por esto deja de ser del cuerpo? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo oído, ¿dónde el olfato? Pero la verdad es que Dios puso los miembros, uno a uno, en el cuerpo de la manera que quiso. Si todo fuera *un* miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Pero la verdad es que los miembros son muchos, pero el cuerpo *uno* solo. Ni puede decir el ojo a la mano: No tengo necesidad de ti; ni tampoco la cabeza a los pies: No tengo necesidad de vosotros. No, los miembros del cuerpo que parecen ser más débiles son mucho más necesarios; y los miembros del cuerpo que parecen menos honrosos, a éstos rodeamos de más honor; y nuestros miembros indecorosos, gozan de mayor decoro, los decorosos no tienen necesidad (de ese decoro), sino que Dios templó el cuerpo dando mayor honor al miembro que más faltó estaba de él para que no hubiera escisión en el cuerpo, sino que los miembros miren a una unos por otros. Así, si *un* miembro padece, con él padecen todos los miembros; y si *un* miembro es glorificado, con él se alegran todos los miembros. Vosotros, empero, sois cuerpo de Cristo y miembros unos de otros» (1Cor 12,12-27; cf Rom 12,4s).

Sólo una vez usa Pablo en las cartas generalmente admitidas la expresión «cuerpo de Cristo» (1Cor 12,27) y eso aun de forma indeterminada, sin artículo. En los demás casos dice solamente: «*un* cuerpo» o «*un* cuerpo *en* Cristo». Con ello echa mano de la expresión universalmente admitida en griego. Y es que en todos estos pasajes sobre el cuerpo de Cristo no se trata para nada de describir ontológicamente la relación del cuerpo con una cabeza. Lo que le interesa es la recta relación del cuerpo uno con los muchos miembros y de los miembros entre sí en la vida histórica concreta de la Iglesia. Cuando, amonestando contra toda arrogancia o contra todo sentimiento de inferioridad, viene a hablar de la relación entre cabeza y pies, la cabeza es aquí un miembro entre otros miembros. En estas cartas no se llama nunca a Cristo cabeza de la Iglesia.

Los miembros de la Iglesia *han de ser* «un cuerpo»; pero deben ser un cuerpo, porque ya lo *son* en Cristo. Esto no lo dirían los griegos que desconocen la dependencia histórica de la comunión con relación a un cuerpo histórico (y, por añadidura, ejecutado

en cruz). Como en la existencia del creyente particular, así también en la Iglesia como cuerpo de Cristo, el imperativo se funda, según Pablo, en el indicativo: Puesto que los creyentes *han sido* incorporados en el bautismo por el Espíritu uno en el cuerpo de Cristo, puesto que en la cena del Señor *se han unido* en un cuerpo, *deben* vivir en la vida diaria como miembros del cuerpo uno y realizar la unidad de ese mismo cuerpo único. Síguese que el cuerpo de Cristo no es el resultado de los esfuerzos de los miembros de la comunidad que habrían llegado a juntarse en un cuerpo y constituir así ellos mismos por su amor y voluntad de unidad el cuerpo de Cristo. No, el cuerpo de Cristo es constituido por Cristo mismo y, en este sentido, está previamente dado. Así se explica que las exhortaciones de 1Cor 12,12-27 se encabecen por una frase en indicativo: «Porque, a la manera que el cuerpo *es uno* y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, aun siendo muchos, forman *un sólo* cuerpo, así también Cristo.» Los creyentes son un cuerpo por y desde Cristo: son uno — si se mira al origen — *por* Cristo; son uno — si se mira a la relación de presencia — *en* Cristo. Son uno — en formulación muy abreviada — «así como también Cristo». El cuerpo de Cristo mismo está presente dondequiera viva la comunidad «en Cristo», es decir, dondequiera viva en el ámbito de la muerte redentora del Señor resucitado, bajo su bendición y el reino erigido en Él. «Ser en Cristo» (Rom 8,1; 2Cor 5,17; Gal 2,17) no es primariamente una fórmula cristológica, sino ecle-siológica; no significa, por ende, primariamente una unión individual mística con Cristo, sino el estar inserto en el cuerpo de Cristo (cf. Gal 3,28; 1,22; Rom 16,7.11; 1Cor 1,30; 1Thess 2,14). El cuerpo de la cruz se hace presente y opera dentro de la actualidad en el ámbito de la comunidad. De ahí que sean todos, como se dice en Rom 12,5, «*un cuerpo en Cristo*». Probablemente resuena aquí para Pablo con el «así también Cristo» aún algo más, que expresa luego al final del párrafo con amplia fórmula. «Vosotros sois cuerpo de Cristo» (12,27): La comunidad está incluida en el destino y camino de Cristo, como la tribu y el pueblo están incluidos en el destino y camino de su antepasado primero. La conexión entre Cristo y la Iglesia como cuerpo no es física y substancial como en la gnosis, pero tampoco según idea estoica, figurada y simbólica; es una conexión histórica y real en el sentido del Antiguo Testamento.

Pero como todos los miembros del cuerpo humano, aunque sean muchos, constituyen un solo cuerpo, así los fieles en Cristo (cf. 1Cor 12,12). También en la constitución del cuerpo de Cristo hay variedad de miembros y de ministerios. Uno mismo es el Espíritu, que distribuye sus diversos dones para el bien de la Iglesia, según sus riquezas y la diversidad de los ministerios (cf. 1Cor 12,1-11). Entre todos estos dones sobresale el llamamiento gracioso de los apóstoles, a cuya autoridad subordina el mismo Espíritu incluso los carismáticos (cf. 1Cor 14). El mismo Espíritu da unidad al cuerpo por medio de ellos, por su propio vigor y también por la interna conexión de los miembros; produce y urge la caridad entre los fieles. Por tanto, si un miembro tiene un sufrimiento, todos los miembros sufren con él; o si un miembro es honrado, gozan juntamente todos los miembros (cf. 1Cor 12,26) (CE 7).

b) *La Iglesia universal como cuerpo de Cristo.* Según 1Cor y Rom, el cuerpo de Cristo es la Iglesia particular, según las cartas a los colosenses y efesios es la Iglesia universal. Respecto de la paternidad paulina de estas cartas, divergen notoriamente las opiniones de los exegetas, menos respecto de la *ad colossenses*, más respecto de Eph, en las que se da una insólita concentración de Pablo sobre la eclesiología, al tiempo que deja de lado la doctrina de la justificación, la escatología y la antropología. La cuestión no puede ser aquí discutida y tampoco es para nosotros decisiva. En todo caso, aun aceptando la paternidad paulina, las diferencias tan considerables con respecto a las admitidas como paulinas, en relación precisamente con su concepción del cuerpo de Cristo, pudieran achacarse no sólo a la «edad de madurez» del apóstol, sino también a un fuerte cambio en la situación de la Iglesia. En Eph y Col, Cristo es la respuesta al problema, que agobiaba a las comunidades, de que el cosmos se les había escurrido a los hombres de las manos. Si es necesario demostrar que el cosmos está en manos de Cristo, no basta ya pensar partiendo solamente de la iglesia local. De ahí que, en las cartas a los efesios y colosenses, la Iglesia *universal* — indudablemente muy idealizada — sea el cuerpo de Cristo. Desde esta perspectiva, no se centra la consideración tanto en la relación de los miembros entre sí, cuanto en la relación cuerpo-cabeza. Cristo aparece ahora expresamente como «cabeza» (κεφαλή) de la Iglesia.

Es probable que, el fondo precisamente de la *carta a los colosenses* esté constituido por una concepción cósmica del cuerpo de

Cristo. Col 1,15-18 pudiera tener por base un himno cósmico, pero que el autor de la carta corrige históricamente partiendo de la muerte en cruz de Jesús como acontecimiento decisivo de salud. El cuerpo de Cristo no se interpreta cósmica, sino eclesiológicamente. Cristo es también cabeza del universo; pero no se llama al universo cuerpo de Cristo, sino a la Iglesia (cf. Col 1,18.24; 3,15; cf. 2, 19). La reconciliación del cosmos no tiene lugar en el plano ontológico, sino en el histórico, por la predicación del evangelio entre los pueblos (1,23). Así, el cuerpo de Cristo, que en la Iglesia, se dilata hasta el mundo (cf. 1,6; 1,23-29; 2,19).

También en la *carta a los Efesios* es Cristo señor del universo (cf. 1,22s); pero, no obstante las perspectivas cósmicas que se dan también en esta epístola, tampoco aquí designa «cuerpo» al cosmos, sino a la Iglesia (1,22s; 2,12-16; 4,4.12-16; 5,23.30). También aquí crece el cuerpo de Cristo por la evangelización de los pueblos y, en general, por el servicio de la Iglesia al mundo (cf. 2,21s; 4,11s.15s). Como cuerpo de Cristo, la Iglesia es la «plenitud» (*pleroma*) de aquel que lo llena «todo en todo» (1,22s); con todas las fuerzas vivas que de Él preceden, Cristo, cuyo cuerpo es la Iglesia, penetra y domina el universo. No se trata aquí de universidad griega, entendida *panteísticamente*, sino de una penetración del universo por el dominio o soberanía, de acuerdo con la idea judía de súbdito, que dice servicio y obediencia.

¿Qué dicen más concretamente ambas cartas sobre la relación entre Cristo y la Iglesia? 1) Al ser designados Cristo y la Iglesia como cabeza y cuerpo, con ello se expresa su unión íntima e inseparable (Eph 1,22s; Col 1,1.18, *passim*). Esta profunda conexión y hasta comunidad de destino, la confirman los ya citados compuestos de *σύν*, que son especialmente frecuentes en estas dos cartas: «Y cuando estábamos muertos por nuestros pecados, (Dios) nos vivificó a una con Cristo — por gracia habéis sido salvados —, y a una con Él nos resucitó y nos asentó en los espacios celestes en Cristo Jesús» (Eph 2,5s; cf. Col 2,12s; 3,1). 2) Cristo, como cabeza, es principio y fin del crecimiento de la Iglesia: «Antes bien, siendo verdaderos en la caridad, crezcamos en todos sentidos para aquel que es la cabeza, Cristo; por cuyo influjo, todo el cuerpo, organizado y trabado mediante todos los ligamentos que lo mantienen, según la acción propia de cada miembro, realiza su crecimiento

para edificarse a sí mismo por la caridad» (Eph 4,15s; cf. Col 1,18; 2,19). 3) Cristo como cabeza es superior por su señorío a la Iglesia como cuerpo: ésta como cuerpo le está sometida a Él, como cabeza, por la obediencia: «(Esta fuerza) mostró Dios en Cristo, al resucitarlo de entre los muertos y al sentarlo a su derecha en los cielos, por encima de todo principado y potestad y virtud y dominación, y de todo nombre que se nombra no sólo en este siglo, sino también en el futuro. Y todo lo sometió bajo sus pies y a Él lo puso por cabeza sobre todo para la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Eph 1,20-22; cf. 5,24; Col 1,18; 2,10.14s.19).

La cabeza de este cuerpo es Cristo. Él es la imagen del Dios invisible, y en Él fueron creadas todas las cosas. Él es antes que todos, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo que es la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas (cf. Col 1,15-18). Él domina con la grandeza de su poder los cielos y la tierra y con su eminente perfección y su acción llena todo el cuerpo con la riqueza de su gloria (cf. Eph 1,18-23). Es necesario que todos los miembros se asemejen a Él hasta que Cristo quede formado en ellos (cf. Gal 4,19). Por eso somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con Él, consueptados y resucitados juntamente con Él, hasta que reinemos con Él (cf. Phil 3,21; 2Tim 2,11; Eph 2,6; Col 2,12, etc.). Peregrinos todavía sobre la tierra, siguiendo sus huellas en el sufrimiento o en la persecución, nos unimos a sus dolores como el cuerpo a la cabeza, padeciendo con Él, para ser con Él glorificados (cf. Rom 8,17). Por Él «el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino» (Col 2,19). Él dispone constantemente en su cuerpo, es decir, en la Iglesia, los dones de los servicios por los que en su virtud nos ayudamos mutuamente en orden a la salvación, para que, viviendo sinceramente en la caridad, crezcamos por todos los medios en Él, que es nuestra cabeza (cf. Eph 4,11-16). Mas para que incesantemente nos renovemos en Él (cf. Eph 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, que *siendo uno mismo en la cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo, que su operación pudo ser comparada por los santos padres con la función que realiza el principio de la vida, o alma, en el cuerpo humano* (CE 7).

Mas con esto no queda agotada la gran riqueza de ideas de la carta a los efesios sobre el tema del cuerpo de Cristo. Dos puntos de vista encarece particularmente el autor. El primero, la *unidad*, que es vista en doble dimensión. Haya unidad entre los muchos

miembros, sujetos de distintos carismas y ministerios: «... con toda humildad y mansedumbre, con longanimidad, soportándoos unos a otros con caridad. Poned empeño en mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz: *Un solo cuerpo y un solo espíritu*, a la manera como fuisteis también llamados *en una sola esperanza* de vuestro llamamiento. *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos y en todos*. Sin embargo, a cada uno de nosotros se nos ha dado gracia según la medida de la donación de Cristo» (Eph 4, 2-7; cf. 4,11-13). Pero debe haber, señaladamente unidad entre las dos naciones, antes separadas, de la humanidad, judíos y gentiles, a los que Cristo reconcilió, por su muerte, en *un solo* cuerpo: «Porque Él es nuestra paz, y Él hizo de las dos partes una y derribó el valladar de división, la enemistad, en su propia carne, invalidando la ley de los preceptos y decretos, a fin de crear en sí mismo a ambos pueblos para formar *un* hombre nuevo, hacer la paz, y reconciliar a los dos con Dios en *un solo* cuerpo por medio de la cruz, y matar la enemistad en sí mismo. Y, venido que hubo, dio la buena nueva de la paz a vosotros que estabais cerca y a los que estaban lejos: (La buena nueva) de que, por Él, tenemos unos y otros, en un solo espíritu, allegamiento al Padre» (Eph 2,14-18; cf. 3,6; 4,4). De este modo, por obra del Espíritu, el cuerpo del Señor crucificado y resucitado, se dilata en cuerpo eclesiológico de Cristo. El «nuevo hombre único» es el Cristo total, «cabeza» y «cuerpo» (cf. 4,13).

El segundo punto de vista importante es la *caridad* (o amor) que, bajo la imagen de la unión del hombre y la mujer, constituye el misterio más profundo de la unidad de Cristo y la Iglesia (Eph 5, 22-32). A pesar de la constante distinción entre Cristo y la Iglesia, a pesar del continuo señorío de la cabeza sobre el cuerpo, se trata a la postre de una unidad de mutua entrega. Cristo y la Iglesia — aquí se recoge la imagen del *ἱερός γάμος*, muy difundida en la antigüedad tardía (imagen ligada al tiempo por lo que atañe a la subordinación de la mujer al hombre — se han entre sí como marido y mujer, de suerte que la mujer aparece como cuerpo del marido, que es la cabeza (ya en 1Cor 6,12-20 se veía la unión de Cristo y la Iglesia por la analogía de la unión sexual). «La Iglesia está sometida a Cristo» (Eph 5,24), y ha de tenerle respeto como

la mujer al marido (cf. 5,33). Pero no se trata de un acto unilateral. Como la Iglesia ha de entregarse a Cristo, así Cristo amó primero a su Iglesia y se entregó por ella. De forma que no es sólo «cabeza», sino también «salvador de su cuerpo» (5,23). «Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla por cuanto la purifica por el baño de agua con la palabra, y se presenta a sí mismo una Iglesia gloriosa, sin tacha ni arruga ni cosa semejante, sino que sea santa y sin mancilla» (5,25-27). Así «sustenta y regala» Cristo a su Iglesia (5,29). El baño de agua por el que la Iglesia se presenta como una esposa, es el bautismo; y no se excluye que por el alimento con que Cristo «sustenta y regala» a su Iglesia se entienda la eucaristía. Así, el amor entre hombre y mujer — ¡qué gran misterio! — apunta al amor entre Cristo y su Iglesia: «El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. Pues que nadie aborrece jamás a su propia carne, sino que la sustenta y regala, como también Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos venimos. Por ésta (la mujer), dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos un solo cuerpo. Este misterio es grande, pero yo lo entiendo de Cristo y la Iglesia» (Eph 5,28-32; cf. 2Cor 11,2).

Cristo, empero, ama a su Iglesia como a su esposa, hecho ejemplar, del varón que ama a su mujer como a su propio cuerpo (cf. Eph 5,25-28); y la Iglesia, por su parte, está sumisa a su cabeza (ibid. 23-24). «Por habitar en Él toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9), Él colma de sus bienes divinos a la Iglesia, que es su cuerpo y plenitud (cf. Eph 1,22-23), para que ella tienda y llegue a toda la plenitud de Dios (cf. Eph 3,19) (CE 7).

c) *Cristo y la Iglesia*. Con el fin de evitar equívocos de amplias consecuencias, hay que definir aún más puntualmente, a base de los textos bíblicos, la relación entre Cristo y la Iglesia.

Los siguientes puntos de vista merecen atenta consideración<sup>34</sup>:

34. Junto a los trabajos generales de índole sistemática sobre la idea de Iglesia, cf. A II, 2, y junto a los capítulos correspondientes de las dogmáticas, las monografías más recientes sobre el concepto de cuerpo de Cristo: S. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia* I-III (Roma 1937ss); C. FECKES, *Die Kirche als Herrenleib* (Colonia 1949); H. DE LUBAC, *Corpus mysticum* (París 1949); E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique* I-II (París 1949); id., *Le Corps Mystique du Christ* (París 1951); A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und Papst Pius XII* (Viena 1950); E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (Madrid 1952); E.L. MASCALL



1. *Cristo está presente en la Iglesia.* Jesús el Crucificado está presente, como señor resucitado, en la Iglesia. Cristo no está sin la Iglesia, ni la Iglesia existe sin Cristo. Cristo no es sólo para la Iglesia el suceso de un pasado que se va haciendo cada vez más remoto, ni tampoco el acontecer de un futuro indefinido, cercano o lejano. Él, a quien como *Kyrios* de todo le está sometida — sé-palo o no lo sepa — la humanidad entera, está presente en su Iglesia. La Iglesia no vive sólo de la obra de Cristo, acabada y concluida *in illo tempore*, ni tampoco solamente de la esperanza de la consumación futura de su obra, sino de la presencia viva de Cristo operante. En la predicación del evangelio no se trata solamente de la acción saludable de Dios, operada antaño en y por Cristo; no, en la palabra de la predicación actúa Cristo mismo. Dondequiera se congregan dos o más en su nombre, allí está Él en medio de ellos (Mt 18,20); Él está con nosotros todos los días hasta la consumación del tiempo (28,20). No sólo el resultado de su actividad, no sólo la importancia de su historia, no; Él mismo en persona actúa en la Iglesia, por Él, en Él y para Él existe la Iglesia. Cristo está presente en la vida entera de la Iglesia; pero de modo singular obra Él como quien está presente en la *asamblea litúrgica*, a la que nos llama por su evangelio, en la que somos admitidos por el bautismo, en la que celebramos la cena del Señor y desde la que somos de nuevo enviados para servir al mundo. En la asamblea litúrgica da Dios de manera particular sus gracias a la Iglesia, y tributa la Iglesia de manera particular su culto a Dios.

Aquí habla Dios por su palabra con la Iglesia y la Iglesia con Dios por la respuesta de su oración y sus cantos de alabanza. Aquí se hace presente por su palabra y sacramentos el Señor crucificado y resucitado, y aquí nos damos a Él al oír con fe su evangelio,

---

*Corpus Christi* (Londres 1953); F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El cuerpo místico de Cristo* (Barcelona 1959); G. MACGREGOR, *Corpus Christi* (Londres 1959); H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzils-theologen Clemens Schrader...* (Friburgo de Brisgovia 1959); F. MALMBERG, *Ein Leib - ein Geist* (Friburgo de Brisgovia 1950); A. CERVIA, *Unica persona mystica* (Roma 1960); PH.L. HANLEY, *The Life of the Mystical Body* (Westminster 1961); E. MERSCH, *Le Christ, L'homme et l'univers. Prologomènes à la théologie du corps mystique* (Brujas 1962); M.J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère* (Paris 1963); K.E. SKYDSGAARD (y otros), *The Church and the Body of Christ* (Notre Dame/Indiana, 1963); H. MÜHLEN, *Una mystica persona* (Munich-Paderborn-Viena 1964); entre los artículos sistemáticos de léxicos, cf. part.: J. RATZINGER, en LThK VI, 910-912; cf., finalmente, los comentarios a la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis*.

confesar nuestros pecados, alabar la gracia de Dios, y al orar al Padre en nombre de Jesús; aquí tomamos parte en la comida del Señor presente entre nosotros y por la confesión de la fe unos ante otros y la oración de unos por otros ponemos el fundamento de nuestro mutuo servicio. Aquí, de la forma más originaria, se hace la *ekklesia congregatio fidelium*, comunidad, Iglesia de Dios. Aquí, proclamándolos con gozo y acción de gracias, se acuerda el nuevo pueblo de Dios de los grandes hechos y promesas de Dios: desde la creación y conservación del mundo y del hombre, la vocación y gobierno de Israel, hasta la obra de salud escatológica en la muerte y resurrección de Cristo y la consumación del mundo y del hombre. Aquí, sobre la piedra angular, Cristo, se incorporan los creyentes bautizados a la casa espiritual, al edificio y templo del Espíritu Santo. Aquí somos edificados como un cuerpo, como cuerpo de Cristo, al recibir el cuerpo mismo de Cristo recordando, dando gracias y aguardando en la comida del júbilo, del amor y la esperanza.

Por estar así Cristo totalmente presente en toda reunión litúrgica, toda reunión litúrgica de la Iglesia local es en sentido pleno *ekklesia* de Dios, cuerpo de Cristo. Ciertamente que la iglesia local aislada no es simplemente *la ekklesia*, el cuerpo de Cristo, en cuanto hay en efecto también otras iglesias locales que son igualmente *ekklesia* y cuerpo de Cristo; pero es verdaderamente *ekklesia* y cuerpo de Cristo, porque en ella está el Señor presente de forma verdadera, total e indivisa. Y por ser el mismo Señor el que, aquí y en todas las iglesias, se da de forma verdadera, total e indivisa, estas iglesias no están desligadas entre sí, o sólo flojamente ligadas, sino que todas juntas, en el mismo Espíritu, son la Iglesia una de Cristo, el cuerpo uno de Cristo, en *koïnonia*, *communio*, comunión con Cristo.

¿Cómo se ha de definir pues, la relación entre Cristo y la Iglesia? Entre Cristo y la Iglesia no impera un algo capaz de vincular sólo éticamente a ambos, ni tampoco una polaridad en que Iglesia y Cristo se contraponen como sujeto y objeto; no, entre Cristo y la Iglesia existe unidad en cuanto Cristo está *íntima* y personalmente *presente a la Iglesia*. Pero esto es sólo la mitad de la verdad.

2. *Cristo no se agota en la Iglesia*. Cuando los textos neotestamentarios referentes al cuerpo de Cristo, hablan de cuerpo y

cabeza, no se acentúa tanto esta propiedad de la Iglesia en cuanto tal, es decir la de ser cuerpo de Cristo, cuanto el que Cristo es cabeza para la Iglesia. En las cartas a los Colosenses y Efesios no se recalca que la Iglesia es cuerpo que representa a Cristo, sino que Cristo es cabeza que da vida a la Iglesia; se reflexiona ciertamente sobre la Iglesia como cuerpo, pero precisamente sobre su unidad que en el Espíritu le es dada por la cabeza.

Cierto que existe íntima unidad entre Cristo y la Iglesia, pero no puede invertirse la relación, como si la Iglesia pudiera jamás convertirse en cabeza del cuerpo, llegar a ser jamás su propia cabeza. En este sentido, no hay iglesias autocéfalas ni autónomas. Ciertamente que Cristo se entrega a su Iglesia, pero nunca se disuelve en el cuerpo. Cristo es cabeza, y lo es siempre. La cabeza rige al cuerpo. En el concepto de cabeza vibra siempre como resonancia lo señorial. El cuerpo sólo puede existir en total dependencia de ella. Y siempre consistirá el interés decisivo de la Iglesia en hacer que Cristo sea su cabeza, si ella quiere ser su cuerpo.

No obstante su presencia en la Iglesia, Cristo es siempre el señor de la Iglesia. Si aquí se orienta uno unilateralmente por imágenes orgánicas (cabeza-cuerpo, cepa-sarmientos, etc.), se pasa por alto que cualquier imagen bíblica, si se la aísla y absolutiza, se torna falsa. Las imágenes orgánicas para expresar la relación entre Cristo y la Iglesia, deben pensarse siempre, para corrección y complemento, partiendo de las imágenes personales (esposo-esposa, marido-mujer). La relación vital entre Cristo y la Iglesia incluye siempre contraposición personal. De Cristo recibe la Iglesia su vida y, a par, su promesa e instrucción, o su instrucción y promesa y así precisamente la vida. La Iglesia está siempre ligada a Cristo como a su norma. Toda su autonomía consiste en esta heteronomía.

Según lo dicho, ciertas denominaciones aplicadas a la Iglesia, como ser «divino-humano», realidad «divino-humana», son equívocas y se prestan a error. Realzan la unidad, pero oscurecen las diferencias. Dan la impresión de que Cristo es simplemente parte de la Iglesia, como si no fuera señor de ella, cabeza de su cuerpo, como si se hubiera disuelto en la Iglesia. Pero entre Cristo y la Iglesia no se da unión hipostática, como no se da tampoco entre Cristo y el cristiano particular. La Iglesia es siempre la comunidad de los creyentes, de los hombres que creen en Cristo; esta relación

de la fe no se suprime nunca. La Iglesia, precisamente como santificada por Cristo, sigue siendo siempre la Iglesia compuesta de hombres pecadores y, por ende, pecadora, que una y otra vez tiene que rezar su *confiteor* y repetir el *Domine non sum dignus*.

Desde la edad media es corriente hablar en la Iglesia del *corpus Christi mysticum*; aquí, de acuerdo con Eph 5,32, hay que traducir sencillamente «místico» por «misterioso» (en contraste con el *corpus Christi naturale* de la cruz y con el *corpus Christi sacramentale* de la cena del Señor, siquiera se trate siempre del *corpus Christi verum*). Sin embargo, la expresión cuerpo «místico» de Cristo es equívoca, pues se entiende muy frecuentemente en el sentido en que se toma modernamente la mística, y significa entonces una identificación con la divinidad que se olvida de la condición humana, creada y pecadora, y, por ende, supone una falsa inmediatez a Cristo, una identidad con Cristo.

Cierto que cabeza y cuerpo no pueden separarse realmente, pero menos adecuado aún es identificarlos. Hay, no obstante toda la intimidad, una contraposición entre Cristo y la Iglesia, que jamás podrá superarse. La Iglesia está constantemente y en todo remitida a Cristo, de Él depende en cada instante de su existencia, en cada instante necesita de su gracia y perdón. Vive, pero no es ella la que vive, sino que vive en ella Cristo. Sólo es fuerte en aquel que la fortalece. Sólo es libre en aquel que, cada mañana, la libera para la libertad.

¿Cómo se ha de definir, pues, la relación entre Cristo y la Iglesia? Entre Cristo y la Iglesia no reina una penetración y compenetración física y necesaria, ni tampoco una identidad óptica en que Cristo y la Iglesia abandonaran su propio ser; no, entre Cristo y la Iglesia hay una *unidad* en que, a pesar de la presencia de Cristo en la Iglesia, uno y otra son *personalmente distintos*. Trátase, pues, aquí de una unidad peculiar y señera, que sólo es posible diseñar con *distintas* imágenes; una unidad en la dualidad y una dualidad en la unidad. Pero todo esto, no como estatismo ontológico, sino como dinamismo histórico. Ensayemos, pues, decir lo mismo una vez más de otro modo y aclararlo en perspectiva más histórica.

3. La Iglesia *se desarrolla por la obediencia* a Cristo. El cuerpo de Cristo crece. Es una afirmación importante de las cartas a los colosenses y efesios. Crece *desde la cabeza*, «por la que todo el cuerpo, alimentado y trabado por las juntas y articulaciones, reali-

za el crecimiento que da Dios» (Col 2,19). Como «cabeza del cuerpo», como «primogénito de entre los muertos», Cristo es el «principio» de este crecimiento (Col 1,18). Y el cuerpo crece *hacia la cabeza*: «crezcamos en todo en aquel (o hacia aquel) que es la cabeza, Cristo» (Eph 4,15). Cristo, como «el hombre perfecto», en que están articulados todos los miembros, es el fin del crecimiento (Eph 4,13). El cuerpo de Cristo crece hacia *adentro*, en el crecimiento de la fe, en el conocimiento, en la caridad, en los sufrimientos, por los que «se completa lo que falta de las tribulaciones de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). Y el cuerpo crece hacia *fuera*, por los nuevos miembros que, gracias a la predicación del evangelio, se le incorporan en el bautismo. De este modo, la Iglesia es la plenitud de «aquel que lo llena todo en todo» (Eph 1,23). Es la plenitud de Cristo que lo llena todo con su cuerpo.

Mas por aquí se ve ya claro que el crecimiento del cuerpo de Cristo no es un crecimiento *orgánico* que haya de realizarse con necesidad ontológica. ¿Una Iglesia en perpetua evolución, desenvolvimiento, en que todo marcha hacia adelante y se hace constantemente mejor? Pareja concepción, hija del idealismo optimista, es insostenible con el Nuevo Testamento y la historia de la Iglesia en la mano. Desde el momento en que Cristo ha de ser siempre cabeza de la Iglesia y, por ende, principio y fin de su crecimiento, éste sólo es posible por la *obediencia* a la cabeza. Si la Iglesia no es obediente a su cabeza y a la palabra de su cabeza, la Iglesia no crece — a despecho y pesar de toda actividad, acaso muy agitada — sino que se entumece y atrofia. En tal caso, todo el desarrollo, por ostentoso que sea, resulta fallido en lo más hondo; y todo progreso, por grandioso que parezca, retroceso pernicioso. En la Iglesia sólo es auténtico aquel movimiento cuyo impulso viene de la gracia de Dios. No se da, pues, un crecimiento histórico. La Iglesia crece verdaderamente cuando, por la acción histórica de su Iglesia, Cristo penetra el mundo; ora hacia afuera, hacia la lejanía, por la evangelización de los infieles, en que se pone de manifiesto el misterio de Cristo, la elección de todos los hombres en Él; ora hacia dentro, hacia lo profundo, en que Cristo instaura su reino en el mundo, por la fe y caridad de los hombres que actúan con fe y caridad en todos los órdenes del diario quehacer, de suerte que el mundo aparece como dominio desdemonizado de Cristo y como creación

de Dios. Ése es precisamente el mensaje de las cartas a los Colosenses y Efesios. Toda idea de desenvolvimiento de la Iglesia, en que se oscurezca y hasta se domestique el señorío de Cristo, no puede subsistir ante el mensaje del Nuevo Testamento. Equívoco en sumo grado es hablar de la Iglesia como de «Cristo perviviente», como de una «encarnación permanente». Aquí se identifica a Cristo y a la Iglesia de forma que Cristo, como Señor y cabeza pasa a segundo término tras la Iglesia, que se presenta a sí misma como el Cristo de la actualidad en una perpetua encarnación. Cristo abdica aquí como señor y cabeza en favor de la Iglesia, que se pone en lugar de Él, se hace en todo vicaria suya autónoma y con ello lo hace, a par, por las buenas, superfluo. La obra de Cristo en y por la Iglesia pasa a ser obra de la Iglesia misma. Este Cristo perviviente de la actualidad del momento sólo necesita en el fondo al Cristo originario como al Cristo, sin vida, del pasado. ¡Como si el verdadero Cristo perviviente no fuera precisamente el Cristo glorificado con la gloria del Padre, que no ha abdicado en favor de una Iglesia, sino que, por la resurrección, fundó firmemente su señorío sobre la Iglesia y sobre el mundo, un señorío que no deja de las manos hasta entregárselo, al fin de los tiempos, al Padre (cf. 1Cor 15,20-28)!

Cierto que la Iglesia, que se presenta a sí misma como Cristo perviviente, no pretende negar a Cristo. Lo afirma, por lo contrario, al identificarse con Él. Los hombres ya no tienen propiamente más que atenerse a la Iglesia y con ello se atienen a Cristo mismo. Tal Iglesia se ha emancipado de la forma aparentemente más desinteresada, en la más humilde postura se ha hecho independiente; y, con toda su modestia, autónoma. De creyente se ha hecho sapiente, de necesitada posesora, de obediente la autoridad a secas. Acaso no en la teoría, no en principio; sí en la práctica y de hecho. Así se presenta como señora de sí misma y ya no necesita de otro señor. Como Cristo perviviente, ya sólo es responsable ante sí misma, vende sus propias instrucciones y ordenaciones, harto humanas, como instrucciones de Cristo, y los preceptos de los hombres como mandamientos de Dios. Tal Iglesia es una caricatura de sí misma. ¿Existe esa Iglesia? ¿Quién puede negar que, por lo menos como grande y piadosa tentación, aparece una y otra vez esa Iglesia con poder y gloria propia, que se hace a sí misma Cristo?

Precisamente a la Iglesia católica se le ha dirigido el reproche de que se ha apoderado de Cristo al identificarse con Él y su revelación en un largo y complejo proceso. La Iglesia católica habría dado de mano, en su fundamental singularidad, el *primigenio* testimonio de la revelación de Cristo, que es la Sagrada Escritura. En lugar de reconocer este primigenio testimonio de Cristo como suprema autoridad para sí misma, le yuxtapuso su propia tradición eclesíástica. Esta tradición suya propia la fue ella dilatando más y más, hasta que, finalmente, toda la vida de la Iglesia, señaladamente la vida de la Iglesia de la actualidad, pudo ser tenida por tradición. De este modo, con el tiempo, la Iglesia actual y su magisterio ha aparecido cada vez más claramente como tradición. En Trento se habría pospuesto la Escritura en favor de la tradición; en el Vaticano I, la tradición real histórica, en beneficio del magisterio actual de la Iglesia. Lo que enseña la Escritura, lo hace ver la tradición, así diría el concilio tridentino; lo que es la tradición, lo enseña la Iglesia, así diría el Vaticano I. La Iglesia católica habría declarado idéntica a la revelación de Cristo esta doctrina tan determinada y, con la doctrina, a sí misma. Esta Iglesia así identificada con la revelación de Cristo, no necesitaría ya oír, sino sólo enseñar; o sólo necesitaría ya oír lo que ella misma enseña para saber lo que Dios dice. Así, ella sería el Cristo que hoy habla, gobierna, obra y decide. Y J.A. Moehler habría definido con toda puntualidad a la Iglesia al describirla como «el Hijo de Dios que aparece constantemente entre los hombres en forma humana, como la permanente encarnación del mismo». Pareja Iglesia no podía menos de arrogarse la prerrogativa de Dios, que es la infalibilidad. El concilio Vaticano I, muy consecuentemente, no hizo sino decidir la cuestión de quién era *in concreto* la boca de esta Iglesia identificada con la revelación de Cristo. Tales son los reproches que han sido formulados con acritud señaladamente por Karl Barth, y también por F. Loofs, H. Rückert, H. Diem, G. Ebeling, W. von Löwenich y otros. En otro lugar hemos intentado una respuesta<sup>35</sup>. Para nuestro contexto particular, notemos, respecto del nuevo sesgo de los problemas: 1) J.A. Möhler no quiso definir con su frase a la Iglesia (Möhler la define como congregación de los creyentes); con las mentadas palabras (que se prestan desde luego a equívocos y deben evitarse) quiso aclarar la permanente acción de Cristo en la Iglesia<sup>36</sup>. 2) El concilio Vaticano I no aceptó la expresión «Cristo perviviente», y hasta en su mayoría se negó describir la Iglesia partiendo del concepto de «cuerpo de Cristo». Como función del oficio de Pedro se dijo que consistía en que «la doctrina saludable de Cristo... se conservara sincera y pura» (D 1836); a los sucesores de Pedro no les fue prometida la asistencia del Espíritu Santo para que «revelaran una nueva doctrina sino para que «santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los apóstoles» (D 1836). 3) La encíclica *Mystici Corporis* lamenta

35. *Strukturen* 319-355.

36. Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Friburgo de Brisgovia, 1962) 141s.

que en la doctrina del cuerpo de Cristo «se ha infiltrado un falso misticismo que trata de romper las fronteras infranqueables entre la cabeza y el cuerpo, entre Dios y la criatura y falsea así la Escritura»<sup>37</sup>. 4) El *concilio Vaticano II* afirma con cierta reserva que sólo «por una analogía no insignificante» (= una semejanza en que la desemejanza es mayor que la semejanza), la Iglesia «es semejante (*assimilatur*) al misterio de la encarnación». No puede hablarse de identificación. «Porque, al modo que la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como instrumento de salud indisolublemente unido a Él, así, por no desemejante manera, la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica para crecimiento de su cuerpo (cf. Eph 4,16)» (CE 8). El sentido de la fe del pueblo fiel (*sensus fidei*, cf. CE 12) no debe entenderse como si la fe de los fieles representara, engendrara y normara la revelación de Cristo, y no fuera a la inversa la revelación de Cristo la que engendra la fe de los fieles y es norma por la que esta fe debe regirse. La constitución *Sobre la Iglesia* no ha aclarado, indudablemente, con la necesaria precisión el conjunto de problemas planteados por Barth. Sin embargo, el capítulo 6, «sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia», significa un comienzo positivo. No puede pasarse por alto en nuestro contexto la siguiente frase: «Este magisterio (de la Iglesia) no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio...» (*De revelatione*, 10).

La Iglesia se halla ante Cristo y su revelación en una relación de obediencia, de la que en ningún momento está dispensada; no hay evolución histórica que pueda convertirla en relación de señorío, en que la Iglesia pudiera disponer de Cristo y su palabra. La Iglesia ha fracasado siempre que, por rodeos a menudo muy raros y encubiertos, ha querido apoderarse de Cristo y su palabra, «poseerla» como propiedad suya. Ha hallado, empero, nueva vida, siempre que, rompiendo las más veces por entre múltiple resistencia, ha vuelto de nuevo a Cristo, se ha sometido de nuevo a su palabra para hacerse de nuevo lo que realmente es: bien y propiedad de Cristo, cuerpo de Cristo. Tampoco la autoridad docente de la Iglesia puede ser nunca inmediata y originaria, sino siempre y únicamente autoridad derivada de Cristo y su palabra. La palabra de Cristo, que no puede ser nunca absorbida ni dominada por la Iglesia, es a par fundamento y límite de su doctrina. Si la Iglesia diviniza su propia autoridad doctrinal, la priva de su contenido, pues entonces no tiene ya sobre sí la palabra de Cristo, fuente de que se nutre. Mas si la Iglesia se somete humilde, mo-

37. Pío XII, encíclica *Mystici Corporis*, en «Acta Apostolicae Sedis» 35 (1943) 197.



desta y reconocidamente a la autoridad de la palabra de Cristo, si no quiere oír, predicar ni explicar su propia palabra, sino la de Cristo, la Iglesia gana una autoridad que no pueden darle los hombres. No, la Iglesia no tiene por qué ser un «Cristo perviviente»; sería pedirle demasiado. Lo que debe ser — y serlo enteramente — es cuerpo de Cristo.

#### 4. *La Iglesia y los herejes*

Cuerpo de Cristo quiere decir esencialmente — lo mismo en las cartas a los Corintios (1) y a los Romanos que a los Colosenses y Efesios — *unidad: un solo cuerpo*. La exhortación a la unidad resuena siempre a través de la afirmación de la misma y muestra bien que la unidad del cuerpo de Cristo está constantemente amenazada. Está amenazada por la *herejía*<sup>38</sup>. Y si no queremos hablar sólo en abstracto, sino también concreta e históricamente, de la Iglesia como cuerpo de Cristo, tenemos que hacernos cargo de esta fundamental amenaza al cuerpo de Cristo. La Iglesia y los herejes: tema difícil, tratado con harta frecuencia con enfrentamiento unilateral. Los temas colindantes: La Iglesia y los judíos, la Iglesia y los iluminados nos han hecho ya conocer elementos valiosos para este tema.

El mismo hecho de haber cargado la Iglesia naciente con el apodo de «herejía», debiera advertir a la Iglesia que en su relación con los herejes ha de ser cauta y reservada. El número mayor de fieles no es de antemano signo de la verdadera fe, pues Dios, efectivamente, no está de antemano con los ejércitos más numerosos. La pequeña e insignificante Iglesia primitiva fue mirada como «herejía judía», la herejía o secta de «los nazoreos» (Act 24,5; cf. 24,14; 28,22), y ya hemos visto cómo, en lo exterior, apenas se

38. Junto a los manuales de teología fundamental (part. A. Lang, M. Nicolau-J. Salvaverri, T. Zapelena) y de derecho canónico (part. Eichmann-Mörsdorf) y los artículos de léxicos en LThK (*Häresie*: J. Brosch; *Häresiengeschichte*: K. Rahner), RGG (E. Wolf), EKL (E. Altendorf), HTG (O. Karrer), ThW (H. Schlier): W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübinga 1934, <sup>2</sup>1964); W. Nigg, *Das Buch der Ketzerei* (Zurich 1949); H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relation between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londres 1954); J. Brosch, *Das Wesen der Häresie* (Bonn 1956); A. Böhm (ed.), *Häresien der Zeit* (Friburgo de Brisgovia 1961); aquí, part., la contribución de K. Rahner.

distinguía del judaísmo. *Αἵρεσις* — literalmente, elección, selección, opinión aparte — significa en el helenismo una doctrina filosófica, escuela o sistema libremente escogido; en el judaísmo, una escuela o partido religioso como el de los fariseos, saduceos y esenios (cf. Act 5,17; 15,5; 26,5).

Pero mucho más desconcertante que el apodo de «herejía», que se da a la Iglesia naciente, es el segundo hecho, a saber, que dentro de la misma Iglesia naciente se comprueba desde el principio la existencia de «herejías». Esto pone de manifiesto que no se trata en la herejía de un fenómeno casual, sino de algo que tiene que ver con la esencia de la Iglesia. Ya en la carta a los Gálatas se ve forzado Pablo a enumerar entre las «obras de la carne» las «sectas» o herejías junto a las enemistades, disensiones y bandos (5,20). ¿Y no se percibe tal vez resignación cuando por los mismos años escribe a Corinto: «Porque es *menester* que aun sectas (*αἱρέσεις*) haya entre vosotros...» (1Cor 11,19)? Más tarde, prescribe Tit 3,10 que, tras una o dos admoniciones, «se evite al hombre herético». Y en 2Petr 2,1s, al final de la época neotestamentaria, resuena con mayor viveza: «Hubo también falsos profetas en el pueblo, como habrá entre vosotros falsos maestros, que introducirán furtivamente sectas (*αἱρέσεις*) de perdición, negarán al señor que los comprara y se atraerán sobre sí pronta perdición. Y muchos se irán en pos de sus lascivias, por culpa de los cuales será vituperado el camino de la verdad.» La voz de alerta contra los falsos profetas y maestros resuena por todo el Nuevo Testamento desde los sinópticos hasta las cartas joánicas.

a) Si «herejía» no se toma en el Nuevo Testamento neutralmente por escuela o partido, sino que se entiende explícitamente en sentido negativo, significa más que la otra palabra emparentada, o sea «cisma» (cf. 1Cor 1,10; 11,18; 12,25), con que se designa sobre todo una «escisión» de la Iglesia, nacida de pendencias o banderías personales. «Herejía», en cambio, significa una comunión o secta que, por medio de «otro evangelio» (cf. Gal 1,6-9), pone en tela de juicio el fundamento de la fe de la *ekklesia* y se pone, por ende, en oposición con ésta. Aquí no se juzga, como en la filosofía, partiendo de un sistema recto (*δρθός*) previamente dado, sino partiendo del verdadero mensaje salvador. Se da herejía, cuan-

do alguien «predica otro Jesús, que nosotros no hemos predicado, o recibís otro espíritu que el que habéis recibido, u otro evangelio que el que habéis abrazado» (2Cor 11,4; cf. Gal 1,6-9). Según la 1Ioh, los «hijos de Dios» se pueden reconocer en primer lugar por su verdadera confesión de Cristo (2,22; 3,14; 4,2s; 5,1) y al tiempo en su amor fraternal (2,9-11; 3,14; 4,20s; 5,2). A los falsos profetas se los conoce por su mala conducta en general, por sus malos «frutos» (Mt 7,15-20).

Para la antigua Iglesia, los grupos heréticos adversos tienen cierto parentesco con los partidos judaicos o con las escuelas filosóficas helenísticas. También los iluminados, que apelan a una revelación inmediata del Espíritu Santo, son en muchos casos herejes; pero no lo son forzosamente mientras no estén en oposición a la comunión de la Iglesia por razón de una idea distinta de la fe o de algún punto de ella. Para los padres de la Iglesia, el primero de todos los herejes fue el samaritano Simón Mago (Act 8,9-25), que quiso comprar por dinero la virtud del Espíritu Santo, y dio así nombre a la simonía, que posteriormente fue mirada siempre como linaje de herejía. Sin embargo, después de la amenaza a la unidad de la Iglesia por el contraste entre los judaizantes rigurosos y los cristianos de la gentilidad, que llevó a la escisión de pequeñas sectas judaizantes (ebionitas y otros), tres movimientos heréticos tuvieron sobre todo importancia en la historia eclesiástica: el gnosticismo con sus diversos grupos, el montanismo de que hemos ya hablado con ocasión de los iluminados y luego la Iglesia que Marción oponía a la Iglesia, herejía ésta muy instructiva para juzgar la herejía en general.

Después de Simón el Mago, los padres tuvieron a Marción<sup>39</sup> por el protohereje: «el primogénito de Satanás» (Policarpo de Esmirna). El rico, culto y hábil armador de Sínope (Ponto) no quería una herejía, sino la reforma de la Iglesia: la Iglesia judaizada tenía que retornar a sus orígenes. Una radical concentración en el evangelio de Jesús, que no le parecía posible sin una radical reducción en el sentido de Pablo, se le presentaba a Marción como ineludible. Pablo es para Marción el apóstol, el único que entendió realmente a Jesús, mientras ya los otros doce apóstoles judaizaban

39. Junto a los manuales de historia de los dogmas (part. A. Harnack), cf. las monografías sobre Marción de A. HARNACK (1920, 1924; reimpresión 1960), R.S. Wilson (1933), A. HOLLARD (1935), J. KNOX (1942), E.C. BLACKMAN (1949); igualmente el artículo de G. BARDY en DBS v, 862-877.

(cf. Gal 2,11-16). Pablo enseña a los cristianos a distinguir el evangelio de la ley. Y esto significa para Marción el repudio radical del Antiguo Testamento y de su Dios. El Dios de los judíos es el demiurgo, el creador del mundo, que creó este mísero mundo y obra, como Dios de la justicia, según el principio de «ojo por ojo y diente por diente». El Dios cristiano es totalmente otro: es el desconocido a la creación y al creador, el Dios *extraño*, que, por pura gracia, se compadece del hombre, que propiamente no le toca nada. Este verdadero Dios de amor aparece en Cristo. En cuerpo aparente de materia, es crucificado, por ignorancia, por el Dios de los judíos, con lo que este Dios de la justicia cae en la injusticia. Marción expone sus ideas en sus *Antítesis*, que sólo fragmentariamente se nos han conservado. Partiendo de estas ideas, Marción se decidió a una audaz crítica bíblica en el sentido de su paulinismo radical. Como sustitución del Antiguo Testamento rechazado, crea un nuevo canon del Nuevo Testamento que consta del «evangelio» (el supuesto evangelio paulino de Lucas, expurgado de judaismos), y el *apostolikon* (diez cartas paulinas, igualmente expurgadas; ya Marción rechazaba las pastorales como ajenas a san Pablo).

Marción llegó a Roma entre los años 138-139, y tras una negociación con los presbíteros fue arrojado de la comunidad (144?). Seguidamente, y en poco tiempo, creó con notable habilidad organizadora, otra iglesia que opuso a la Iglesia; esta Iglesia aparte, propagada en los siglos III y IV del Eufrates al Ródano, fue una espina en la carne de la gran Iglesia católica. Si se ha de considerar a Marción como gnóstico o no, es cosa que depende de la definición que se dé a la palabra. En su postulado inicial, Marción no era gnóstico; jamás se refiere a una *gnosis* superior a la simple *pistis*; en lugar de apelar a tradiciones secretas, especulaciones sobre eones y magia mística, se apoya en el evangelio de Jesús y en Pablo, siquiera en sus consecuencias se dé la mano con los gnósticos (¿influencia de Cerdón?: repulsa del Nuevo Testamento, admisión de dos dioses, hostilidad a la materia, a la creación y al cuerpo, ascesis rigorista (prohibición del matrimonio, abstinencia de carne y vino), negación de la resurrección de los muertos. No tiene importancia para nuestro objeto (aunque fuera tentador hacerlo) exponer los sorprendentes paralelos de muchas corrientes modernas y hasta contemporáneas con el sistema de Marción, incluso en sus principios hermenéuticos hasta el paulinismo extremado (A. von Harnack: Marción, «el primer protestante»). Esta herejía, la primera que se puede comprobar con precisión y se dilató hasta formar una contra-Iglesia «internacional», es para nosotros importante como tal: ¿qué nos enseña respecto de la relación Iglesia-herejía?

Ya aquí pueden sentarse algunas tesis fundamentales sobre la relación entre la Iglesia y la herejía o, concretamente, con los herejes.

1. *La verdad en la herejía*. Cuando un creyente se apartaba en puntos decisivos del primigenio mensaje, era siempre rechazado

o condenado por la Iglesia, aunque en sus primeros tiempos admitía ésta una sorprendente variedad. El hecho se comprueba en la Iglesia madre apostólica (cf. Mt 7,15-23; 24,11) lo mismo que en Pablo (Gal 1,6-9) y Juan (1Ioh 4,1-6). Los que se apartan del evangelio, se hallan a veces ligados a ciertas corrientes del tiempo, que estaban en contradicción con él.

Pero con la condenación por parte de la Iglesia, no queda des-pachada la cuestión de la herejía. ¿Vive una herejía del mero error? Aquí no hablamos del sectario que pretende convertir en ley universal su personal destino. La *auténtica* herejía no vive sólo del error, pues en tal caso no podría vivir mucho tiempo. ¡Y, sin embargo, qué de tiempo viven las herejías! Parecen inextirpables. ¿Por qué? Porque viven de una verdad y hasta a menudo — no hay sino que mirarlo de cerca — de mucha verdad.

Marción erró en su dialéctica de los dos dioses, en su cristología modalista y docética, en su dualismo hostil a la materia, en su rigorismo moral y en su antijudaísmo, que no tenía fundamento racial, sino religioso. Y, sin embargo, ¿no tenía Marción un profundo sentimiento de lo señero del evangelio, de lo totalmente otra que es la imagen cristiana de Dios, de lo incomprendible del amor misericordioso de Dios, de lo incomparable de la figura de Cristo, del fundamental contraste entre ley y evangelio, de la Iglesia como comunión de amor? Aquí entró alguien en el palenque que, de forma totalmente otra que, por ejemplo, sus contemporáneos los apolo-gistas, fundadores beneméritos de la teología cristiana, posee una vista aguda y penetrante para lo distintivamente cristiano, para lo específicamente paulino, para la inesperada novedad del mensaje cristiano. ¿No intenta también con su sondeo y comparación de los primitivos escritos cristianos penetrar hacia lo central? (Que la Iglesia católica formara un canon del Nuevo Testamento se le debe en buena parte a él.) Ciertamente que Marción exagera, saca de quicio y extrema todo esto, selecciona caprichosamente y caprichosamente mezcla. Pasa por alto lo que de «evangélico» hay en el Antiguo Testamento, y lo veterotestamentario que hay en el evangelio de Jesús; pero no comprende sobre todo la dialéctica paulina. En todo esto yerra. Pero ¿no se le pueden perdonar a este gran hereje (perdonar, no aprobar), por razón de sus verdades, algunos errores, como hay que perdonar a sus muchos adversarios ortodoxos — si se mira despacio — acaso no pecados contra la ortodoxia formal, pero sí contra la plenitud y concentración del mensaje cristiano?

«Pues no penséis, hermanos, que pudieron surgir las herejías por obra de algunas almas pequeñas. Sólo hombres grandes crea-

ron las herejías»<sup>40</sup>. La «selección» que representa esencialmente la herejía, no lleva *sólo* al error, sino muy frecuentemente a una concentración impresionante, en que un rasgo, tal vez un rasgo decisivo y hasta — como en Marción — el verdadero centro del mensaje cristiano es iluminado de una forma que con harta frecuencia se ha descuidado en la Iglesia y con esto llegamos al segundo aspecto complementario, del problema.

2. *El error en la Iglesia.* La tesis de que la Iglesia conserva potencialmente toda la verdad, es tan abstracta como la de que el hombre lo es potencialmente todo: (*anima est in potentia omnia*). También la herejía podría pretender eso para sí, en el sentido de que también ella posee capacidad ilimitada de desenvolvimiento, y de hecho ha evolucionado a menudo de tal forma que sólo verbalmente se distinguía de la Iglesia (por ejemplo, en la disputa arriana, ciertos homoiousianos que evolucionaron cada vez más hacia los homoousianos).

Así pues, cuando la Iglesia dice que guarda toda la verdad, eso es por de pronto un programa y, por cierto, un programa bueno y hasta óptimo. Todo dependerá de la cuantía de este programa que pase a ser realidad. ¿De qué valen los talentos, si se tienen enterrados? ¿De qué los tesoros *no explotados*, las verdades *inconscientes*, las exigencias *no cumplidas*? Pero hay más: Puesto que la Iglesia — lo mismo que la herejía — se compone de hombres y hombres pecadores, ha habido siempre en la Iglesia, a par de los tesoros no explotados, mucha escoria y hasta suciedad; a par de las verdades inconscientes, también mucho error; junto a las exigencias no cumplidas, también mucho vicio y pecado. Todo esto — si no sólo, sí a veces decisivamente — ha sido para la herejía ocasión, causa y campo de batalla.

Desde el punto de vista del primigenio mensaje cristiano, la Iglesia tenía perfecto derecho a defenderse contra la cosmología y soteriología gnóstica de Marción, su repudio del Antiguo Testamento y su politeísmo latente. Pero, si queremos ser históricamente justos, ¿cabe cerrar los ojos al hecho de que, ya en la Iglesia del siglo II, se había operado un cambio no de poco monta, que podría calificarse de allanamiento? Es abrumadora la rapidez con que se negaban ya entonces a oír latir en su primigenio latido el corazón de la teología paulina, la doctrina de la justificación, y fue re-

40. AGUSTÍN, *Enarrationes in Ps.* 124 (5), en CC XL, 1839.

cubierto por un nuevo legalismo su mensaje de la libertad del creyente respecto de la ley. Sólo Agustín volvió a acometer enérgicamente estos temas, siquiera desde otra perspectiva. ¿No se recalcan ya en tiempo de los padres apostólicos, sobre todo, el monoteísmo y la elevación de la moral cristiana, de forma que la fe cristiana aparece en gran parte como una «nueva ley» y Cristo como el revelador del monoteísmo y el «nuevo legislador»? ¿No consideran luego los apologistas en muchos casos la fe cristiana como una especie de filosofía y una doctrina de superior sabiduría, como una «doctrina» revelada acerca de Dios, del Logos, del mundo y de los hombres?

Cierto que nada de eso era erróneo de suyo. Al contrario, la aceptación de conceptos, visiones y métodos helenísticos eran de hecho un proceso inevitable. Frente al politeísmo pagano, la doctrina de los apologistas era una gran liberación; frente al mensaje primigenio, un allanamiento. Puntos clave del mensaje originario de Jesús, de Pablo y de Juan no se entendieron ya rectamente. Las consecuencias fueron ciertas falsas acentuaciones y verdaderas desviaciones precisamente hacia la religión popular más y más legalizada. Marción puso el dedo en todas estas llagas de la Iglesia de su tiempo, y ello explica el éxito que, en medio de sus errores, tuvo su herejía. No había tenido lugar, como se imaginaba Marción, una «conjura» por obra de poderes malignos, contra la verdad del evangelio, sino una «evolución» en el sentido de una helenización y judaización, de una intelectualización y moralización, que sólo la investigación histórica del siglo pasado y del actual nos ha enseñado a justipreciar.

Ya Agustín notó que los herejes se llevaron de la Iglesia verdades que pertenecen a ésta. ¿Cómo es esto posible? Porque estas verdades no fueron suficientemente observadas y estimadas en la Iglesia. En todos los tiempos ha tenido la Iglesia su parte de responsabilidad en la aparición de las grandes herejías, casi siempre por haber descuidado el evangelio, a menudo incluso por haberlo enterrado y falseado. No sólo cabe traicionar verdades en cuanto se niegan, sino también por dejar que se tornen secas y grisáceas. En este sentido, la herejía cumple en la Iglesia el destino de advertir y amonestar. No por eso está justificada; pero ¿estaría justificada la Iglesia, si no tomara en serio la herejía como una llamada a la propia crítica, a la reforma y renovación de acuerdo con el evangelio? Sólo así puede la Iglesia entablar una auténtica discusión — que es necesaria — con la herejía. Sólo así puede ser justa — sin componendas con el error — con el hombre que yerra. En la base de toda discusión con la herejía es preciso poner el humilde reconocimiento de que todo cristiano es en la Iglesia un hereje en

potencia, y que también la Iglesia está llena de «herejías criptógamas».

3. *La buena fe del hereje.* ¿Por qué se hace uno hereje? Los impugnadores de los herejes se han planteado esta cuestión con bastante poca frecuencia y, cuando se la planteaban, la respondían con presteza. Los motivos sólo podían ser de antemano deshonrosos, se suponía con la mayor naturalidad del mundo. ¿Por qué, pues, se hace uno hereje? Por obra de Satanás, que hace apostatar de la doctrina ortodoxa, responden ya los primeros impugnadores de la herejía (Justino, Ignacio, Ireneo, etc.). Por duda e incredulidad, y a menudo en conexión con la filosofía griega, se ha añadido apuntando a los motivos psicológicos. A partir de esto, pronto se llegó a que ningún improprio ni ningún medio eran malos en exceso con tal de liquidar moralmente al hereje. Así se hizo pronto del hereje una figura horrible y repugnante. Y bastaba acusar a uno de hereje para asestarle moralmente un golpe certero al corazón mismo. Innumerables son los buenos comienzos e iniciativas que fueron así ahogados en la Iglesia, antes de que pudieran tener efecto.

Sin embargo, lo expuesto hasta aquí pone ya de manifiesto que no es tan fácil repartir unilateralmente luz y sombra sobre la Iglesia y la herejía. ¿O es que la potencia del mal opera sólo fuera de la Iglesia y sólo dentro de ella hay fe? ¿Fe del hereje? Para defensa del hereje, que muy difícilmente podía valérselas frente a la categórica descalificación moral, algunos investigadores modernos han explicado así la génesis de la herejía: La herejía surge de la lucha entre la mayoría y la minoría, en que la mayoría triunfante cuelga en la minoría vencida el sambenito de la herejía. Pero las polémicas de la historia de la Iglesia no se deciden tan al acaso. Quien haya aceptado el primitivo mensaje, no puede ser indiferente para la formación de la mayoría ni para el desenlace de la batalla. Sin embargo, en esta solución extremadamente simplista hay por lo menos un punto que merece consideración: Casi toda la anterior historiografía referente a los herejes — desde Ireneo, Hipólito y Ceferino, pasando por Epifanio, Teodoreto, Filastro y Agustín, hasta Liberato y Juan Damasceno, Germano I y los posteriores historiadores bizantinos y de la contrarreforma — está redactada desde el punto de vista del vencedor y dirigida así, con



la mejor intención, a la propia justificación. Pero ¿no habría que oír también esta historia — *audiat et altera pars!* — desde el punto de vista de los vencidos?

¿Qué nos responderían a la pregunta de por qué se hicieron herejes? Si no se trata de sectarios introvertidos o de pleiteantes patológicos — y de ellos hay legiones en este campo —; si son auténticos y grandes herejes, dejadas aparte las cuestiones objetivas y los motivos psicológicos y otros, nos dirían que sus intenciones respecto de la Iglesia eran buenas y que obraron de buena fe. Pero la mayoría precisamente de los herejes más antiguos no pueden ya hablarnos, sus escritos fueron brutalmente destruidos y así es fácil negarles la buena fe. Pero ¿le es lícito al cristiano? ¿No tiene antes bien que suponerla — la *interpretatio benigna* vale también sin duda para el hereje —, puesto que nosotros mismos no podemos demostrar a nadie nuestra buena fe? De ella hay sólo signos. Y es sorprendente que los grandes herejes no echaron por lo general por el camino fácil, sino que pusieron toda la carne en el asador, no se espantaron por las costas y todo lo subordinaron a su fe; todo lo sacrificaron a ello y de ella les vino su extraordinario empuje. En esto, los grandes herejes se parecieron... ¡a los grandes santos! Ni unos ni otros son nunca comprendidos por los indiferentes en religión, pero tampoco por los prudentes políticos de la Iglesia, ni por sus pequeños y grandes diplomáticos, que no han nacido — ni pequeños ni grandes — para el martirio.

Sorprendente es la frecuencia con que se nos habla de mártires marcionitas. Y estos mártires no los pudo hacer el Estado pagano, sino la Iglesia o el Estado cristiano. Hay innumerables mártires entre los herejes, mártires que no fueron torturados y muertos sólo por los gentiles, sino también por hombres de la Iglesia. Y aún es mayor el número de *confessores*, de pequeños y grandes confesores. ¡Y cuántos de ellos, como Marción — y luego también Arrio y Pelagio, Godescalco y Eriúgena, Wiclef y Hus, Giordano Bruno y Blas Pascal — fueron en lo más profundo asidos por Dios, y en lo más profundo sintieron el mensaje del evangelio! ¿Y qué contará a la postre delante de Dios?

El hereje no se somete a la autoridad de la Iglesia. En esto se distingue de los santos que, en conflicto también frecuentemente con esa autoridad, a la postre se plegaron a ella con humildad y paciencia. El hereje se subleva, cree que debe obstinarse en su creen-

cia y se decide a la rebelión. Según su conciencia, traicionaría a la verdad y a sí mismo. ¿Quién puede juzgar sobre ello en última instancia? Raras veces se le ha hecho fácil la decisión de su conciencia, que significó para él crisis interna y externa, lucha, tragedia y, frecuentemente, la muerte. ¿Quién puede juzgar sobre ello? Los errores pueden condenarse, a los hombres que yerran jamás. Esto es algo que no debiera negarse a quienes han mantenido la fidelidad a su verdad a menudo valientemente y sin componendas, heroicamente y con riesgo último; a quienes han inflamado con llamaradas a generaciones enteras y han dado indirectamente a la Iglesia muchos impulsos creadores; lo que no debiera negarse a esos hombres a pesar de su exaltación, su desmesura y terquedad, a pesar de sus errores y parcialidad, a pesar de las consecuencias a menudo devastadoras para la Iglesia, es la buena fe.

b) Con la Iglesia estatal que se formó desde la época de Constantino, se iniciaron los procedimientos violentos contra los herejes. Cada vez se fue adquiriendo más la costumbre de medir primeramente la herejía no por el mensaje del evangelio mismo, sino por determinadas doctrinas y sistemas teológicos, por la «ortodoxia». Sin embargo, los padres de la Iglesia perseguida (Cipriano, Orígenes, Tertuliano, Lactancio y otros) protestaron contra la impugnación violenta de los cristianos de otra opinión, si bien es cierto que los escritores eclesiásticos que impugnan la herejía comenzaron tempranamente a dar de mano en cuestiones de fe al mandamiento principal de la caridad y a echar mano en cambio del insulto y de la injuria contra los disidentes. Pero el que siembra odio tiene que recoger tarde o temprano sangre. La Iglesia triunfante abandonó pronto la tolerancia que ella había implorado. Apelando al brazo del Estado «cristiano» comenzó a perseguir a los que le pedían tolerancia. Y así se fue preparando durante siglos lo que debe considerarse como uno de los fenómenos más espantosos de la historia de la Iglesia y una de las máculas más incomprensibles en el cuerpo de Cristo: la Inquisición. Aun después de apagadas las hogueras, los problemas que suscita no se han extinguido.

Huelga enumerar aquí las incontables herejías trinitarias y cristológicas del oriente griego, así como las soteriológicas y antropológicas del occi-

dente latino, de la que a duras penas pudo defenderse la Iglesia de la era posconstantiniana. En esta lucha por la pureza de la fe y por su propia existencia, la Iglesia reclamó cada vez más la ayuda del Estado y de sus métodos. Desde Teodosio el Grande († 395), la herejía fue tenida por crimen de Estado. El enemigo de la Iglesia es también enemigo del imperio y se lo castiga en consecuencia. El año 385 fue ejecutado en Tréveris, por crimen de herejía, el español Prisciliano, con seis compañeros. Martín de Tours y otros protestaron; Ambrosio, el papa Siricio y, en general, la cristiandad entera, condenaron este matar cristianos a cristianos — el primer caso de la historia, a lo que parece — por diferencias en la fe. Pero la costumbre se fue imponiendo. Ya León Magno se muestra satisfecho por este procedimiento. Y, en contraste con sus propias ideas anteriores, el gran Agustín, que había fracasado en su discusión con los donatistas, justificaba en su vejez el empleo de la violencia contra los herejes apelando a Lc 14,23. Sin embargo, rechazaba la pena de muerte. Ésta se pronuncia desde el siglo v, en casos particulares, contra maniqueos y donatistas. Justiniano I, señaladamente, amplió la legislación bizantina contra los herejes, y él y Agustín influyeron considerablemente en la legislación antiherética de la edad media. A decir verdad, cuando fueron mayoría — cosa que posteriormente se dio raras veces — los herejes no hicieron con excesiva frecuencia menos estragos que sus hermanos ortodoxos. No hay por qué mentar aquí al por menor las atrocidades de los herejes (por ejemplo, de los arrianos). Ello no justifica la conducta de la Iglesia.

Lo que en la Iglesia antigua fue caso excepcional — después de la caída del imperio romano se procedió contra los herejes con medios puramente eclesiásticos — pasó en la Iglesia de la alta edad media a institución regular. Lo que en la Iglesia del siglo iv produjo horror, fue mandado en la Iglesia de los siglos xii y xiii. Con el crecimiento del poder eclesiástico en la edad media pulularon los herejes en medida amenazante (junto a los valdenses, sobre todo las distintas corrientes del catarismo en el sur de Francia y el norte de Italia; de *kataros*, «puros», se deriva el término alemán *ketzer*, «herejes»). Las órdenes mendicantes, de fundación reciente, sólo en parte pudieron absorber las corrientes evangélicas. Una reforma a fondo, que hubiera sido el único remedio, no se llevó a cabo. En su lugar se echó mano a la violencia. Obispos, reyes y papas fueron preparando lo que luego llena, bajo el nombre horrorífico de inquisición, muchas de las más sombrías páginas de la historia de la Iglesia: la persecución judicial sistemática de los herejes por medio de un tribunal eclesiástico, que gozó del apoyo del poder civil (*inquisitio haereticae pravitatis*)<sup>41</sup>. En 1209, Ino-

41. Cf. J. VINCKE, *Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition* (Bonn 1941); H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition* (París 1942, 2<sup>a</sup> 1960); B. LLORCA, *La Inquisición en España* (Madrid 2<sup>a</sup> 1946); C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'inquisizione medievale ed il processo inquisitorio* (Turín 2<sup>a</sup> 1951); M. DE LA PINTA LLORENTE, *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia* (Madrid 1953); W. FLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts* I-II (Viena 1953-55); E. VAN DER VEKENÉ, *Versuch einer Bibliographie der Inquisition* (Luxemburgo 1959); P. MIKAT, art. Inqui-

cencio III predicó la cruzada contra los albigenses (cátaros) del sur de Francia, lo que desencadenó la horrorosa guerra de los albigenses. Con ocasión de ella, el IV concilio de Letrán promulgó duras disposiciones contra los herejes. Influjo decisivo en la institución de la Inquisición de la edad media tuvieron luego el emperador Federico II, que hizo asesinar a sangre fría, por motivos políticos, a los herejes, y el papa Gregorio IX; éste dio carácter papal a la persecución de los herejes, que hasta entonces había sido episcopal, y el año 1231 nombró inquisidores pontificios para la búsqueda (o inquisición) de los herejes. Inocencio IV autorizó a la Inquisición para que emplease el tormento, ordenado por la autoridad civil, con el fin de arrancar la confesión. Las torturas concretas que esto llevaba consigo superan toda descripción. Pero se fue imponiendo también la costumbre de quemar vivos a los herejes pertinaces y reincidentes.

La inquisición se ejerció con rigor vario en los distintos países. En Alemania, donde el pueblo indignado mató a uno de los primeros inquisidores de Gregorio IX, Conrado de Marburgo, después de tres años de cruel actuación, relativamente poco; en Inglaterra, casi nada. En Francia se empleó la inquisición no sólo contra los valdenses y cátaros, sino también contra los templarios; en Holanda, contra las beguinas y los begardos, y los hermanos de la vida común. Los peores estragos los hizo la Inquisición en España. Sólo en Sevilla se quemaron vivos en 40 años 4000 personas; hasta 1783, el número de quemados vivos se calcula por encima de los 31.000. Devastadora fue finalmente la unión de la Inquisición y los procesos de brujas, que adquirieron proporciones espantosas lo mismo en campo católico que protestante, y no se suprimieron hasta fecha relativamente tardía (sólo los jesuitas A. Tanner y F. von Spee y, dentro del protestantismo, el pietismo y la Ilustración actuaron eficazmente contra la quema de brujas). La reforma protestante (Lutero, Melancthon y, sobre todo, Calvino) no retrocedió ante la persecución violenta de los herejes (particularmente de los iluminados), como no retrocedió la reforma católica. El mismo papa Paulo III, que convocó el concilio de Trento, renovó el año 1542 la Inquisición romana según el patrón de la española, y la confió a una congregación de cardenales que, como instancia central para todos los países, había de vigilar por la pureza de la fe (*Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*, más tarde *Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis*; primera sentencia de muerte en 1545).

El fin de la Inquisición consistía en aniquilar la herejía, que se miraba como crimen merecedor del más severo castigo. El proceso inquisitorial se caracteriza porque no se trata simplemente de acusación, sino que el tribunal mismo, en virtud de su deber de oficio, tiene que comprobar y averiguar (*inquirere*) la herejía, lo que naturalmente no excluye las denuncias (aun por parte de herejes). Dos denunciantes bastaban para declarar culpable al acusado. Éste no tenía defensor. El presidente del tribunal era

sition, en LThK v, 698-702; H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (Colonia-Graz 1964); A.S. TURBERVILLE, *Mediaeval Heresy and the Inquisition* (Londres 1964).

de hecho acusador, juez y confesor en una pieza. No tenía que rendir cuentas a nadie. No había tampoco derecho de apelación contra la sentencia. Para escapar a la tortura, no había a menudo otro remedio que una confesión falsa. Si el acusado, muy frecuentemente entre torturas, confesaba su culpa, se le podían imponer graves penitencias, distinción en el vestir por medio de cruces amarillas (en España el sambenito), cárcel por toda la vida y, por lo general, confiscación de bienes (la Inquisición vivía de estos ingresos). Si, aun después de espantosas torturas, permanecía pertinaz, el reo era entregado al brazo secular para ser quemado vivo. En los Estados católicos del sur de Europa, la Inquisición no fue suprimida hasta el siglo XIX (en los Estados pontificios, el año 1870). Los procesos secretos de la Inquisición romana, que podían conducir a la prohibición de la actividad docente, de palabra y de pluma, al destierro de teólogos y algunas cosillas más, han durado hasta el concilio Vaticano II. El papa Paulo VI tiene el mérito, que le reconocerá la historia de la Iglesia, de haber transformado el Santo Oficio en una congregación para la doctrina de la fe.

No se trata aquí de emitir un juicio farisaico sobre el pasado. El siglo de los campos de concentración y de las cámaras de gas no tiene motivos para despreciar los siglos de las hogueras inquisitoriales. Para nuestro contexto eclesiológico, lo que ante todo nos importa no es emitir un juicio histórico sobre la Inquisición. Naturalmente, en él habría que tener en cuenta toda la concepción medieval de la sociedad y de la vida, señaladamente la unidad de Iglesia y Estado en el *Sacrum Imperium*, la universal crueldad de la justicia medieval, las neurosis religiosas masivas y los fenómenos psicopáticos de la edad media (miedo al demonio, creencias en brujas, etc.). Tampoco nos incumbe esclarecer qué motivos predominaron en cada caso: los religiosos y teológicos, los políticos y sociológicos, o los económicos y financieros (confiscación de bienes). En relación con la naturaleza de la Iglesia es más bien de primer orden el juicio *teológico*. ¿Puede permitirse nunca, partiendo del evangelio de Jesucristo, «convencer», en caso de necesidad, por la violencia al hermano que yerra? ¿Pueden ser el fuego y la espada medios para la propagación y conservación de la fe verdadera? ¿Dispone la Iglesia de tanta ciencia o iluminación divina, como para juzgar de este modo sobre la conciencia de un hombre? ¿Cuál es la forma en que la Iglesia puede combatir rectamente la herejía? Es incuestionable que la teología, que aquí debiera haber cumplido una función eminentemente crítica y constructiva, falló en gran parte en la cuestión de la Iglesia y los herejes. Es vergonzoso ver qué argumentos sacaron precisamente de la Biblia grandes teólogos medievales para justificar teológicamente la violencia espiritual, la tortura y muerte de hombres de distintas ideas. No se diga que no pudo ser de otro modo. Teólogos y obispos como Martín de Tours, Ambrosio y Crisóstomo, más tarde también hombres eminentes de la reforma cluniacense, y Francisco de Asís, reconocieron que no puede liquidarse a los herejes por la fuerza. Sólo por un largo y funesto proceso-

de evolución se fue dejando de oír finalmente la voz de la conciencia cristiana hasta muy entrada la edad moderna.

La cuestión de la relación de la Iglesia con los herejes es problema permanente justamente porque las herejías son permanentes, pues, a la postre, todo cristiano es no sólo un hereje, sino también un inquisidor en potencia. Precisamente en sentir de Pablo, la herejía va aneja a la Iglesia, y es cuestión que afecta a la vida entera de la Iglesia la cuestión de cómo ha de luchar o polemizar la Iglesia con la herejía. Pues por ningún caso debe conformarse con ella. Sin embargo, después de todo lo espantoso que ha acontecido, el comienzo de la polémica con la herejía sólo puede ser un liberador *confiteor Deo*. Ante las antorchas humanas encendidas y ante las incontables existencias rotas (existencias incluso teológicas), la Iglesia puede y debe aprender humildad y modestia. La conciencia de la culpa hace luego posible la *metanoia*, que no consistirá sólo en abstenerse de quemar herejes, sino también de aborrecerlos, despreciarlos y desdeñarlos; dejar, pues, no sólo los horrosos *castigos* de la Inquisición, sino también el *espíritu* inquisitorial, que hizo en absoluto posible todos estos horrosos. Una *metanoia*, por ende, que pase del odio al amor, y así precisamente a la unidad del cuerpo de Cristo. ¿Qué quiere decir esto?

1. *Caridad aun en las cuestiones de la fe*. El evangelio de Jesucristo culmina en el amor, en una caridad sin límites, que no excluye ni al enemigo. El amor de Jesús es la revelación del amor del mismo Dios, y al tiempo, invitación a los hombres al amor. A ejemplo de Jesús, hay que buscar con especial amor al hombre que yerra y peca, como el pastor busca precisamente a la oveja descarriada (Mt 18,12-14), como el padre muestra señalado amor al hijo perdido, cuyo hermano mayor, tan pagado de sí, aparece al fin de la parábola como el verdadero hijo perdido (Lc 15,11-32). Ni siquiera sobre la inhospitalaria aldea de Samaría, que no recibió a Jesús, ha de caer fuego del cielo, como deseaban los deslumbrados discípulos (Lc 9,51-56). Setenta veces siete, es decir, indefinidamente, tiene que perdonar Pedro a su hermano (Mt 18,22). El mismo Pablo que tan resueltamente rechaza todo «otro evangelio», dice: «Hermanos, cuando alguno haya sido sorprendido en algún delito, vosotros, que sois espirituales, enmendadlo con espíritu

de mansedumbre, y mírate a ti mismo, no sea que también tú seas tentado» (Gal 6,1). Ni siquiera el que no obedece al apóstol ha de ser tenido por enemigo, sino corregido como hermano (2Thess 3,15).

Si uno tuviere toda la ciencia y toda la fe, si entregare su propio cuerpo para ser quemado, pero no tuviere caridad, de nada le sirve todo ello (1Cor 13,2s).

En conclusión, partiendo del evangelio de Jesucristo, al que apela la Iglesia, es de todo punto imposible prescindir por un momento, por razón de la unidad de la Iglesia, del supremo mandato de la caridad. El que infringe el mandato de la caridad, daña y destruye precisamente la unidad. Por eso pocas cosas han perjudicado tanto a la Iglesia y a su unidad como el trato violento dado a los herejes, que hizo errar a innumerables en la verdad y los expulsó de la Iglesia. Para conservar la «pura doctrina» no es posible hallar cadáveres. El celo por la fe no debe degenerar en manía doctrinaria. Y es que de la «ortodoxia» al inconsiderado y ciego fanatismo, alma de todo espíritu inquisitorial, sólo hay un paso, y corto paso. Muchas cosas de la Inquisición pueden comprenderse histórica y psicológicamente; por el evangelio de Jesucristo, no podrán justificarse jamás. Una Iglesia apostata del evangelio de Jesucristo desde el momento en que intenta liquidar la oposición por el asesinato físico o espiritual y de una comunidad de amor se convierte en religión de verdugos. La Iglesia fracasa si, antes del fin, pretende arrancar la cizaña de entre el trigo, y arrogarse el juicio final de Dios. En una Iglesia que quiere ser el cuerpo de Cristo por el amor, ¿habrá en absoluto necesidad de buscar argumentos para poner en claro que no puede ni pasarle por las mientes la idea de un exterminio de los herejes, en sentido físico o «sólo» en sentido espiritual?

2. *Entender y realizar.* El espíritu fundamental con que ha de emprenderse una discusión en materias de fe, está acertadamente descrito en 1Cor 13,4-7: «La caridad es paciente, es benigna; la caridad no es envidiosa, no es arrogante, no se hincha; no es indecorosa, no busca su propio interés, no se irrita, no es rencorosa, no se place en la injusticia, sino que se complace en la verdad. Todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta.» ¿Qué significa, pues, la caridad de la Iglesia con los herejes, si la

queremos definir positivamente y no sólo negativamente como repudio de toda violencia?

La primera necesidad es *entender*. El «desenmascaramiento y derrocamiento» de las doctrinas heréticas, que es, desde Ireneo, blanco principal de los heresiólogos eclesiásticos, impide las más de las veces el conocer. El que comienza con polémica, no entenderá jamás. ¡Y cuántas veces se ha conocido a los heterodoxos y sin embargo se los ha desconocido! Cuántas veces no se los ha juzgado sólo de oídas y a base de autoridades y fuentes inseguras! ¡Cuántas veces no se han leído sus libros sólo por extractos y así han pasado de unos a otros, cuántas veces se han separado del contexto sus ideas, se han reproducido desfigurados sus razonamientos y deducido de ellos falsas consecuencias! Entender, empero, hubiera significado reflexionar sobre cómo llegó el otro a su concepción, rastrar en ésta el *punctum veritatis*, fijar o comprobar los puntos de contacto, descubrir bajo proposiciones falsas la verdadera intención y medir las tesis divergentes no por la propia teología, sino por el primigenio mensaje evangélico. De este modo no se dibujará y condenará una caricatura del hereje, sino que se alzarán ante nuestros ojos su auténtica figura, que así será comprensible y — en más de un punto — excusable.

Otra cosa necesaria es *realizar*. La discusión de la Iglesia con los herejes no debe limitarse a hablar, sino que debe pasar a las obras. La Iglesia no debe sólo conocer y entender a los herejes y sus verdaderos móviles, sino también calificarlos y examinarlos y, en lo que tienen de justificado según el evangelio, aceptarlos con vistas a la práctica. Entender a otro rectamente quiere decir aprender de él. Y aprender realmente de otro quiere decir cambiar. Lo que antes hemos dicho sobre la verdad en la herejía y el error en la Iglesia, tiene aquí aplicación práctica: la realización de las justas exigencias, deseos, e intenciones que mueven a los otros. No hay por qué insistir enfáticamente en lo dicho antes acerca de la relación de la Iglesia con los iluminados y aplicarlo a su relación con los herejes: es cosa que se cae de su peso. Un proceder violento puede a menudo parecer más eficaz; y de hecho se logró, por ejemplo, extirpar casi toda la literatura herética de los primeros siglos, de la que sólo se nos han conservado girones de citas en los escritos de sus contrincantes. Pero así no se desarraigaron las he-



rejías, sino que se fomentó su pululación. Realizando, en cambio, las intenciones justificadas de la herejía, la Iglesia no trata sólo síntomas, sino que ataca al mal en sus raíces. Para la Iglesia actual, lo decisivo no es la rehabilitación póstuma, total o parcial, de los herejes, tal como la postulan en más de un caso los resultados de la investigación histórica; lo decisivo es la realización, no parcial, sino total de sus postulados y temas a la luz del evangelio de Jesucristo.

Cierto que un auténtico entender no carece totalmente de peligros. En efecto, aun con todos sus errores, los herejes han superado a menudo en inteligencia y agudeza a sus contrincantes ortodoxos, y a veces también en profundidad teológica y piedad, y sus auténticas intenciones han desplegado una fascinante fuerza de atracción. Tampoco carece de peligro una auténtica realización de las pretensiones justificadas de los herejes. La Iglesia misma se pone así en movimiento, y no siempre es posible prever a dónde llevará ese movimiento. La discusión positiva con los herejes es, por ende, en todo caso, un riesgo, como lo son tantas cosas en la vida de la Iglesia y del individuo. Pero también este riesgo es superado por la audacia del amor, que corre parejas con el pensar crítico y el carisma del discernimiento de los espíritus. De este modo, se ve también ahora claro que la herejía asume o puede asumir una función positiva en la vida de la Iglesia. Así se expresa Pablo y ahora advertimos que sus palabras no hubieron de surgir forzosamente de resignación: «Porque menester es que aun sectas (αἰρέσεις) haya entre vosotros, a fin de que también se pongan de manifiesto los probados entre vosotros» (1Cor 11,19). Las herejías tienen la función de preservar a la Iglesia de estancarse y fosilizarse en doctrina y vida, de guardarla de indolente saciedad y complacencia propia, mantenerla en movimiento, empujarla hacia delante y provocarla a mayor fidelidad al evangelio. ¡Cuántas veces no han sido las herejías precursoras de buenas novedades en la Iglesia, y cuántas veces también saetas indicadoras de la buena tradición antigua! ¡Es menester que haya herejías para «prueba» de la Iglesia! En este sentido, la aparición de una herejía, como tantas tormentas, puede ser para la Iglesia una hora de gracia, con tal de que superen — herejía y tormenta — por la fuerza de la caridad. De este modo se edifica también el cuerpo de Cristo.

3. *Provocación a nueva unidad.* Las herejías representan otra concepción o interpretación del evangelio; interpretación desde luego rechazada, vencida y que, no obstante, debe tomarse en serio. La Iglesia no puede aceptarla. El sentido de la fe, más desarrollado en la Iglesia posterior, percibe tal vez como herética en tiempos posteriores una concepción que antes era tolerable y se ha quedado, por decirlo así, rezagada arcaicamente. La variedad de doctrina era en efecto considerablemente mayor en la primitiva Iglesia que en la posterior; y lo que hoy llamamos herejía muchas veces consistía originariamente, no tanto en divergencia respecto de una doctrina firmemente fijada, cuanto en el desenvolvimiento de una posibilidad de doctrina, que no estaba aún clara. Pero tal vez la Iglesia *no pueda aún* aceptar determinada interpretación del evangelio; el sentido de la fe de la Iglesia necesita tal vez tiempo para entender una nueva interpretación, y esta misma nueva interpretación tiene tal vez que aclararse, madurar, equilibrarse y hacerse inequívoca. La evolución de la doctrina se realiza de hecho en la interdependencia, en la interacción de opiniones ortodoxas y heterodoxas. Larga es en realidad la lista de puntos en que se ha dado *posteriormente* la razón a los herejes, desde postulados prácticos como la lengua vulgar y el cáliz de los laicos exigidos ya por algunos herejes en la edad media, hasta tesis doctrinales, que fueron planteadas o recogidas por la Iglesia, siquiera, a menudo, en otro texto y contexto y otra acentuación.

No es fácil — ya lo hemos visto —, dentro del dinamismo de la historia, deslindar claramente error y verdad, Iglesia y herejía. Esto advierte de nuevo a la Iglesia a ser, dentro del deslinde en circunstancias necesario, a par cauta y complaciente. Mientras el hereje no rompe por sí mismo la comunión con la Iglesia, ésta no debe en lo posible romperla. Pronto se rompe la comunión con la Iglesia, pero sólo difícilmente se restablece; la tragedia de la historia de los herejes lo prueba tristemente. Puede, a la verdad, haber casos — menos sin duda en nuestra actual sociedad pluralista con su libertad y tolerancia religiosa — en que la vida y orden de la Iglesia estén mortalmente amenazados por la herejía — por ejemplo, también en los sistemas políticos totalitarios. Entonces puede la Iglesia, en uso del poder espiritual de su Señor, para proteger y conservar a la comunidad, romper por su parte la comunión con

el hereje o los herejes. Ya la Iglesia del Nuevo Testamento conoció la excomunión <sup>42</sup> del individuo (no de una comunidad) (Mt 18,15-18; 1Cor 5,1-5; Tit 3,10; 2Ioh 10s; cf. Mt 16,18s; Ioh 20,23), en los escritos tardíos del Nuevo Testamento no sólo por razón de faltas morales, sino también en conexión con doctrinas falsas. Posteriormente quedó todo limitado en muchos casos a la exclusión de la comunión eucarística. Pero mucho se ha pecado por el abuso de la excomunión, no sólo cuando se empleó para forzar el pago de dinero, tributos, etc., sino sobre todo cuando se aplicó por impaciencia y exclusividad de principio sin miramiento a la buena fe del interesado y sin espíritu de caridad. Si la excomunión puede estar hoy indicada en casos particulares, precisamente en relación con los herejes, ello sería en sentido puntualmente definido.

Desde un punto de vista teológico, debieran tenerse en cuenta las siguientes condiciones: 1) La excomunión no debe entenderse nunca como juicio definitivo de condenación contra el individuo; tal juicio es de la competencia exclusiva de Dios. 2) La excomunión no puede tampoco entenderse sin más como exclusión de la comunidad de la Iglesia; el excomulgado sigue siendo un bautizado y un cristiano: su buena fe es de presumir aun en el caso de que lo comprobable para otros parezca indicar lo contrario. 3) La excomunión, en el sentido de la exclusión de la comunión eucarística, sólo puede ser oportuna como medio extremo; primero han de agotarse, según Mt 18,15-17, todos los otros medios que inspire el celo de las almas (diálogo fraternal, exhortación caritativa, etc.). 4) Hay que reconocer primero las exigencias legítimas del hereje (cf. 1Cor 9,27: «no sea que, después de proclamar la victoria de otros, sea ya reprobado»). 5) La excomunión sólo puede ser medida provisional para la reconciliación y restablecimiento de la unidad de la fe. 6) La excomunión no debe pasar automáticamente a los sucesores inocentes del excomulgado.

La herejía no debe entenderse nunca en primer término como una provocación a romper la unidad de la Iglesia, sino como provocación — acaso muy velada, muy infortunada y muy equívocamente presentada — a una nueva y más honda unidad de la Iglesia. Y en cuanto toda herejía es a su modo una invitación a la reflexión y reforma, en el restablecimiento de la completa unidad no debe tratarse nunca de una simple vuelta atrás, sino siempre de una marcha hacia adelante.

42. Cf. los manuales de derecho canónico e histórico de la Iglesia (H.E. Feine, W. Plöchl), así como la bibliografía exegética citada en E II, 2.

c) Y aquí debiéramos volver de nuevo a la consideración histórica, al punto en que sin duda se agudiza y, a par, se rompe la problemática histórica y sistemática de la Iglesia y la herejía: a la escisión de la Iglesia de occidente y oriente, y a la que produjo la reforma protestante. En ambos casos se trata de escisiones que no son en primer término obra de un individuo, y que tampoco significan lisamente la separación de grupos heréticos relativamente pequeños al margen de la gran Iglesia. No, aquí — júzguese teológicamente como se quiera — se ha roto la gran Iglesia misma. Y la noción misma de unidad de la Iglesia se ha hecho radicalmente problemática. Por eso hemos de analizar más de cerca esta problemática en un capítulo próximo, cuando definamos la unidad de la Iglesia.

Sin embargo, antes de pasar al tema es preciso señalar brevemente, con mirada retrospectiva y prospectiva, lo que en *Juan* corresponde a la imagen del cuerpo de Cristo: la imagen de la cepa y los sarmientos. Para razonar la quema de los herejes se aprovechó, entre otros, este texto del evangelio de san Juan <sup>43</sup>: «Si alguno no permanece en mí, se lo echa afuera como un sarmiento y se seca, y luego lo recogen y arrojan al fuego y arde» (15,6). ¿Cabe imaginar abuso más perverso precisamente de este evangelio?

En los escritos joánicos (prescindiendo de 3Ioh 6,9s) falta la palabra *ekklesia* y también la expresión «cuerpo de Cristo»; pero dado que aparece en él un vivo interés por la Iglesia (así lo muestra señaladamente 1Ioh y, de otro modo, también 2Ioh y 3Ioh) también lo hay por la realidad de que se habla al emplear la expresión «cuerpo de Cristo»: la comunión de los creyentes con Cristo y entre sí, lo que preocupa a Juan es sin duda el individuo y su decisión de creer al revelante y a su palabra. Y así se explica que, en lugar, de las habituales denominaciones en singular (*ekklesia*, pueblo de Dios, edificio espiritual, cuerpo de Cristo), se emplean para significar a los unidos en la Iglesia, simplemente las designaciones «discípulos de Jesús» (Ioh 13,35; 15,8, *passim*), sus «amigos» (15, 13-15), «los suyos» (13,1). Así, la Iglesia es la comunidad de los individuos reunidos, el «rebaño» (10,1-30) que se compone de las

---

43. Cf. nota 29.

ovejas que oyen la voz del pastor, puesto por Dios, que es el verdadero dueño del rebaño. Los suyos, que están dispersos en el mundo, deben ser congregados en la unidad con Él (7,21s). Son «los suyos», si oyen la llamada del pastor; así serán «*un solo rebaño y un solo pastor*», que congrege a Israel y a los gentiles (10,16).

No nos atañe decidir aquí si se reflejan en Juan ideas gnósticas de pneumáticos que, en cuanto son portadoras de las chispas de luz preexistentes, forman ya una unidad potencial, pero luego son congregadas por el redentor y se unen con Él. Muchos exegetas ponen hoy día nuevamente de relieve el fondo veterotestamentario de las ideas joánicas, precisamente en relación con la parábola de la cepa: Israel como viña de Dios (Is 5,1-7; 27,2-6) o como sarmiento de buena calidad (Ier 2,21; Ps 80,9-16) y Cristo como representante del verdadero Israel (¿Cristo en cuanto «personalidad total»? ). Sea cual fuere el trasfondo histórico de las afirmaciones referentes a Cristo como cepa verdadera, como origen de la verdadera vida, aquí no se trata de una mística individualista, sino — aun a pesar de estar todo centrado en torno a Cristo — de la comunidad de salud eterna, que es la Iglesia. Aquí se realiza en efecto que, por su fe y fidelidad a Cristo, los discípulos permanecen en Él y Él en ellos. En la Iglesia se cumple la más profunda comunión con Cristo, de la única que sale, por la viveza de la fe, la verdadera vida, el crecimiento y el fruto. De ahí, en 1Ioh 2,19, la precisa separación respecto de los «anticristos» que se han salido de la Iglesia: «De nosotros salieron, pero no eran de los nuestros; si hubieran sido de los nuestros, con nosotros hubieran permanecido; pero tenía que ponerse de manifiesto que no todos son de los nuestros» (1Ioh 2,19).

Por el «permanecer» en Cristo se entiende la fidelidad a la resolución de creer, en que el hombre se fía totalmente de Dios. Como el sarmiento se apoya en la cepa, porque ésta lo sostiene totalmente; así el creyente persevera en la fidelidad a Cristo, porque éste lo sostiene y abraza totalmente. El permanecer se da dentro de la comunidad de los discípulos, que es la Iglesia, pero no es un permanecer en la Iglesia, sino en Cristo: «Permaneced en mí y yo en vosotros» (15,4). Pero, aun dentro de la Iglesia, puede uno separarse de Cristo, y pertenecer sólo exteriormente a ella y negar interiormente la fidelidad a Cristo. Así pues, el texto de que se abusó no se refiere al

excomulgado, y menos al que debiera ser quemado, sino a quien — aun perteneciendo a la Iglesia — se separa por su infidelidad del tronco que da vida, y así se aniquila: «Si alguno no permanece en mí, es echado fuera como un sarmiento, y se seca, y lo recogen y echan al fuego y arde» (15,6). El que es fiel, tiene vida y da mucho fruto; el que se corta de la vida, cae en la muerte.

Pero permanecer en Cristo — y aquí se patentiza toda la sinrazón de la inquisición como también la razón última de la Iglesia — sólo es posible si se permanece en el *amor*: «Como el Padre me ha amado a mí, así también yo os he amado a vosotros. Permaneced en mi amor. Si guardareis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, así como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor. Estas cosas os he dicho para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido. El mandamiento que os doy, es que os améis unos a otros como yo os he amado. Nadie puede dar prueba mayor de amor que dar la vida por sus amigos» (15,9-13).

He ahí, pues, el mandamiento — del que Jesús nos dio una vez más ejemplo en el lavatorio de los pies (13,1-35) — que, abarcando los otros mandamientos, debe imperar en la Iglesia: no odiarse unos a otros, sino amarse; no fe aislada de la caridad, sino fe que es fiel, viva y fructuosa en la caridad; no ser el hombre o la comunidad sólo para sí, sino ser, en toda la existencia, para los otros. Así, la caridad es la fuerza de la *unidad*, que mantiene compacta a la Iglesia. El amor del Padre, que tiene enteramente por objeto al Hijo, tiene también por objeto a todos los que están en comunión con el Hijo (cf. 16,27). El amor del Padre, que une al Padre y al Hijo, une también y debe unir a todos los que, en la Iglesia, creen en el Hijo: «Y no ruego solamente por éstos, sino también por todos los que creyeren en mí por su palabra; a fin de que todos sean una sola cosa, como tú, Padre, en mí y yo en ti; que también ellos sean una sola cosa en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Y la gloria que me has dado a mí, yo se la he dado a ellos, para que sean una sola cosa, como nosotros somos una sola cosa. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en uno, para que conozca el mundo que tú me has enviado, y los has amado a ellos, como me has amado a mí. Padre, quiero que los que tú me has dado, quiero que, donde estoy yo, allí estén también ellos con-

migo, para que contemplen mi gloria, que tú me diste, pues me amaste antes de la fundación del mundo. Padre justo, tampoco a ti te ha conocido el mundo; yo sí te he conocido y éstos han conocido que tú me has enviado. Y les he manifestado tu nombre, y se lo seguiré manifestando, a fin de que esté en ellos el amor con que me has amado, y yo también esté en ellos» (17,20-26).

Con esto toca a su término nuestra exposición de la estructura fundamental de la Iglesia. Al definir a la *ekklesia* como pueblo, como creación del Espíritu y como cuerpo de Cristo —y nosotros hemos intentado hacerlo no sólo en abstracta «visión de la esencia», sino también dentro de una consideración histórica concreta, partiendo del Nuevo Testamento y con la mirada en el futuro — hemos dicho *en el fondo* todo lo fundamental que es preciso decir sobre la realidad histórica de la Iglesia real.

Ello quiere decir que todo lo demás debe mirarse como explicación y desarrollo de lo ya dicho. Si en los dos capítulos que terminan hemos considerado sobre todo (no exclusivamente) a la Iglesia desde el punto de vista de sus orígenes, a fin de descubrir desde ahí nuevamente la faz de la Iglesia actual, ahora consideraremos sobre todo (no exclusivamente) la esencia de la Iglesia partiendo de la Iglesia actual, teniendo, por lo demás, constantemente presente sus orígenes.

D

LAS DIMENSIONES DE LA IGLESIA





## I. UNA SOLA IGLESIA

### 1. *La cuestión de la verdadera Iglesia*

Desde el concilio de Constantinopla en el año 381, confiesa la Iglesia el artículo del símbolo nicenoconstantinopolitano (Dz 86), que fue confirmado en Éfeso y Calcedonia: «Creemos... en una sola Iglesia, santa, católica y apostólica» (εις μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν).

El ser que ha sido dado a la Iglesia por la acción de salud escatológica de Dios en Cristo, le ha sido impuesto como tarea de responsabilidad. Esta esencia debe realizarse constantemente de nuevo en la historia por los hombres que se deciden a creer, debe tomar constantemente forma nueva. La Iglesia, que existe en la historia, no puede eludir esta configuración siempre nueva. Configuración quiere decir cambio de forma a través de la decisión y responsabilidad humanas. Dios no crea simplemente como un objeto la esencia de la Iglesia, tampoco la asalta con mística ineludibilidad, ni obra por medio de desarrollo orgánico; Dios llama a los hombres a una decisión siempre nueva en pro de la fe, a libre responsabilidad y al servicio por amor. Es imposible mantener simplemente para todos los tiempos la forma primera de la Iglesia tal como se acuñó en la primitiva Iglesia. Nuevos tiempos piden nuevas formas. Y sin embargo, si la Iglesia ha de seguir siendo la verda-

dera Iglesia, a través de todos los cambios de forma, debe mantenerse la estructura fundamental dada por la acción saludable de Dios en Cristo. De donde se deduce que no todo cambio de forma es conforme a la esencia. Por el fallo de los hombres en su libre responsabilidad, puede haber discrepancia entre esencia y forma, pueden darse desaciertos y pasos falsos, sofismas y deformaciones. Puede, pues, haber forma conforme y contraria a la esencia, realización conforme y contraria a la esencia y en este sentido, Iglesia verdadera y falsa. Y aquí se plantea la cuestión de los criterios, por los que puede distinguirse entre verdadera y falsa Iglesia.

a) ¿Pueden ser signos de la verdadera Iglesia (*notae*) la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad? Ante las deformidades, el iluminismo y las herejías, y hasta la posibilidad de una Pseudo-Iglesia, esta pregunta no puede de antemano desecharse como ilegítima, sino que una y otra vez hay que preguntar dónde está y cuál es la verdadera Iglesia. Esta pregunta pide respuesta. Cierto, la verdadera Iglesia es Iglesia creída, es Iglesia de los que creen para los que creen; sólo por la fe puede reconocérsela como lo que es. Pero precisamente esta Iglesia — y la pregunta no se dirige sólo a la Iglesia universal, sino también a la Iglesia local — puede y debe consentir que se la interroge sobre su legitimación. Precisamente para los creyentes cobra importancia la pregunta de si esta o la otra Iglesia que *se llama* Iglesia de Cristo, *es* realmente la Iglesia de Cristo. La Iglesia, como *congregatio fidelium* — ya lo hemos visto — no es simplemente invisible, sino a par visible e invisible. Precisamente como edificio *del Espíritu* es la Iglesia verdadero *edifício* y así, una vez más, visible. Precisamente como cuerpo *de Cristo*, es la Iglesia *cuerpo* y así también, finalmente, visible. La fe, en el sentido del Antiguo y Nuevo Testamento, no excluye lo visible, sino que se prueba en ello. En resolución, como pueblo de Dios, como edificio del Espíritu, como cuerpo de Cristo, la Iglesia es reconocible como Iglesia.

¿Dónde está la verdadera Iglesia? La pregunta puede referirse al individuo en la Iglesia o a la Iglesia como comunidad. Toda mezcolanza de las dos preguntas origina confusión. La pregunta por el *individuo* vale también sin duda respecto del Nuevo Testamento, precisamente a la vista de los falsos hermanos, los herejes

y pseudoprofetras y hasta, de modo general, los pecadores. Todos ellos hacen urgente la pregunta: ¿Es esta Iglesia visible *totalmente* Iglesia de verdad? Precisamente la Iglesia del pueblo y masas tiene que suscitar esta pregunta. Y así no es de maravillar que se agudizara extraordinariamente al nacer esa Iglesia popular, en Agustín, y de nuevo en su decadencia en la edad media tardía, en Wiclef, Hus y los reformadores. En cuanto la Iglesia no existe sin sus miembros, ni antes ni sobre ellos, sino en ellos, no puede soslayarse la pregunta ni ser relegada a una Iglesia ideal y utópica, irreal. Pero ¿admite respuesta? La respuesta puede trabajar con estas o aquellas distinciones (pertenencia a la Iglesia *actu vel potentia*, al cuerpo o al alma de la Iglesia; no al cuerpo y sí al alma; al alma, pero no al cuerpo, etc.), pero siempre se viene a parar finalmente en que la Iglesia concreta y empírica no es sin más totalmente Iglesia que junto a los miembros auténticos de la Iglesia, los puede haber aparentes y fingidos, y de ello resulta que la Iglesia concreta y empírica es, de uno u otro modo, un *corpus permixtum*, una mezcla de trigo y cizaña, de peces buenos y malos. La pertenencia externa y voluntaria a la Iglesia y el ser realmente miembro interno suyo, no se cubren ni coinciden sin más y de antemano.

Pero ¿queda con esto contestada la pregunta? ¿Pertenece este o el otro individuo a la Iglesia y realmente a la Iglesia? No cabe discutir que pueden reconocerse determinados indicios, la Iglesia misma puede fijar líneas externas directrices y dictaminar juicios disciplinarios. Pero cualquier palabra de la Iglesia y del particular en esta materia será siempre provisional y condicionada. «No juzguéis para que no seáis juzgados» (Mt 7,1). La sentencia evangélica es también válida respecto de la fe y la incredulidad — y respecto de éstas precisamente — que son criterio fundamental de pertenencia a la Iglesia. No se juzga según el canon de la fe, sino más bien según el canon del amor; y entretanto nos ha sido dado el canon de la esperanza. El hombre efectivamente no está tanto en estados (fe-incredulidad) cuanto en movimiento, abierto siempre al futuro. La palabra última, absoluta, definitiva e infalible sólo puede decirlo uno, aquel que, por su gracia, llama, justifica y juzga. «Así que no juzguéis nada antes de sazón, hasta que venga el Señor, el cual alumbrará aun lo escondido de las tinieblas y

pondrá al descubierto los consejos de los corazones, y entonces se le dará a cada uno la alabanza de parte de Dios» (1Cor 4,5).

¿Dónde está la verdadera Iglesia? Nuestra pregunta no se dirige ahora al individuo, a su pertenencia de hecho a la Iglesia, sino a la Iglesia *en cuanto tal*. ¿Es esta comunidad concreta la verdadera Iglesia? A diferencia del corazón del hombre, que sólo Dios conoce, el estado y constitución de una comunidad son cognoscibles. Hay señales de la Iglesia que se pueden reconocer, las puede percibir todo el mundo. El incrédulo mismo las percibirá; pero, como incrédulo, las tergiversará a la postre; las conocerá, pero desconocerá su verdadero alcance. Para él están veladas y no patentes en su profunda realidad. Ve y no ve, pues no entiende lo que acontece, aquí, en esta realidad humana por obra de Dios. Sólo al creyente le descubren estas señales visibles la verdadera realidad, la acción de Dios mismo en la Iglesia sobre los hombres y por medio de los hombres. Un conocer conscientemente crítico y negativo, o un conocimiento de indiferencia neutral verá los indicadores con su rótulo, pero no podrá descifrar su escritura. Esto no puede hacerlo más que el conocimiento positivamente comprometido. Los signos de la verdadera Iglesia, aunque muy visibles, no pueden leerse con el mismo desinterés y distancia del asunto con que se leen los números de una calle; verdaderamente reconocidos y entendidos sólo pueden serlo por la audacia de una fe que se entrega. Pero ¿por qué signos es posible distinguir a la Iglesia? La unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad ¿pueden servir de señales distintivas? De las cuatro cualidades que enuncia el símbolo de la fe se han ido haciendo en medida creciente, desde la baja edad media y la reforma protestante, las notas distintivas con fines apoloéticos<sup>1</sup>.

En las primeras explicaciones del símbolo, los padres se contentaron con comentar las cuatro propiedades de la Iglesia, pero no las aplicaron apoloéticamente. Frente a las tempranas escisiones, se apeló, como en la

1. Sobre las *notae* en particular, cf. los manuales de teología fundamental (part. A. Lang, M. Nicolau - J. Salaverri, T. Zapelena) y de teología dogmática (sobre todo N. Schmaus III/1 (trad. castellana: IV, Rialp, Madrid 1962), K Barth IV/1, E. Brunner III, O. Weber II) y los correspondientes artículos de léxicos, part. A. KOLPING, art. *Notae Ecclesiae*, en LThK VII, 1044-1048 (bibl.); entre las monografías más recientes, part. G. THILS, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux-Paris 1937).

1.<sup>a</sup> *Clementis* (42,1-4) al mandato apostólico, o, como en Ignacio (Smyrn. 8,1-2) a la unión con el obispo, o, como en Ireneo<sup>2</sup>, a la tradición de los apóstoles, garantizada por las iglesias apostólicas y la serie de sus obispos (aunque corresponde a la Iglesia romana la *potentior principalitas*), o, como Cipriano<sup>3</sup>, a la unión de todo el episcopado. Agustín acentuó contra los donatistas no sólo la santidad, sino también la universalidad de la Iglesia<sup>4</sup>, propagada por todo el mundo; contra los maniqueos, a par de la sabiduría de la Iglesia, el consenso unánime de los pueblos y tribus, la autoridad de la Iglesia, fundada en milagros, alimentada por esperanza, multiplicada por caridad y confirmada por edad; más tarde, la sucesión de los obispos y, finalmente, su título de católica, que nadie le discutía<sup>5</sup>.

Pero, en conjunto, hasta la baja edad media se combatió a la herejía refutando sus errores. La cuestión sobre la verdad de una Iglesia independiente no se planteó de forma nueva hasta que Wiclef y Hus presentaron otra concepción de la Iglesia. Lo que había preparado Juan de Ragusa en su *Tractatus de Ecclesia* (1431) contra Hus, lo desenvuelve por vez primera Juan de Torquemada en su *Summa de Ecclesia* (1486) y se aplica posteriormente contra los reformadores protestantes: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad son las cuatro condiciones de la verdadera Iglesia. No se trata, pues, ya de propiedades (*proprietas*) generales, sino de propiedades distintivas, de signos y señales (*signa, criteria*, y particularmente, desde Gregorio de Valencia, *notae*). En St. Hosius (*Confessio catholicae fidei*, 1553) y en el *Catecismo tridentino*, el número cuatro constituye el principio de división; pero se encontraron más notas: D. Gravina 6, P. Pázmány 7, F. Suárez 8, R. Belarmino 15, T. Bozi 100. Sin embargo, desde el siglo XVII los autores se limitaron otra vez a los cuatro predicados clásicos, que desde 1800 son de uso general. El concilio Vaticano I dio finalmente señalada importancia al hecho de que la Iglesia, en sí misma, «es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina misión» (D 1794).

Los reformadores protestantes no negaron los cuatro predicados de la Iglesia, pues mantenían expresamente los antiguos símbolos de la fe; pero, con miras a las comunidades y a la reforma de la Iglesia, les pareció decisiva otra cosa. También ellos se preguntan: ¿dónde está la verdadera Iglesia? Pero su respuesta, a par teológica y polémica fue: donde se predica puramente el evangelio y se administran rectamente los sacramentos.

2. IRENEO, *Adv. haer.* III, 3,2; PG 7, 849.

3. CIPRIANO, *Ep.* 43, 3; CSEL 3/2, 592.

4. AGUSTÍN, *De vera religione*; PL 34, 128.

5. AGUSTÍN, *Contra ep. Manichaei*; PL 42, 175.

El art. VII de la *Confessio Augustana* de 1530 enseña sobre la Iglesia: «Igualmente se enseña que ha de permanecer siempre la Iglesia una y santa; pero la Iglesia es la congregación de los santos en que se enseña puramente el evangelio y se administran rectamente los sacramentos.» «Puramente» significa aquí conforme a la Escritura, y «rectamente», conforme al mandato. Así se enseña también en dominio calvinista (*Confessio Helvetica posterior*, 1562) y anglicano (art. 19 de los *Articles of Religion of Church of England*, 1562).

También estos dos signos distintivos fueron desarrollados y completados. En su tratado *Von den Konziliis und Kirchen* 1539<sup>6</sup>, Lutero postulaba siete signos: 1) la predicación de la verdadera palabra de Dios, 2) la recta administración del bautismo, 3) la recta forma de la cena, 4) el poder de las llaves, 5) la legítima vocación y ordenación de los ministros, 6) el rezo y salmodia en la lengua materna, 7) las persecuciones. En su violento escrito de índole polémica, *Wider Hans Worst*, 1541<sup>7</sup>, exige además el símbolo apostólico y la fe de la Iglesia antigua, estima del poder civil, alto aprecio del estado matrimonial, paciencia y oración por los perseguidores (se omite la legítima vocación de los ministros). Al mismo tiempo le hace un recuento a la Iglesia romana de las novedades y falsificaciones del evangelio que habría introducido en los siglos pasados.

b) Pero ¿no está trasnochado este planteamiento demasiado exclusivista del problema? ¿No se ha hecho hoy día patente la problemática que encierran las notas de la Iglesia lo mismo en campo católico que protestante?

Problemática de las notas distintivas según los *protestantes*: la teología católica no tuvo nada positivo que objetar contra las dos notas clásicas de los protestantes; tampoco según la concepción católicas hay Iglesia verdadera sin predicación del evangelio de acuerdo con la Escritura, ni sin administración de los sacramentos según el mandato de Cristo; una y otra cosa son exigidas de manera absoluta por la Iglesia católica. Sólo *negativamente* se objetó, que estas dos propiedades de la Iglesia verdadera no son auténticas notas distintivas. En efecto, ni son visibles, ni servían para manifestar dónde está la Iglesia de veras, pues sólo indican dónde está oculta. A decir verdad, si se atiende a la situación concreta de la Iglesia de la baja edad media, el descuido y oscurecimiento del primigenio mensaje evangélico en la predicación, la teología y la vida de la Iglesia, no menos que a los muchos abusos introducidos

6. LUTERO, WA 50, 628-642.

7. LUTERO, WA 51, 459-572.

en la administración de los sacramentos (particularmente la misa y confesión), los dos criterios de la predicación del evangelio de acuerdo con la Escritura y la administración de los sacramentos de acuerdo con el mandato del Señor respectivamente, no podían ser en modo alguno tan ineficaces, como se quiso hacer ver de lado católico; esto se concederá hoy día más fácilmente que entonces. Mas, por otra parte, no puede negarse que, a base de estos dos criterios, resultó cada vez más difícil a los reformadores afirmarse frente a los iluminados y también frente a la Iglesia católica. Los iluminados precisamente alardeaban de predicar el evangelio puro y administrar rectamente los sacramentos. Y la misma Iglesia católica, gracias a la reforma tridentina y, sobre todo, a las reformas modernas, ha hecho imposible un juicio global negativo sobre su predicación del evangelio y la administración de los sacramentos. En todo caso, la cuestión sobre la verdad de la Iglesia católica no puede decidirse ya por las buenas partiendo de principios generales. Tampoco las iglesias protestantes pueden por menos de replantear hoy de nuevo, de forma muy concreta y con crítica de sí mismas, la cuestión del primigenio mensaje, con el fin de preparar una nueva respuesta, que pueda ser realmente distintiva con relación a la Iglesia católica<sup>8</sup>.

La problemática de los criterios *católicos*. La teología protestante no tuvo nada fundamental que objetar —ya lo notamos— contra los cuatro atributos clásicos de la Iglesia, que expresan algo que no dicen los dos criterios protestantes —no en último término frente a todos los tipos de iluminismo. Pero aquí nos devuelven la pregunta: ¿En qué conoceremos, pues, la verdadera unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad? ¿Basta aquí y en general con remitir a la legalidad canónica del ministerio eclesiástico? En todo caso, si quieren ser auténticas, las cuatro notas deben sustentarse en las otras dos: ¿Qué sería una unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia, que no se apoyara en el evangelio puro, en el bautismo verdadero, y en la celebración legítima de la cena del Señor? Siempre y en todas partes le importa a la Iglesia estar realmente de acuerdo con el primigenio mensaje del Nuevo Testamento. Si una Iglesia se proclamara a voz en cuello una, santa,

---

8 Para más amplia discusión sobre la verdadera Iglesia, cf. *Strukturen* 105-205.



católica y apostólica, y no lo hiciera en el sentido del mensaje del Nuevo Testamento, la cosa no pasaría, en el mejor de los casos, de una proclamación vacua, que a nadie convencería. Cada una de las notas puede estar encubierta en una Iglesia. Pueden estar de tal modo presentes que desde fuera y, acaso también desde dentro, no se presenten ya con fuerza persuasiva, porque han perdido su luminosidad, de suerte que ya no se crea por razón de la Iglesia, sino que o bien se deja de creer por razón (o culpa) de la Iglesia, o se cree a pesar de ella. Es decir, que la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia no son sólo dones que le vienen de la gracia de Dios, sino, a par, tareas, de cuyo cumplimiento responsable dependen cosas decisivas.

¿Qué es, pues, lo importante respecto tanto de unas (protestantes) como de las otras (católicas) notas distintivas? Lo importante no son los argumentos apologeticos, que, naturalmente, ni en su forma católica ni en la protestante han conducido jamás a la conversión de las masas; lo que importa es la realización viva de los signos en la vida de la Iglesia. ¿De qué le aprovecharía a una Iglesia «tener» la Sagrada Escritura, si en ella no se percibe la fuerza y poder del evangelio; «tener» los sacramentos, si se los deja degenerar y que se recubran de superstición e idolatría? ¿De qué le vale a una Iglesia fundar y hacer visibles por sólidas instituciones su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, si tales instituciones son formas huecas y sin vida? En suma, lo decisivo no es la existencia formal de determinadas propiedades, vino su empleo y realización: que la palabra del evangelio se predique, se oiga y siga realmente; que los sacramentos se reciban realmente, que las *notae ecclesiae* sean de algún modo *notae christianorum*. Cualquier Iglesia tiene hartos que hacer en la realización viva de sus *propias* notas, bien ponga una o bien otra en primer término. Y si cada Iglesia, al realizar sus propias notas, se esfuerza por ponerse objetivamente de acuerdo con el mismo mensaje del Nuevo Testamento, cada vez se dará menos el caso de que una excluya a la otra como Iglesia falsa.

Por todas estas razones, no hablamos aquí con fines apologeticos de las notas de la Iglesia, sino, con fines teológicos, de *dimensiones* de la Iglesia. De momento dejamos sin resolver la cuestión de determinar dónde aparecen realizadas de hecho estas di-

mensionen. En el fondo sólo la resuelve aquella Iglesia que en ello muestra su vida; aquella Iglesia cuyo «discurso» y «predicación», a ejemplo del apóstol, no consiste «en elocuentes palabras de sabiduría, sino en demostración de espíritu y fuerza» (1Cor 2,4).

Pero ¿no hablamos aquí con harta naturalidad de varias Iglesias? Ha llegado el momento de hablar sobre la unidad de la Iglesia.

## 2. *Unidad en la variedad*

a) ¿Se puede discutir siquiera que no hay una sola Iglesia, sino una *pluralidad* de Iglesias? Más de 200 pertenecen al Consejo Mundial de las Iglesias; sin contar, por tanto, a la Iglesia católica y algunas protestantes de la estricta observancia luterana, calvinista o baptista, que no pertenecen al mentado Consejo. Éste ha cumplido la ingente tarea, muy digna de reconocimiento, de congregar a la inmensa mayoría de las iglesias no católicas, que antes sólo se conocían de nombre, con el fin de deliberar fraternalmente en común y ayudarse mutuamente; tales son, entre otras, las iglesias ortodoxas (desde la griega y rusa hasta la copta y demás iglesias autocéfalas) junto con las luteranas y calvinistas, la Anglican Communion, los viejos católicos (Altkatholiken) y gran número de iglesias libres (metodistas, baptistas, Disciples of Christ, etc.). De este modo se ha facilitado grandemente un procedimiento común de las iglesias separadas; un trabajo común, mutuo apoyo en la tarea mundial de evangelización y una profunda conciencia ecuménica en toda la cristiandad son hoy una realidad. El Consejo Mundial de las iglesias merece el apoyo de todas las iglesias y de todos los cristianos.

Mas, aun reconociendo todo este admirable trabajo por la unidad de la Iglesia, una cosa no es el Consejo Mundial de las Iglesias: una iglesia precisamente. Y tampoco quiere serlo. Según el § 1, de su constitución, es una comunión (*fellowship*) de iglesias que, de acuerdo con la Sagrada Escritura, confiesan a nuestro Señor Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador, y aspiran en común a cumplir aquello para que han sido llamadas, para gloria de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. «Esto es más que una simple fórmula de coincidencia, pero menos que un credo» (Declaración de Evanston).

Nadie puede discutir que entre estas iglesias hay fosas profundas, en la confesión de la fe, en el culto, en la ordenación eclesiástica; en realidad se trata de iglesias de fe diversa. El Consejo Mundial no es una fusión de iglesias o federaciones eclesiásticas (Conferencia Panortodoxa, Alianza Mundial Luterana, Alianza Mundial Calvinista, Lambeth Conference, Alianzas Mundiales de metodistas, baptistas, etc.), no es una Iglesia mundial o Superiglesia. Sus declaraciones y decisiones no obligan a las iglesias miembros; éstas pueden admitirlas, rechazarlas o ignorarlas. El Consejo Mundial no puede siquiera instalarse en una concepción determinada de la Iglesia, ni otorgar a una determinada doctrina sobre la esencia de la unidad eclesiástica el derecho a pretender validez exclusiva. Sin embargo, todos los miembros creen, fundándose en el Nuevo Testamento, que la Iglesia de Cristo es *una*. En una palabra: las iglesias del Consejo Mundial constituyen pluralidad antitética de iglesias que *buscan* la unidad de la Iglesia. Para ello el Consejo no debe iniciar negociaciones de unión, pero sí poner a las iglesias en contacto vivo entre sí, y encauzar estudios y diálogos sobre cuestiones de la unidad de la Iglesia. Por este camino —recientemente también en colaboración con la Iglesia católica— se han logrado resultados extraordinarios. Y, no obstante, ¿hay que enfadarse con el mundo y con el observador teológicamente desprevenido, porque comprueba empíricamente y afirma la división no sólo de la cristiandad, sino también de la Iglesia de Jesucristo? Los efectos de esta pluralidad antitética de iglesias —la cosa es demasiado patente para que hayamos de exponerla aquí por menudo— son devastadores. Culpa no pequeña del amplio fracaso de la misión cristiana en el mundo, señaladamente en Asia, con su reducido número de cristianos en relación a la inmensa población total, la tienen la dispersión y comprometimiento de una iglesias cristianas contra otras. Pero no sólo en la lucha con las antiguas religiones; las iglesias divididas que se hacen mutua competencia, se hallan también en mala situación al enfrentarse con las cuasi-religiones y secularismos modernos, con los diversos ateísmos y agnosticismos: ¿A cuál de ellas hay que atenerse? Es más, ciertas reformas urgentemente necesarias dentro de la Iglesia han sido bloqueadas por los frentes confesionales endurecidos durante siglos. Así, por fuera y por dentro, la credibilidad de la Iglesia y su mensaje ha perdido

cuanto no cabe decirse por la coexistencia de iglesias antitéticas. Los efectos de la escisión penetran hasta en millones de familias que no frecuentan el mismo culto ni toman parte en la misma mesa eucarística. Por esa escisión, gentes sin número se han enajenado de la Iglesia misma.

Pero, además de estas razones, lo decisivo a la postre es que, según mandato y voluntad *de Dios*, en que la Iglesia tiene su razón de ver, esta Iglesia tiene que ser *una*, irrefragablemente *una*. Proviene de *un solo* acontecimiento de salud, de *un solo* mensaje; debe constituir *una sola* comunión de discípulos, testigos y servidores de Cristo. Cristo anuló no solamente la contradicción entre los hombres y Dios, sino también la enemistad de los hombres entre sí; Él es la razón de la unidad de su Iglesia. ¿O es que puede la *Iglesia de Dios*, que es una según el primigenio testimonio bíblico, convertirse en variado mosaico y contraposición de *ecclesiolae*, mayores y menores, que mutuamente se echan en cara falsa fe, falso culto y falso orden? ¿O es que puede dividirse el gran *pueblo de Dios*, que es uno, en espantosa muchedumbre de pueblecillos, mayores y menores, que en guerra antes cálida y ahora fría, en pugna de competencia antes abierta, ahora encubierta, mutuamente se desacreditan para daño de los hombres? ¿Es que puede desintegrarse acaso el *cuerpo de Cristo*, que es uno y bien proporcionado, en miembros que, aunque sólo en su totalidad son bellos y tienen sentido, llevan ahora una vida imposible en disgregación? ¿Puede acaso disolverse *el templo del Espíritu Santo*, que es uno y maravillosamente construido, en una multitud de templillos, capillitas y santuarios de toda laya, en que mutuamente se minan los cristianos el terreno, se disputan mutuamente sus fieles y se desacredita la credibilidad del único Dios que es el mismo Padre?

Porque una sola es la Iglesia fundada por Cristo Señor; muchas son, sin embargo, las comunidades cristianas que a sí mismas se presentan ante los hombres como la verdadera herencia de Jesucristo; todos se confiesan discípulos del Señor, pero sienten de modo distinto y siguen caminos diferentes, como si el mismo Cristo estuviera dividido (cf. 1Cor 1,13). Esta división es abiertamente contraria a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la santísima causa de la predicación del evangelio a todos los hombres (DOe 1).

No, la Iglesia — y aquí nos referimos, como siempre, a la Iglesia local y a la universal, a la comunidad local y a la universal — es esencial y decisivamente *una ekklesia*, un pueblo de Dios, un cuerpo de Cristo, una creación del Espíritu<sup>9</sup>. Todo el mensaje del Nuevo Testamento lo atestigua. Todo lo que hemos dicho acerca de la estructura fundamental de la Iglesia lo comprueba de múltiples formas, y no tendría sentido repetirlo aquí. Los textos clásicos del Nuevo Testamento sobre la unidad de la Iglesia son conocidos: 1Cor 1,10-30 (admonición contra banderías y exhortación a la unidad sobre el fundamento único, es decir, Cristo); 1Cor 12 (unidad del Espíritu en la variedad de los dones o carismas, un cuerpo en muchos miembros); Gal 3,27s (todos, sin distinción de raza, de posición social y de sexo son uno en Cristo); Rom 12,3-8 (muchos un solo cuerpo en Cristo); Act 2,42 (la perseverancia en la doctrina de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones); 4,32 (la muchedumbre de los creyentes, un

9. Sobre la *unidad de la Iglesia*, cf. la bibl. exegética y sistemática citada en A I, 3 y A II, 2 para eclesiología en general y las dogmáticas (part. M. Schmaus III/1 trad. castellana, IV, 544-602 y K. Barth IV/1, 746-765), así como la aún importante obra de J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, (ed. J.R. Geiselmann, Darmstadt 1957). De la inmensa bibl. ecuménica, cf. part. las monografías más recientes: Y. CONGAR, *Chrétiens désunis* (París 1937); J. CASPER, *Um die Einheit der Kirche* (Viena 1940); H.B. MURDOCH, *Church, Continuity and Unity* (Cambridge 1945); S. HANSON, *The Unity of the Church in the NT* (Upsala 1946); M.P. BOEGNER, *Le problème de l'unité chrétienne* (París 1946); H.R.T. BRANDRETH, *Unity and Reunion; a Bibliography* (Toronto 1948); O. KARRER, *Um die Einheit der Christen* (Francfort del Meno 1953); L. NEWBIGIN, *The Household of God* (Londres 1953); E. WOLF, *Peregrinatio* (Munich 1954), part. 146-182; TH. SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* (Meitingen 1955); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Brisgovia 1955) 287-299; N. SCHIFFERS, *Die Einheit der Kirche nach J.H. Newman* (Dusseldorf 1956); G. BAUM, *That They May Be One* (Londres 1958); M. ROESLE - O. CULLMANN (ed.), *Begegnung der Christen* (Stuttgart-Francfort del Meno 1959); L. ZANDER, *Einheit ohne Vereinigung* (Stuttgart 1959); J. BECKMANN, K.G. STECK y F. VIERING, *Von Einheit und Wesen der Kirche* (Gottinga 1960); H. ASMUSSEN-A. BRANDENBURG, *Wege zur Einheit* (Osnabrück 1960); H. VOLK, *Gott allen in allem* (Maguncia 1961) 175-22; R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neuen ostkirchlichen Theologie* (Gottinga 1962); J. DANIELOU, *L'unité des chrétiens et l'avenir du monde* (París 1952); P. BRUNNER, *Pro Ecclesia* (Berlín-Hamburgo 1962-66) I, 225-234, II, 195-322; A. HASTINGS, *One and Apostolic* (Londres 1963); Y. CONGAR, *Cristianos en diálogo* (Estela, Barcelona 1967); W. MARXSEN (ed.), *Einheit der Kirche?* (Witten 1964); son importantes, junto a la contribución de Marxsen, las de K. Aland y E. Kinder). Tienen especial relieve los numerosos documentos del Consejo de las Iglesias y los de las federaciones confesionales mundiales, así como las diversas historias del movimiento ecuménico (part. P. Conord, G. Gloege, W.R. Hoog, W. Menn, S.C. Neill - R. Rouse, G.H. Tavad, G. Thils), y las introducciones al ecumenismo (part. A. Bellini, C. Boyer, C.-J. Dumont, M.-J. Le Guillou, E.F. Hanahoe, B. Lambert, W.H. van de Pol, M. Villain, G. Weigel)

solo corazón y una sola alma); Ioh 10,16 (un solo pastor y un solo rebaño); 17,20-26 (todos una sola cosa como el Padre y el Hijo). Citemos aquí literalmente sólo Eph 4,1-6, como síntesis muy objetiva de todo lo que, según el Nuevo Testamento, funda la unidad de la Iglesia: «Exhortaos, pues, yo... a que caminéis de manera digna del llamamiento con que habéis sido llamados, con toda humildad y mansedumbre, con longanimidad, soportándoos unos a otros con caridad. Poned empeño en guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo espíritu, a la manera que fuisteis llamados en una sola esperanza de vuestro llamamiento. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y padre de todos, el cual es sobre todos y por todos y en todos.»

La unidad de la Iglesia no tiene nada que ver con la magia mitológica del número uno, con la fascinación de la unidad en sí misma. No es simplemente una magnitud natural, no es simplemente unanimidad y armonía moral, no es sobre todo unitarismo y uniformidad. La unidad de la Iglesia se entiende mal si de antemano se la pone en exterioridades (derecho de la Iglesia, lengua de la Iglesia, administración de la Iglesia). La unidad de la Iglesia es una magnitud espiritual. No es en primer término una unidad de los miembros entre sí, no estriba a la postre en sí misma, sino en la unidad del mismo Dios que actúa por Jesucristo en el Espíritu Santo. El solo y mismo Dios congrega en un pueblo, en el único pueblo de Dios, a los dispersos por todo lugar y por todo tiempo. El solo y mismo Cristo une a todos por su palabra y por su Espíritu en una comunión y comunidad única. Por el solo y mismo bautismo se incorporan todos al mismo cuerpo de Cristo; por la sola y misma eucaristía permanecen todos unidos con Cristo y entre sí. Sólo hay una confesión de la fe en el *Kyrios* Jesús, la misma esperanza de la gloria, la misma caridad sentida en la unidad de los corazones, el mismo servicio al mundo. La Iglesia *es* una y *debe*, por ende, ser una.

El amor de Dios para con nosotros se manifestó en que el Padre envió al mundo a su Hijo unigénito para que, hecho hombre, regenerara a todo el género humano con la redención y lo congregara en unidad (cf. 1Ioh 4,9; Col 1,18-20; Ioh 11,52). Cristo, antes de ofrecerse a sí mismo como víctima inmaculada en el altar de la cruz, rogó al Padre por los creyentes

de esta forma: Que todos sean una misma cosa, como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que también ellos estén en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado (Ioh 17,21); e instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la eucaristía, en el cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia. Dio a los suyos el nuevo mandamiento del amor mutuo (cf. Ioh 13,34) y les prometió el Espíritu consolador (cf. Ioh 16,7), que, Señor y dador de vida, permanecería con ellos para siempre. Después de levantado en la cruz y glorificado, el Señor Jesús envió el Espíritu que había prometido, por medio del cual congregó al pueblo de la nueva alianza, que es la Iglesia, en la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad, como enseña el Apóstol... (Eph 4,4-5; Gal 3,27-28). El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el principio de unidad de la Iglesia. Él distribuye las gracias y los ministerios (cf. 1Cor 12,4-11), y enriquece a la Iglesia de Jesucristo con variedad de dones para la perfección consumada de los santos en orden a la obra del ministerio y a la edificación del cuerpo de Cristo (Eph 4,12; DOe 2).

b) Ahora bien, si *cada* Iglesia local es una unidad, si cada Iglesia es a su modo *ekklesia*, pueblo de Dios, creación del Espíritu, cuerpo de Cristo, ¿puede ser algo en sí reprochable la pluralidad de Iglesias? La unidad de la Iglesia no puede simplemente buscarse fuera de la comunidad que se congrega en un lugar. Precisamente la unidad de una Iglesia local que significa efectivamente determinada conclusión (cosa conclusa; pero no exclusión), implica una pluralidad de Iglesias, dado caso que esta iglesia local no es la única iglesia. Así se explica que, en el Nuevo Testamento, se use con la mayor naturalidad *ekklesia* en plural y se la una con nombres de lugar, que pueden a veces designar mundos distintos: Jerusalén y Corinto, Antioquía y Roma. Se da, pues, la pluralidad de iglesias *locales* (las iglesias de Éfeso, Filipos, Tesalónica...), en que se manifiesta la Iglesia única: las iglesias de las ciudades y aldeas particulares. Y se da la pluralidad de iglesias *regionales* (la iglesia de Judea, Galilea y Samaría, de Galacia, Macedonia, Asia...), en que a su vez está presente la Iglesia única: las iglesias de las provincias, diócesis, países, naciones, continentes. Y se da finalmente la variedad de iglesias *típicamente marcadas* (las iglesias helenísticas, judeocristianas...), que coinciden a menudo con iglesias regionales, pero que también, por razón de determinados movimientos de la población, se extienden por distintas regiones: las iglesias de ritos y denominaciones particulares.

Así pues, la unidad de la Iglesia presupone la pluralidad de las iglesias. Las distintas iglesias no tienen por qué negar de dónde vienen y dónde están. Su lengua, su historia, sus usos y costumbres, su estilo de vida y pensamiento son de antemano distintos. Nadie tiene derecho a quitarles esta distinción. Lo igual no se acomoda para todos en todo tiempo y lugar. Pero la unidad de la Iglesia no sólo supone la pluralidad de iglesias, sino que también la produce: por la diversidad de llamamientos de Dios, por la multiplicidad de carismas que se le conceden y por la diferencia de los miembros de Cristo y sus funciones. Lo que, partiendo de las nociones de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y creación del Espíritu, se ha dicho de los distintos hombres, puede análogamente decirse de las distintas iglesias. Nadie tiene aquí tampoco derecho a restringir los llamamientos, apagar el espíritu y pasar por un rasero a las iglesias miembros de la Iglesia.

La Iglesia de Cristo, según el Nuevo Testamento, no es una Iglesia de unitarismo centralista e igualitario y menos totalitario. No conoce la uniformidad, sin alegría ni libertad, de una organización única o de un tipo único de unidad. No entra en la esencia de la Iglesia ni el culto uniforme, ni la disciplina uniforme, ni la teología uniforme. Apoyándose en Eph 4,4-6 se podría más bien formular lo contrario. Pluralidad en el *culto*: un solo Dios, un solo señor, un solo bautismo, una sola eucaristía; pero pueblos distintos, comunidades distintas, lenguas distintas, ritos y formas de piedad distintas, distintas oraciones, cánticos y ornamentos, distintos estilos artísticos y, en este sentido, iglesias distintas. Pluralidad también en la *teología*: Un solo Dios, un solo Señor, una sola fe y una sola esperanza; pero distintas teologías, distintos sistemas, distintos estilos de pensar, aparatos conceptuales y terminologías, distintas escuelas, tradición y tendencias en la investigación, distintas universidades y distintos teólogos y, en este sentido, una vez más, distintas iglesias. Pluralidad finalmente también en el *orden eclesiástico*: un solo Dios, un solo Señor, un solo espíritu, un solo cuerpo; pero diversas ordenaciones de vida, diversas estructuras del derecho, diversas naciones y tradiciones, diversos usos y costumbres y sistemas de administración y así finalmente, también en este sentido, distintas iglesias.

Aquí pueden guardarse dondequiera «la unidad del espíritu»



y «el vínculo de la paz» «con toda humildad y mansedumbre, con toda longanimidad, soportándose unos a otros con caridad» (Eph 4,2s). Dentro de esta variedad y diversidad, no tiene por qué reinar en ningún caso disputa, enemistad y discordia. Aquí, por amor de la caridad y la paz, se puede renunciar en un caso dado a determinada propiedad y particularidad, y concederse mutuamente algo. Mientras todos tengan el mismo Dios, el mismo señor, el mismo espíritu y la misma fe, y no cada cual su propio Dios, su propio señor, su propio espíritu y su propia fe, todo está en orden.

Así, desde el punto de vista del Nuevo Testamento, hay en principio diversas formas de manifestarse históricamente la Iglesia una, formas todas que pueden ser legítimas, como estructuras varias, en los más varios aspectos, de la sola Iglesia. Mientras estas iglesias se reconozcan mutuamente como legítimas; mientras reconozcan en cada iglesia distinta a la sola y misma Iglesia; es decir, mientras mantengan la comunión eclesial y, señaladamente, la comunión de culto y de la cena del Señor; mientras, partiendo de esa comunión, mutuamente se ayuden, colaboren entre sí y se unan en la necesidad y persecución, nada hay que objetar contra su variedad. Entonces, las profundas diferencias entre las distintas iglesias están envueltas en la certeza de que, en la unidad de la Iglesia de Cristo, todos somos una sola cosa. De este modo, estas diferencias, por mucho que salten a los ojos y por muy hondamente arraigadas que estén, no son de carácter *cismático*, no dividen a la Iglesia.

Así pues, la existencia de distintas Iglesias no compromete la unidad de la Iglesia; sólo lo hace la existencia de distintas iglesias que no se sienten mutuamente vinculadas y referidas unas a otras, sino que en el fondo están enfrentadas entre sí. Lo malo no son las diferencias en sí mismas, sino las diferencias exclusivistas e incompatibles. Éstas no son expresión de la legítima variedad de las iglesias, sino que se alegan como *notae ecclesiae* contra las otras iglesias; en tal caso cobran frente a las otras iglesias validez tan absoluta, que éstas ya no pueden ser miradas como legítima variedad con sello propio de la Iglesia una, sino que han de ser consideradas como falsificación de la Iglesia de Cristo. Tales diferencias se excluyen mutuamente y hacen imposible toda comunión eclesial. Entonces, las distintas iglesias locales, regionales o nomi-

nales pasan a ser iglesias confesionales, no iglesias de un lugar determinado, de distinta región o denominación, sino de *confesión opuesta*. Su credo es opuesto y de ahí la oposición de su culto y disciplina; la unidad de fe, bautismo y eucaristía salta así hecha añicos.

¿Es siempre pertinacia, pequeñez de alma y ergotismo lo que lleva al cisma? Así es a menudo, pero no siempre. El cisma puede venir también de la sincera convicción de que en otro caso, se traicionaría el evangelio de Jesucristo. Al que vive en esta convicción le parece la escisión algo inevitable. De este modo, puede llegarse a escisiones que no pueden ya describirse con el binomio de conceptos Iglesia-herejía, cuando en efecto no es un individuo o grupos menores los que se separan de la gran Iglesia una — escisiones que las más de las veces apenas tienen carácter permanente y desaparecen con el tiempo — sino que se trata de una rotura — así hay que decirlo mirado empíricamente — de la Iglesia misma, grande y una. Dos cismas tienen ese carácter: la escisión entre la Iglesia de oriente y la de occidente, y la escisión entre la Iglesia católica (occidental) y las iglesias protestantes.

### 3. *La unión de las iglesias*

¿Podrá llegarse algún día a una unión, siquiera limitada, de las iglesias separadas? Nos hallamos dentro de una evolución sin precedentes y, al parecer, incontenible hacia la unidad no sólo en el mundo, sino también en la Iglesia. El trabajo del Consejo Mundial de las Iglesias, de una parte, y del concilio Vaticano II, de otra, están dando sus frutos. Se han hecho realidad nuevas relaciones entre los grandes centros eclesiásticos de la cristiandad, entre Roma, Constantinopla, Moscú, Ginebra, Canterbury, y aproximaciones extraordinarias de las iglesias cristianas. Iglesias que al ser «confesionalmente» distintas se creían en el deber de excluirse mutuamente, se han reconocido como distintas sólo en la «denominación» y se han unido o por lo menos piensan en unirse. Respecto, sin embargo, de los grandes cismas entre la Iglesia de oriente y de occidente y señaladamente de la Iglesia católica y las iglesias protestantes, la unión se columbra aún muy remota.

a) Precisamente estas escisiones de fondo, que han conducido a diversas formas fundamentales y permanentes de cristianismo, nos imponen reflexiones que van más allá de lo dicho respecto de la Iglesia y los herejes. Tampoco aquí podemos hablar abstracta y teóricamente, sino que debemos tener presente el trasfondo histórico de esta honda escisión. No es posible una unión de las iglesias cristianas separadas sin una reflexión histórico-crítica, que no cierre los ojos ante la culpa de la propia Iglesia. La teología sistemática tiene que tomar nota, para sus ulteriores disquisiciones, de cuanto ha elaborado un estudio desprevenido y objetivo de la historia de la Iglesia. Y esto hay que decir señaladamente respecto de la escisión entre la Iglesia de oriente y la de occidente.

¿Qué provocó el cisma entre la Iglesia de oriente y occidente? Es difícil averiguar qué factores, si los políticos, los culturales o los teológicos, fueron más importantes. Lo cierto es que se trata de un proceso, sumamente complejo, de *enajenación* y *extrañamiento* que duró siglos. Ya antes de la fecha famosa de 1054, en que el legado papal depositó la bula de excomunión contra el patriarca Cerulario sobre el altar de la *Hagia Sophia* de Constantinopla, había habido diversas interrupciones de la comunión eclesiástica entre Roma y Constantinopla (así en 484-519 y bajo Focio desde 867); pero tampoco después de 1054 se rompieron en modo alguno todos los vínculos. ¿Qué factores prepararon el cisma y finalmente lo consumaron? Sólo en los puntos salientes podemos apuntarlos<sup>10</sup>.

1. *Factores de política eclesiástica.* Primeramente, el traslado de la capital del imperio de Roma a la «nueva Roma», Constantinopla, y la enorme identificación de las Iglesias orientales con el imperio bizantino bajo el *basileus*, como señor y legislador (aunque no absoluto) de la Iglesia, particularmente desde Justiniano I («cesaropapismo»); simultáneamente se ponían en occidente los fundamentos de un sistema eclesiástico latino y unitario bajo el primado del obispo de la antigua capital imperial («papalismo»). Luego vino la conversión de los reyes y pueblos bárbaros, sobre los que se apoyó más y más la Iglesia occidental (Pipino y los Estados de la Iglesia), la idea, fundada en una falsificación, de la *Donatio Constantini* a los papas y, sobre todo la coronación de Carlomagno, en el año 800, como emperador romano (en realidad germánico), hecho que confirmó en oriente la impresión de haber sido traicionados por los lati-

10. La mejor introducción a los problemas históricos y teológicos la ofrece Y. CONGAR, *Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»* (Chevetogne 1954). Añádanse las obras generales sobre el cisma oriental (part. L. Bréhier, F. Dvornik, J. Gay, M. Jugie, C. Lagier, B. Leib, A. Michel, W. Norden, S. Runciman), así como la bibl. general sobre las iglesias orientales, entre ellas, como la más reciente introducción, P. BRATSIOTIS (ed.), *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* 1-II (Stuttgart 1960); B. SPULER, *Die Morgenländischen Kirchen* (Leiden-Colonia 1964).

nos; por otra parte, se fue solidificando sistemáticamente la posición de poderío del patriarca de Constantinopla que ahora se apellidaba «ecuménico». Luego vinieron las conquistas árabes, que fomentaron en oriente el nacionalismo de las iglesias particulares y condujeron en Bizancio a un endurecimiento político y eclesiástico. Finalmente, las infortunadas cruzadas, cuyas consecuencias fueron: en 1182 hicieron correr los latinos (occidentales) ríos de sangre en Constantinopla, en 1204 conquistaron ellos mismos la ciudad, instauraron un emperador latino, patriarcas y arzobispos latinos y llegaron a conseguir la latinización general de la ciudad conquistada (juramento de obediencia de todos los clérigos griegos a la Iglesia romana). En 1204 estaba el cisma consumado y todo pensamiento de unión, perdido. Los intentos posteriores de unión, políticamente orientados (II concilio de Lyón, en 1274, concilio de Florencia, en 1439) no modificaron la situación. Cuando luego, en 1453, cayó Constantinopla en mano de los turcos, la desconfianza y antipatía de los orientales hacia los latinos era completa. Frente a su proselitismo, incluso en las centurias siguientes, sólo se oía una voz: ¡Antes la muerte que Roma! ¡Antes el turbante que la mitra!

2. *Factores culturales y religiosos.* La diversidad de lenguas entre la Iglesia occidental y la oriental, que en muchos casos llevaron a mutuo encapsulamiento cultural y espiritual y a muchas malas inteligencias dentro incluso de la terminología teológica; la diversidad de cultura, debido a lo cual los griegos parecían a los latinos sutiles y astutos y los latinos parecían incultos y bárbaros a los griegos; los distintos «ritos» que, para los orientales, no significan sólo un ceremonial litúrgico distinto, sino una forma de vida y fe eclesiástica, total, independiente y de iguales derechos (que comprende la teología, culto, piedad, constitución y organización).

3. *Factores teológicos.* Frente al platonismo y tradicionalismo orientales, el distinto método teológico, que se abre paso en occidente sobre todo desde el siglo XI: atención a lo creado y empírico, al análisis racional y a la investigación científica; frente a la teología de oriente, preferentemente contemplativa y monástica, la teología racional universitaria (escolástica) de occidente; frente a la vaguedad, movilidad y reserva oriental en proposiciones de fe, la tendencia occidental a definir y dogmatizar; frente a la variedad oriental en teología e Iglesia, la uniformación y centralización de la Iglesia y teología occidental (liturgia, teología, piedad, ordenamiento jurídico, administración, todo latino-romano), tendencias que se agudizan decisivamente desde la caída del imperio romano y particularmente desde el siglo XII.

De este modo, la doctrina sobre el primado y la infalibilidad del papa, que se fue acentuando más y más en la teoría y en la práctica y fue finalmente definida como dogma de fe, ha venido a ser trasunto de todas las diferencias entre la Iglesia de oriente y occidente. Positivamente, la Iglesia ortodoxa se entiende a sí misma como la verdadera Iglesia de Cristo, que ha permanecido idéntica a la Iglesia primitiva y ha conservado inalterada hasta el presente, la fe revelada por Cristo, atestiguada por los apóstoles

e interpretada por los santos padres (ortodoxo = conforme a creencia recta). ¿Tiene razón en esto? La distancia, inmensa en muchos aspectos, que separa a las patrísticas e Iglesia, tanto griegas como latinas, del primitivo mensaje y de la Iglesia del Nuevo Testamento, es aún más desconocida en la Iglesia oriental que en la occidental; la careada continuidad de la tradición oriental con el Nuevo Testamento no resiste al examen en puntos importantes. Las dos iglesias, oriental y occidental, tienen, en todo caso después de su prehistoria, motivos sobrados para un examen de conciencia y para buscar vías de nueva comunión (el decreto sobre ecumenismo hace referencia, en el párrafo introductorio sobre las iglesias orientales, a la historia independiente de éstas (DOe 14).

No menos necesaria es la reflexión crítica sobre la reforma protestante — mucho más radical en su punto de partida y en sus consecuencias — que, no obstante su propia escisión interna, ha llevado a una nueva forma fundamental del cristianismo o de la Iglesia, precisamente la tercera, junto a la oriental y la latina (occidental).

¿Cómo se llegó a la reforma protestante?<sup>11</sup>

1. Considerada dentro de la historia universal, la reforma protestante debe ser estudiada sobre el fondo de una *nueva configuración general de Europa*, que irrumpe en el siglo XVI. En este sentido, diversos factores determinaron la reforma: políticos (la destrucción por obra de los papas del cesarismo o imperio medieval y la caída, secuela de ella, de la soberanía universal de los papas y la aparición de los Estados nacionales o de los príncipes regionales autónomos; enorme dilatación del horizonte espacial por los descubrimientos); económicos (paso de la economía natural a la monetaria); culturales (auge del mundo laico en las ciudades florecientes, nueva participación en la vida del espíritu, posibilitada por la imprenta, nuevo ideal de vida antiascético); espirituales en general (nueva idea del mundo, expectación, en la sensibilidad general, de grandes revoluciones, avance del monoteísmo religioso frente al ingenuo polidemonismo práctico). Sin embargo, ocupa el centro del universal trastorno la lucha religiosa y eclesiástica, caracterizada por la complicidad de la Iglesia católica y la rebelión religiosa de Martín Lutero. Sobre esto también sólo unas breves palabras.

2. *La complicidad de la Iglesia católica*. La decadencia del pontificado: cisma de occidente y gobierno de tres papas, ataques del movimiento con-

---

11. La obra católica clásica sobre la historia de la reforma protestante es la de J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* 1-11 (Friburgo de Brisgovia 1948), con copiosa bibl.; para la nueva bibl., cf., del mismo autor, el art. *Reformation*, en LThK VIII, 10-69-1082. Más bibl. protestante: W. MAURER, art. *Reformation*, en RGG v, 858-873, y part. H. BORNKAMM-G. EBELING, art. *Luther*, en RGG IV, 480-520.

ciliar, secularización, corrupción moral y olvido de su oficio en los papas del Renacimiento, política italiana, centralismo absolutista, desenfrenada política financiera e inmoralidad de la curia, resistencia contra toda reforma. La desesperada situación de la *Iglesia en general*: la ineficacia de los concilios y sus intentos de reforma, el atraso de las instituciones eclesiásticas (prohibición de percibir intereses, exención de tributos en favor de la Iglesia y jurisdicción judicial propia, monopolio escolar, fomento de la mendicidad, demasiados días de fiestas eclesiásticas, etc.), la sofocación de la Iglesia por el derecho canónico, la enorme secularización de los ricos príncipes-obispos y de los monasterios, el mucho proletariado clerical inculto y pobre, la espantosa superstición, el nerviosismo religioso, de formas frecuentemente apocalípticas e iluministas, la liturgia exteriorizada y la piedad del pueblo legalizada. La decadencia de la *teología*: interminables disputas periféricas en la escolástica de la baja edad media, abandono de las cuestiones teológicas decisivas (Cristo y la justificación del pecador, la palabra y los sacramentos, la ley y el evangelio), no pocos errores de cuño pelagiano sobre las obras del hombre, las indulgencias y el sacrificio de la misa. Esta universal descomposición de la Iglesia católica (naturalmente, con muchos puntos positivos), hizo que pululara en medida nunca vista la crítica contra la Iglesia: crítica de los espíritus radicales del siglo xiv (Occam, Marsilio de Padua, los espirituales), la universidad de París como instancia crítica frente al magisterio papal y episcopal, la unión de nominalismo y galicanismo, la mística individualista, la crítica, indiferencia o escepticismo de los humanistas, pero también su retorno a las fuentes, finalmente el influjo de las sectas wiclefistas y husistas, y la postura crítica frente al papa y la Iglesia entre los cultos de las ciudades y entre los campesinos duramente oprimidos. En la Dieta de Nuremberg, el año 1523, el papa Adriano vi, por boca de su legado, hizo pública confesión de la culpa de la Iglesia, ejemplo que, por desgracia, no han seguido ya sus sucesores con la misma claridad.

3. *La irrupción reformista de Lutero*. Lutero supo captar en su personalidad genial, de profunda fe, todo el exuberante anhelo religioso de la baja edad media, no menos que las enérgicas fuerzas positivas de la mística, del nominalismo y de la piedad popular, y todo fue por él purificado, centrado con firmeza y formulado con fuerza inaudita de palabra. Lutero no luchó solamente contra los indescriptibles abusos de la Iglesia, y, en este sentido, por liberarse del papado. Su personal ímpetu reformador y su fuerza explosiva que conmovería la historia universal, procedían de una sola idea: Retorno de la Iglesia al evangelio de Jesucristo, tal como está primigeniamente atestiguado en la sagrada Escritura. Sin embargo, el personal punto de partida de Lutero no fue la cuestión de la Iglesia como tal, sino la cuestión de la gracia o salud eterna: la cuestión de si el hombre puede y cómo puede estar cierto de su salud eterna. Lutero halló la respuesta para sí y para tantos que entonces preguntaban, sobre todo en la carta a los romanos: El hombre se justifica por la justicia de Dios, que

se da por libre gracia, y no puede merecerse por obras piadosas, sino sólo ser asida (aprehendida) por fe confiada. Sólo de este redescubrimiento de la doctrina paulina de la justificación se derivó para Lutero su nueva idea de la Iglesia y su crítica radical de la doctrina y prácticas de una Iglesia apartada del evangelio, secularizada y legalizada, de su concepción de los sacramentos (¡la misa que merece gracias!), del ministerio eclesiástico que desplaza a Cristo, de las tradiciones eclesiásticas no justificadas por la Escritura, de las piadosas «devociones» de la vida diaria católica (culto de los santos, reliquias, etc.). La disputa sobre las indulgencias no fue más que ocasión externa de la pugna con Roma que se agudizó rápidamente y llevó a la excomunión de Lutero, pero no pudo ya contener el movimiento de reforma que tendía a una reconfiguración radical de la vida entera de la Iglesia por el patrón del evangelio. No tenemos por qué describir aquí su curso posterior, determinado más por factores políticos que teológicos y eclesiásticos.

Que Lutero (y por modo semejante los otros reformadores) llamó de nuevo la atención de la Iglesia hacia la norma del evangelio, que remitió de nuevo a la Iglesia a la fe en la obra de Cristo y a su mediación única, que en toda su teología hizo que emergieran perspectivas primigenias del Nuevo Testamento (dominio de la gracia, sacerdocio general de los fieles, ministerio como servicio, importancia de la palabra, contraste de ley y evangelio, *ethos* del diario quehacer y de la profesión) y que así contribuyó esencialmente a la reforma de la Iglesia (indirectamente también de la católica), son puntos indiscutibles y que conceden hoy día aun los historiadores y teólogos católicos. Pero la unidad de la Iglesia a cuya reforma aspiraba Lutero, quedó rota. Y a la primera gran escisión se siguieron, de lado protestante, más y más escisiones, incontables escisiones. Es éste un precio terrible y las iglesias salidas de la reforma no pueden eludir la pregunta sobre su propia culpa. ¿Fue sólo el temperamento impetuoso y desmesurado de Lutero el que hizo inevitable la escisión? ¿No ignoraron los reformadores en general, con mucha frecuencia, lo auténticamente católico? ¿No se acentuaron unilateralmente determinadas dimensiones del Nuevo Testamento y se descuidaron otras? ¿No se han dejado arrastrar a exageraciones en todos los ámbitos del «sola», de suyo justificada («sola» la Escritura, «sola» la gracia, «sola» la fe), con lo que el «sola» se hizo tan equívoca como el «y» católico («y» la tradición, el libre albedrío y las obras)? Aun tratándose de los mejores postulados, ¿no se dedujeron conclusiones precipitadas e injustificadas, por ejemplo, respecto del sacerdocio y ministerio general, de la libertad de conciencia y del *consensus Ecclesiae* ? También respecto de la reforma tienen todas las iglesias motivos más que sobrados para el examen de conciencia y propósito de la enmienda.

b) La situación de la cristiandad dividida parece tan anormal, tan contradictoria y desesperada, que se comprende bien se buscaran subterfugios para justificar lo que no tiene justificación.

El *primer* subterfugio consiste en huir de una Iglesia visible escindida a una Iglesia *invisible no escindida*. Pero ¿puede dividirse platónicamente la Iglesia en Iglesia empírica y visible e ideal e invisible? ¿No hemos visto que la Iglesia real es una y otra cosa en uno? ¿Y si la Iglesia visible está escindida, no lo está por el mismo caso la invisible, que es una sola cosa con ella? ¿O es que la unidad de la Iglesia sólo ha de ser «experimentada» interiormente y no «practicada» también ante el mundo? No, eso equivale a trivializar superficialmente la escisión, espiritualista y dualistamente, con lo que se hace más difícil su superación, al no verla en todo su alcance y volatilizar así la unidad llevándola al ámbito de lo invisible. Cierto que la unidad no puede ser demostrada al incrédulo; pero puede y debe ser *atestiguada de forma fidedigna* por los creyentes ante el mundo, a fin de que la unidad de la Iglesia actúe en el mundo y así, aun siendo invisible, se haga visible.

Un *segundo* subterfugio consiste en declarar la escisión de las iglesias como una *evolución de la Iglesia*, normal y querida por Dios y aguardar, en el mejor de los casos, la reconciliación de la Iglesia para la consumación escatológica. Pero ¿cabe hablar aquí según el Nuevo Testamento de una evolución orgánica? ¿No debe antes bien llamarse todo esto, desde el punto de vista del Nuevo Testamento, una desviación anorgánica, anormal y contradictoria, que demuestra estar fuera de lugar todo pensamiento idealista de evolución? ¿Y no es a la postre un triste consuelo excusarse del deber de la unidad *hic et nunc* remitiendo a la consumación escatológica? ¿Como si la Iglesia de Cristo hubiera comenzado con esta división en que — por lo menos provisionalmente — ha terminado! ¿Como si todo esto no repugnara lisamente a su misión y a sus orígenes! Decididamente, la Iglesia no fue fundada así dividida; esta división no pertenece simplemente a su provisoriedad entre los tiempos. ¡No hay que buscar justificación teológica para falsas decisiones humanas! No debiera tratarse de perpetuar la división de la Iglesia por especulaciones de teología de la historia ni por consuelo escatológico. Precisamente frente a una falsa evolución, se nos manda con miras a la consumación escatológica, cumplir *ahora* nuestro deber.

El *tercer* subterfugio — afín al segundo — consiste en declarar a las iglesias antitéticas que salieron del cisma como las tres o



cuatro grandes ramas del mismo tronco: «modalidades» (así Zinzendorff) o «ramas» (así algunos anglicanos) de la única Iglesia. Hay en esto sin duda mucho de verdad, mientras las iglesias vivan en comunión entre sí. Pero ¿pueden ser ramas del mismo árbol iglesias que se excluyen mutuamente y hasta deben tal vez excluirse por razón de la verdad del evangelio? ¿Es que en la misma Iglesia puede ser verdad al mismo tiempo lo contradictorio en lo esencial: en el credo, en el culto, en la ordenación eclesiástica fundamental? ¿Es que lo que aquí se llama verdad puede allí llamarse error, y lo que aquí es dogma allí herejía? ¿Es que puede escaparse una Iglesia, que no quiera confundirse con el mundo, de trazar una línea fronteriza, en forma tan amplia y vaga como se quiera, pero fuera de la cual no hay para ella verdadera Iglesia? Cuando se le echa en cara al vecino espíritu distinto, no puede haber verdadera paz, a lo sumo paz perezosa. Sólo cuando se puede orar *juntos*, oír la palabra de Dios y confesar la fe *juntos*, y celebrar *juntos* la eucaristía, sólo entonces hay *una sola* Iglesia. Sólo entonces se confiesa a la postre no a muchos señores, sino a *un solo* señor; no a muchos espíritus, sino a *un solo* espíritu; no a muchos dioses, sino a *un solo* Dios.

Un *cuarto* subterfugio consiste en explicar la escisión en el sentido de que *una* iglesia empírica se identifica absolutamente con la Iglesia de Cristo e ignora a las demás iglesias como iglesias. Indudablemente, y por cierto por amor a la verdad de la Iglesia de Cristo, será una y otra vez necesario protestar resueltamente contra el rasero común pasado indiferentemente sobre todas las iglesias. Pero ¿está así bien fundada la protesta? ¿Hará justicia esta Iglesia una — sea la que fuere —, con su absoluta pretensión de identidad, a las otras iglesias, a las que no puede discutirseles simplemente, no sólo el verdadero bautismo y, por ende, la incorporación al cuerpo de Cristo, sino tampoco muchas cosas más? ¿Se hace justicia a sí misma esa Iglesia una, al hacer generosamente la vista gorda sobre lo mucho que en ella no es *Ecclesia*, sino sólo *vestigium Ecclesiae*, y que, a la inversa, lo que en ello es sólo «vestigio» o muñón puede estar efectivamente realizado en las otras? ¿No se sobrestima entonces esa Iglesia única con farisaica seguridad y justicia propia e impenitencia? Los anglicanos echan en cara a los católicos algo que puede aplicarse fácilmente a los orto-

doxos; se rompe un plato con el monograma P. El que atrapa el trozo con el monograma ¿puede afirmar que posee *el plato entero* y hasta que nada se ha roto? El que desconoce la ruptura y se presenta a sí mismo como la cosa entera, aunque la cosa entera son sólo todos, es culpable, de manera nueva, en el mantenimiento de la escisión.

Aun a pesar de oscuridades que aún subsisten, el concilio Vaticano II ha revisado en puntos decisivos la postura de la Iglesia católica respecto de las otras iglesias. 1) Mientras antes sólo había para la Iglesia católica herejes y cismáticos (en el fondo malévolos), ahora se dirige a los otros cristianos en general con la denominación de *hermanos separados*. 2) Mientras antes sólo había para ella cristianos aislados fuera de la Iglesia, ahora reconoce la existencia de comuniones de cristianos fuera de la Iglesia católica (*christianae communionis*: DOe 1). 3) Estas comuniones no las entiende sólo como entidades sociológicas, sino como comunidades eclesiales o «iglesias» (*Ecclesiae vel communitates ecclesiasticae*, CE 15; cf. DOe 3). 4) También reconoce la unión de estas comunidades en el movimiento *ecuménico*, que ha nacido fuera de la Iglesia católica, y aquí se cita expresamente la fórmula base del Consejo de las iglesias: «Muchísimos hombres han sido alcanzados por todo el mundo por esta gracia, y también entre nuestros hermanos separados ha surgido un movimiento cada día más amplio, por la gracia del Espíritu Santo, para restablecer la unión de todos los cristianos. Participan en este movimiento de la unidad, llamado ecuménico, los que invocan al Dios trino y confiesan que Jesucristo es el Señor y el Salvador; y no solamente cada uno por su cuenta, sino también congregados en comunidades en las que oyeron el Evangelio y a las que cada uno califica como iglesia suya y de Dios» (DOe 1). 5) De este modo, no se identifica ya absolutamente con la Iglesia de Cristo, siquiera muchas formulaciones suenen de otro modo. En un punto, por lo menos, ha tenido lugar una revisión expresa: En lugar de la fórmula presentada primeramente por la comisión: «La única Iglesia que confesamos en el símbolo de la fe como una, santa, católica y apostólica... es (*est*) la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él», se aceptó la fórmula: «*subsiste* en la Iglesia católica» (*subsistit in...*, CE 8). Como razón de este abandono, primero conocido y de graves consecuencias, de la fórmula de identidad, indicó la comisión ésta: «para que esta expresión coincida mejor con la afirmación de elementos eclesiales, que se dan en otras partes»<sup>12</sup>. Con ello se significan las iglesias o comunidades eclesiales mentadas en CE 15. La nueva fórmula se redactó adrede de la forma más vaga posible, para no impedir la ulterior aclaración teológica, que es de todo punto necesaria en esta difícil cuestión.

12. *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Roma 1964), p. 15, 25.

Si se quiere evitar los subterfugios, no resta realmente más que una cosa: precisamente no justificar teológicamente la escisión. No se debe justificar la escisión, como no se justifica el pecado, sino que se «acepta» como un enigma oscuro, como un hecho absurdo, sin sentido posible ni imposible, que va contra la voluntad de Dios y la salud eterna del hombre. Y en cuanto la división de la Iglesia va contra la voluntad de Dios y la salud eterna del hombre, es en lo más hondo fallo, culpa y pecado — del individuo, de la comunidad y, difícilmente, de *una sola* parte —. Por muy grandes que sean las malas inteligencias entre ambos, por muy comprensible que sea la génesis histórica de la vida que se lleva por separado y las circunstancias de la ruptura, entre cristianos no debiera haberse ido tan lejos, no debiera haberse llegado a la división de la Iglesia. Una escisión en la Iglesia es un escándalo y una vergüenza. El que esto no impidió, el que de cualquier forma dio ocasión para esto — no pleiteemos sobre la cuantía — es cómplice. Cierto que las faltas de los de entonces no deben imputarse personalmente a los de hoy. Cierto que no existe una culpa colectiva que afecte por igual a todos. Pero hay una responsabilidad común, y una culpa común no sólo por haber causado, sino también por haber mantenido la división. Esta culpa pesa sobre las iglesias divididas, como pesa sobre las familias divididas que no se han reconciliado.

Ya desde los comienzos surgieron escisiones en esta una y única Iglesia de Dios (cf. 1Cor 11,18-19; Gal 1,6-9; 1Joh 2,18-19), las cuales reprueba el Apóstol como gravemente condenables (cf. 1Cor 1,11ss.22); y en siglos posteriores aparecieron disensiones más amplias, y comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia católica, a veces con *culpa de los hombres en una y otra parte*. Sin embargo, quienes ahora nacen en esas comunidades y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado de separación, y la Iglesia católica los abraza con fraternal respeto y amor (DOe 3).

A la verdad, las iglesias no pueden por sí mismas liberarse de la culpa delante de Dios, sino pedir que se las libere: están remitidas al perdón. Y por eso, el primer paso para superar la división, es siempre la confesión de la culpa y el pedir perdón: a Dios, señor de la Iglesia y, a par, a los hermanos: «Perdónanos nuestras deudas,

así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.» Por el hecho de pedir perdón, pedimos la desaparición del cisma; por el hecho de pedir perdón, nos declaramos prontos a hacer contra la división lo que es voluntad de Dios: *metanoia* (penitencia).

El auténtico ecumenismo no se da sin la *conversión interior*. Pues de la renovación interior (cf. Eph 4,23), de la abnegación propia y de la libérrima efusión de la caridad brotan y maduran los deseos de la unidad. Por ello debemos implorar del Espíritu divino la gracia de una sincera abnegación, humildad y mansedumbre en el servir a los demás y de un espíritu de liberalidad fraterna con todos ellos... A las faltas contra la unidad se pueden aplicar también las palabras de san Juan: Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros (1Ioh 1,10). Humildemente, por tanto, *pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados*, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Recuerden todos los fieles que tanto mejor fomentarán e incluso practicarán la unión de los cristianos cuanto mayor sea su esfuerzo por vivir una vida más *pura según el Evangelio* (DOe 7).

c) Al considerar con ojos de autocrítica la profundidad de la escisión, y al hacer común confesión de la culpa común se nos hace patente la tarea encomendada a nuestra actuación. A decir verdad, no como si pudiéramos crear nosotros la unidad con nuestras manos, por nuestro querer y esfuerzo, con nuestras discusiones y actos, con nuestros equipos de trabajo y comisiones, conferencias, congresos, concilios, federaciones, alianzas y uniones mundiales ni tampoco por nuestra mera tolerancia y abertura amistosa. Si hay ya unidad de la Iglesia y si la habrá una y otra vez de nuevo, ello es fundamentalmente obra de Dios. La unidad — no lo olvidemos un momento en nuestro necesario esfuerzo por lograrla — nos es *dada* por Dios en Cristo. Y de ahí podemos partir nosotros — sin pensar demasiado en el éxito o fracaso de nuestro empeño — al intentar formular ahora, brevemente, algunas proposiciones teológicas directivas para el camino ecuménico de todas las iglesias — pues todas nos interesan.

1. *Hay que reconocer la común realidad eclesiástica existente.* A despecho de toda la variedad contradictoria de iglesias, estamos ya unidos *en Cristo*. Esto lo sabemos por la fe, pues la unidad de la Iglesia es unidad creída. Por mucho que pugnen entre sí, en Él les es dado a todas las iglesias el señor *único* y, a par, por el Es-

píritu, que es su Espíritu, el Padre *único*, que es su Padre. Por muy diversamente que lo entiendan, en Él les es dado a todas el evangelio *único*, que es su buena nueva. Y si estas iglesias — cosa que nadie impugna — bautizan válidamente en su nombre, ¿en qué *ekklesia* se incorporarán los bautizados, sino en la suya, la *ekklesia* una, en qué cuerpo, sino en el suyo, en el cuerpo uno de Cristo? Y si estas iglesias celebran válidamente la cena del Señor — cosa que sólo algunos impugnan —, ¿qué otro cuerpo comerán y en qué otro cuerpo se unirán sino en el suyo, que es un solo cuerpo? ¿Y no hay, desde ese punto de vista, en la fe y esperanza de la Iglesia — por muy distintas que sean — mucho de común, mucho más de común que de separación? ¿Y no puede la caridad si no acabar con la diferencia de la fe en las distintas iglesias, sí por lo menos abarcarla e integrarla? Si, pues, las distintas iglesias buscan la unidad de la Iglesia, no la buscan ciertamente como algo no hallado aún, sino sobre la ancha base de la unidad ya hallada o, por mejor decir, de la unidad regalada. Síguese que la unidad de la Iglesia no es sólo fin, sino raíz ya del esfuerzo, de todo punto necesario, por lograr la unidad de la Iglesia. De ahí que no deje de tener verdadera razón de ser el que las distintas iglesias cristianas se llamen *iglesias*. Y precisamente porque todas las iglesias cristianas *son* iglesias, se les impone la tarea y deber de la unidad de la Iglesia, en la fe en Cristo.

En el decreto sobre el ecumenismo se citan como cosas *comunes*: la fe en Cristo y el bautismo, y, por él, la justificación e incorporación en el cuerpo de Cristo, por la que se convierten en verdaderos cristianos y hermanos nuestros en el Señor; además, la palabra escrita de Dios, la vida de la gracia, la fe, esperanza y caridad, y otros dones internos del Espíritu Santo y elementos visibles; finalmente, acciones litúrgicas, que comunican la vida de la gracia, y dan acceso a la comunidad de la salud eterna. Así pues, todas estas iglesias y comuniones eclesíásticas tienen importancia y peso, como medios del Espíritu Santo, en la obra salvadora de Cristo (DOe 3).

Las iglesias *ortodoxas* separadas de Roma fueron de siempre llamadas iglesias en la lengua curial romana (el DOe 3 remite al IV concilio de Letrán, de 1215, al II concilio de Lyon, de 1272, y al de Florencia, de 1439). Afortunadamente, el concilio Vaticano II ha evitado tomar por *criterio para la denominación «Iglesia»* la constitución eclesíástica episcopal (o la celebración eucarística ligada a ella). Este criterio sería de hecho arbitrario y no haría justicia a los problemas de la reforma protestante. En muchas comu-

nidades eclesiales de constitución episcopal, como la iglesia anglicana o la iglesia luterana de Suecia sería difícil decir si son «iglesias» o sólo «comunidades eclesiásticas» (la validez de las ordenaciones anglicanas es punto que sigue discutido, aun después de la decisión de León XIII — que no es definitiva ni infalible —, y la invalidez de la celebración eucarística fuera de la Iglesia católica y de las iglesias ortodoxas no es tan fácil de probar teológicamente, como parecería por el derecho canónico). Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, no deben insertarse caprichosamente en la definición de Iglesia muchos elementos y condiciones, si no se quiere ser víctima de una reducción de la noción de Iglesia no fundada en la Biblia (como lo fue, por ejemplo, Belarmino, que introdujo en la definición de Iglesia la sumisión al primado del papa, y, consiguientemente no pudo reconocer como iglesia ni siquiera a las orientales). Según nuestra exposición de la estructura fundamental de la Iglesia, es teológicamente recto y, a par, ecuménicamente fecundo, partir de un marco conceptual mínimo, pero fundamental. En este caso, podría llamarse iglesia toda comunión de cristianos ordenada a base de la Sagrada Escritura, que creen en Cristo Señor, quieren celebrar la eucaristía, aspiran a vivir conforme al evangelio y quieren ser llamados iglesia (no todas las comuniones protestantes lo quieren, y, en este sentido, está bien distinguir entre «iglesias» y «comuniones eclesiásticas»). Precisamente el poner de relive estos puntos comunes, fundamentales, eclesiales es una apremiante invitación a profundizar lo común y el carácter eclesial de la comunión.

2. *Hay que buscar la común realidad eclesial requerida.* Precisamente el reconocimiento de la unidad que ya existe en Cristo, pide la búsqueda de la unidad. Pero, puesto caso que no la podemos hallar por nuestras fuerzas, la oración ha de estar no sólo al comienzo, sino en todo el camino de nuestra pesquisa, la oración a aquel que da el querer, el hacer y el acabar, oración para pedir la liberación del mal de la división, de los prejuicios y malas inteligencias, de toda desconfianza y extrañamiento... ¿Será menester exhortar hoy a las iglesias a que no oren unas contra otras (por la propia victoria), sino unas por otras (por la mutua caridad)? No oremos para que se cumpla la propia voluntad, sino la voluntad de Dios; hágase la unión de las iglesias no como nosotros nos la imaginamos, sino como Dios la quiere.

Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como alma de todo el movimiento ecuménico y con toda verdad pueden llamarse ecumenismo espiritual (DOe 8). No sólo la oración de los católicos entre sí, sino también la oración común con los otros cristianos es

además de lícita, deseable; una liturgia o culto divino común, dentro de ciertos límites, es en principio deseable (ibid.).

De la oración procede luego la verdadera acción. Es una acción que no se pierde en lo exterior y sigue tal vez pensando todavía que puede lograrse algo en favor de la unidad por medio de la violencia, no desde luego violencia ruda, pero sí por coacción legal (unidad religiosa por razón de la unidad nacional), por presión política o social. Como si el Estado, por su parcialidad, no dañara precisamente a la unidad de la Iglesia. Como si la Iglesia, al valerse de medios estatales de fuerza para lograr su unidad, no se desacreditara a sí misma y a su fe. Procedimientos de táctica práctica por motivos e intereses extraños a la Iglesia han hecho fracasar a la postre todos los empeños por la unión. Muchos ensayos de unión (como los citados concilios unionistas de Lyon y Florencia, y también diversos coloquios religiosos de lado protestante) quedaron ya a la postre estériles porque eran de inspiración política. La unión de las iglesias no puede en absoluto ser dictada desde arriba, sino que debe creer íntimamente desde abajo, desde las comunidades y de los individuos. Por eso, será importante no sólo en lo grande, sino también en lo pequeño, tolerarnos y respetarnos mutuamente — eso es ya mucho y hubo de pasar harto tiempo hasta que se lo vio como cosa de suyo evidente —; conocernos y oírnos unos a otros — y eso precisamente en lo esencial, en lo que atañe a la fe —, sentirnos unos y trabajar juntos, siempre que sea posible, atestiguar y confesar en común a Cristo ante el mundo, siempre que ello pueda justificarse. Esta acción no se dará ciertamente sin pasión, al hacer acompañará el padecer: el dolor muy concreto por la escisión de la Iglesia y el desfallecer siempre reiterado de la propia iglesia y de las otras. Precisamente esta pasión y dolor, aparentemente inútil, se tornarán — rectamente sufridos — en acción fecunda. Así, a base de lo común, que se realiza más decisivamente que todo lo que separa, se llega de todos modos a buscar y hallar lo común que puede ser realizado.

La solicitud por el restablecimiento de la unidad es *cosa de toda la Iglesia*, tanto de los fieles como de los pastores, y afecta a cada uno según su propia capacidad, ya sea en la vida cristiana diaria, ya en las investiga-

ciones teológicas e históricas. Este solo cuidado evidencia de alguna manera que *existen ya* vínculos fraternales entre todos los cristianos, y es lo que *lleva* finalmente a la plena y perfecta unidad según la benevolencia de Dios (DOe 5). Sobre la necesidad del mutuo conocimiento y del diálogo en pie de igualdad, cf. DOe 9; sobre la orientación ecuménica de la teología y la formación práctica ecuménica, DOe 10; sobre el testimonio común de Cristo ante el mundo y la cooperación práctica en la vida pública, DOe 12.

3. *Hay que realizar en la propia iglesia lo común con miras a los otros.* No se tomaría en serio la escisión si, en la búsqueda de la unidad, no se partiera de la propia iglesia, a la que fue uno incorporado por el bautismo y en que recibió la fe, y hay que partir de ella no para estancarse en lo particular, sino para discernir, en lo particular, lo común. Sería ilusorio el querer salirse de la *propia* iglesia para servir en otra a la unidad de la Iglesia. Ciertamente que las conversiones particulares a una u otra iglesia pueden ser solución a graves conflictos de conciencia; pero no traerán la *ansiada* unidad, como lo prueba la *experiencia multisecular* que tenemos a la espalda. Pero también sería ilusorio el querer dejar la propia iglesia, para realizar la unidad de la Iglesia fuera o por encima de *todas* las iglesias. Desde tal punto de vista «neutral» puede hablarse ciertamente sin compromiso, pero nada se gana con ello para la unidad de la Iglesia. Este lugar neutral se halla precisamente en tierra de nadie, donde no se encuentra por cierto la unidad de la Iglesia. O se toma en serio la tarea, y entonces hay que dejar tarde o temprano la neutralidad y ello quiere decir que, de un modo u otro, se formaría una nueva confesión o un nuevo edificio eclesial o cuasi-eclesiástico, contrapuesto a los otros. Dada, pues, la actual pluralidad de iglesias, no resta sino buscar lo común en la propia iglesia, modestamente, sin pretensiones, sobria y objetivamente, y confesar así de antemano resueltamente, aunque sin petulancia, la propia iglesia. El empeño por la unidad no exige que se tome menos en serio la propia iglesia, sino que se tome más en serio que hasta ahora, es decir, que se retorne a sus buenas raíces, se descubra de nuevo su verdadero sentido y se persigan sus mejores intenciones.

Mas precisamente si tomamos completamente en serio nuestra propia iglesia, no podremos por menos de percatarnos de que, a par de la nuestra, hay también *otras* iglesias. No debemos fascinarnos



tanto en la contemplación de la propia iglesia, que no veamos ya que hay también otras iglesias que pretenden ser la verdadera Iglesia de Cristo, y quizá en muchos puntos lo pretenden con más razón que nosotros, en cuanto, respecto de este o del otro punto, oyen mejor y practican más fielmente el evangelio. Y así no se podrá eludir el que las otras iglesias se tornen un interrogante para nuestra propia iglesia, es decir, sobre cómo nos hemos atendido a este o al otro punto, o vengan a ser también ruego o exigencia expresa o tácita de que nos emparejemos con ellas y así seamos deferentes con ellas. ¿Puede dispensarse una iglesia que quiere la unidad de la Iglesia de Cristo, de cumplir los justos deseos y postulados de las otras iglesias? Cuando en el empeño ecuménico se parte de la propia iglesia, la prueba decisiva de que se quiere la unión es ésta: la renovación y reforma de la propia iglesia por la realización de las justas demandas de las otras. Si esto se hace seriamente, por parte de todos, se llegará forzosamente a la aproximación, y, a la postre, a la unión. Esta unión es imposible hacia atrás, dicho sea con todo respeto al pasado, que no puede darse nunca simplemente por no pasado. La unión sólo es posible andando hacia adelante. En el futuro, para el que la Iglesia debe estar siempre abierta, se abren nuevas posibilidades. Si cada Iglesia — sin entusiasmos ciegos que cierran los ojos a las dificultades, pero con decidida renuncia a toda indiferencia y comodidad confesional — si cada Iglesia, decimos, realiza los justos deseos y postulados de las otras iglesias, ninguna iglesia será en lo futuro simplemente la misma que fue y que es. En un proceso de desinteresado dar y tomar, se pondrá así de manifiesto y crecerá el elemento común.

Dado que toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la *fidelidad a su propia vocación*, síguese que ésta sin duda no ha de ser la razón de que el movimiento tienda hacia la unidad. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta *perenne renovación*, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente. Por tanto, si algunas cosas, por circunstancias de lugar y tiempo, no se han conservado con la debida fidelidad, en la moral, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina — el cual debe distinguirse con sumo cuidado del propio depósito de la fe —, han de ser renovadas a su tiempo justa y adecuadamente. Esta renovación tiene, por tanto, extraordinaria *importancia ecuménica*. Los variados aspectos de la vida de la Iglesia, por medio de los cuales se está llevando a

cabo esta renovación — como son los movimientos bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado seglar, las nuevas formas de la vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social —, han de considerarse como otras tantas garantías y augurios que anticipan felizmente el progreso futuro del ecumenismo (DOe 6).

4. *La verdad no debe sacrificarse, sino ser de nuevo hallada.* A la unión de las iglesias no se puede llegar partiendo de indiferencia en la fe o debilidad en el conocimiento. No son caminos que conducen a ella ni las comparaciones diplomáticas ni las componendas dogmáticas. Hay que desconfiar de fórmulas y formas de unidad que velan la disensión en lugar de superarla. Si la unión ha de ser auténtica, las antítesis dogmáticas tienen que integrarse teológicamente. Callarlas es tan poco útil como trivializarlas. Si no se las supera de manera auténtica, se quedan dentro como foco de enfermedad que, por oculta, puede tener más peligrosos efectos. ¡Nada de unión a toda costa! Una iglesia que traiciona a la verdad, se traiciona a sí misma.

La manera y forma de formular la fe católica no debe convertirse, en modo alguno, en obstáculo para el diálogo con los hermanos. Es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo, que daña a la pureza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido (DOe 11).

Sólo cabe aspirar a una unión, si se parte de una fe no más tibia, sino más fuerte; no de un conocimiento confuso, sino más claro; no de una distinción ajena a la crítica, sino sobre todo de una distinción crítica. Pero esto quiere decir precisamente que no basta la repetición de la verdad. La verdad exige ser entendida y conquistada de forma nueva en cada tiempo nuevo. Las verdades no pueden transportarse como tejas o ladrillos tocándolos lo menos posible. Y es que la verdad no es una piedra, sino espíritu, que, si no se lo quiere perder, no hay que dejar se petrifique. Tampoco los dogmas y símbolos de la fe son fórmulas rígidas y fosilizadas, sustraídas a la historicidad de todo lo humano. También ellos proceden de una situación histórica determinada, y hay que des- prenderlos una y otra vez de su envoltura histórica, e instalarlos en una perspectiva más general (pero finita también a su vez), a fin

de entenderlos rectamente, mejor y más verdaderamente. Los dogmas y símbolos señaladamente, que son precipitados de las discusiones polémicas con la herejía, diques de contención contra determinados errores, han de ser separados de lo que en ellos hay de posición polémica claramente condicionada por una situación histórica concreta, de su concreción y limitación, que llevan el signo del tiempo, y ser interpretados más equilibrada y adecuadamente partiendo de la plenitud liberadora del mensaje del Antiguo y Nuevo Testamento, que no puede ser agotada por fórmula alguna eclesiástica. Dado caso que así debe hacerse y así se hace una y otra vez de nuevo (Calcedonia corrigió y mejoró a Éfeso; el concilio Vaticano II, al Vaticano I, de forma sumamente positiva), no hay recintos irreformables que no necesiten de renovación o reforma constante. Toda verdad necesita ser traducida. Precisamente para que las *constantes* irreformables de la verdad, dadas por la revelación de Dios mismo, que atraviesan todas las formulaciones y estilos de pensar, imaginar y hablar de los hombres y de la Iglesia; precisamente, decimos, para que esas constantes puedan ser una y otra vez de nuevo conocidas como tales, no puede haber *recintos* irreformables constituidos por fórmulas humano-eclesiásticas. Precisamente para que la verdad de la fe siga siendo asequible para los hombres, tiene que cambiar, al cambiar el tiempo, *el ropaje* temporal. Sólo una iglesia que tome completamente en serio la verdad; sólo una iglesia que sea completamente veraz, y sienta, por ende, humildemente que no ha realizado ni vivido toda la verdad y una y otra vez ha de ser nuevamente introducida por el Espíritu en toda la verdad, sólo esa iglesia hallará en verdad la unidad con las otras iglesias. Toda iglesia puede y debe sacrificar muchas cosas en aras de la unidad, aquello justamente que la aleja de toda la verdad, aquello que es para ella tentación y, en muchos casos, también caída. Pero la Iglesia no puede sacrificar la verdad, sino buscarla siempre de nuevo, para encontrarla de modo nuevo.

«Pero, al mismo tiempo, la fe católica ha de ser expuesta con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados. Aparte de esto, en el diálogo ecuménico, los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de la Iglesia, al investigar con los hermanos separados sobre los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad.

Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o "jerarquía" en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana. De esta manera se preparará el camino por el que todos, animados por esta fraterna competencia, se estimularán a un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las insondables riquezas de Cristo (cf. Eph 3,8)» (DOe 11). Según DOe 6, también el modo de exponer la doctrina está bajo el lema de la *Ecclesia semper reformanda*.

Menester serán largas investigaciones exegéticas, de historia de la Iglesia y de los dogmas, para traer a convivencia pacífica a teologías que, durante siglos, han vivido aparte, entre antítesis, hasta que descubran bajo palabras distintas la misma cosa, traduzcan los conceptos propios a los ajenos, y los ajenos a los propios, y se corrijan críticamente unos y otros por una norma superior: nada de callar los contrastes ni encalar la verdad con «caridad», pero sí escuchar al otro, aguardar prudentemente a emitir juicio, preguntar modestamente, e interpretar inteligentemente, y descubrir así la verdad por la caridad. Hay que discernir y superar los obstáculos que se oponen a un consenso ecuménico en teología: obstáculos personales (pereza espiritual, carga pasional por motivos personales, de política eclesial o teológicos, orgullo personal o eclesial, miedo inconsciente de que se conmueva la propia ortodoxia, incapacidad de salir de la jaula dorada de un sistema teológico...), pero también la identificación de la doctrina obligatoria con las sentencias de escuela que no obligan (la unión de la iglesias es necesaria en la fe, no en las opiniones de escuela)<sup>13</sup>.

5. *La norma para la unión ha de ser el evangelio de Jesucristo en su totalidad.* ¿Cuál será, pues, la directriz para lo que es y debe ser común entre las iglesias, cuál el criterio para discernir lo que es pretensión justa en las otras iglesias, cuál la piedra de toque para saber lo que es, o no, verdad; en una palabra, cuál será la norma para la unión de las iglesias? Esta norma no es la Iglesia, no son las iglesias; esto precisamente eternizaría la división. Esta norma es el evangelio de Jesucristo mismo. Luego no hay unión por *adición* ecléctica, que quite algo de cada iglesia para formar con ello un nuevo todo; la distinta idea de iglesia, de la que ha de partirse en absoluto para entender los elementos particulares, seguiría siendo en tal caso la antítesis fundamental. Pero tampoco hay unión por *sustracción* irénica, que excluya simplemente lo que separa en cada iglesia, para darse por satisfecho con el resto; este resto sería un destilado vaporoso y desubstanciado. No, las distintas

13. Para todo el párrafo 4, cf. H. KUNG, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Barcelona 1962, p. 118-128.

iglesias deben ser juzgadas por el programa que se han propuesto, al que todas apelan, y es la verdadera razón de su existencia y, por ende, la razón también de su unidad: el primigenio mensaje de Jesucristo, tal como está atestiguado, con originalidad insuperable y señera en la Escritura. En la obediencia a este mensaje único del Señor único está el fundamento de la unidad de la Iglesia y de la unión de las iglesias. Luego, si en la búsqueda de la unidad hay que partir de la propia iglesia, ello no es para absolutizar en su *statu quo* lo que en ella se ha hecho realidad, sino para medirla por el primigenio mensaje fundamental a que apela ella misma. Y si hay que realizar a par en la propia iglesia los deseos y postulados justos de las otras iglesias, ello no es tampoco porque de antemano se les atribuya una justificación, sino porque, tras examen crítico, se les puede y debe reconocer una justificación partiendo del mismo mensaje evangélico a que también apelan estas iglesias. En la *propia* iglesia y no fuera, debe el hombre oír a *Cristo*, pero oírlo realmente; y por eso, escuchará también las voces de fuera por si en ellas resuena también el mensaje de Cristo. Frente al Señor que está tras ese evangelio y es efectivamente el señor de la Iglesia, no cabe en ningún caso apelación, ni en la iglesia propia ni en las otras, a lo existente, como si lo existente estuviera justificado por el mero hecho de existir. Frente al evangelio, con todo el respeto a la auténtica tradición de la Iglesia, debe retroceder y capitular el falso tradicionalismo de las iglesias, de las viejas y de las nuevas, de las que reconocen la importancia de la tradición y de las que en principio la niegan y están de hecho prisioneras de ella (en las peculiaridades nacionales, en determinadas constelaciones históricas y sociales y en determinadas personalidades descollantes). Según nuestra propia tradición y confesión, no debemos oír a nuestra propia tradición y confesión, sino a Cristo y a su mensaje. El Señor y su mensaje mismo deben decidir sobre lo que en la tradición está justificado y lo que no lo está, lo que tiene título de validez absoluta o sólo condicional, lo que son diferencias tolerables y lo que son intolerables, dónde está en su punto la unanimidad absoluta, y dónde la generosa tolerancia. Así, el camino de la unidad no es el retorno de una iglesia a la otra, ni la salida de una a la otra, sino la conversión de todas a Cristo y la vuelta de unas a otras; no es camino de unidad la sumisión de una iglesia

a la otra, sino el retorno por ambas partes y la mutua aceptación de la comunión en recíproco dar y recibir.

Así pues, partiendo del primigenio testimonio fundamental de la Sagrada Escritura, se puede lograr, con miras a la unidad en la diversidad, no un juicio diverso, sino juicio unánime sobre las diferencias. Esto, a la verdad, sólo en el caso de que el evangelio se tome en serio en su totalidad. Ya al comienzo de nuestras disquisiciones<sup>14</sup> apuntamos que el Nuevo Testamento no presenta una unidad sistemática, sino que abarca concepciones muy distintas y, tomado literalmente, concepciones incluso francamente antitéticas por razón de las distintas posturas y situaciones teológicas fundamentales de los autores y de sus iglesias (el ejemplo más conocido: Según Pablo, la justificación por la sola fe sin las obras; según Santiago, justificación por las obras). Por tanto, se plantea la cuestión: ¿No es posible justificar desde el Nuevo Testamento, *cualquier* concepción de la Iglesia? Así lo aseguran muchos católicos y de ahí concluyen la necesidad de la tradición eclesiástica, que nos respondería con carácter obligatorio a la cuestión sobre qué concepción ha de ser preconizada. Así lo dicen también muchos protestantes, y de ahí concluyen estar justificada la variedad de confesiones, que podrían apelar, todas ellas, legítimamente al Nuevo Testamento.

Unos y otros pasan por alto lo que sigue. 1) Partiendo del Nuevo Testamento no se puede justificar en modo alguno *cualquier* concepción de la Iglesia. A pesar de las diferencias, hay en el Nuevo Testamento una unidad por lo menos en lo negativo. Una iglesia que en lugar del reino de Dios predicara un reino terreno, en lugar del *Kyrios* Jesús a otro o un segundo *Kyrios*, en lugar de la gracia de Dios la redención por el propio esfuerzo, en lugar de la libertad la esclavitud del hombre, en lugar de la verdad la mentira, en lugar de la caridad el egoísmo, tendría contra sí, unánimemente, no un escrito, sino *todos* los escritos del Nuevo Testamento. 2) El Nuevo Testamento no es una yuxtaposición temporal de escritos antitéticos, sino una sucesión histórica de escritos que, dentro de la evolución y contrastes, atestiguan unánimemente el solo y mismo acontecimiento de salud en Cristo. Dentro de todos los contrastes, hay

---

14. Cf. A 1, 3.

en el Nuevo Testamento una unidad aun en el testimonio positivo que puede y debe ser fundamento de la unidad de la Iglesia.

Una Iglesia, por ejemplo, que, apelando a la carta de Santiago, pretendiera erigir un sistema pelagiano de santidad por las obras y de pío legalismo, pasaría por alto no sólo lo que Santiago mismo dice sobre la caridad, sino también que su carta, de acuerdo con su clasificación histórica, ha de entenderse como un testimonio cristiano *derivado*. Porque: 1) La carta de Santiago, desconocida durante siglos en la Iglesia, escrita en griego cuidado y con citas bíblicas no precisamente del original hebreo, sino de la versión griega de los LXX, fue ya al principio discutida en su autenticidad (a diferencia, por ej., de 1Cor). Frente a una auténtica carta apostólica, sólo puede reclamar una autoridad derivada. 2) La carta de Santiago fue escrita por un judío helenísticamente formado, probablemente varias décadas después de la muerte de Santiago, hermano del Señor, el año 62, y refleja ya la situación de una iglesia de la segunda generación (a diferencia también de 1Cor). No pertenece, pues, ni aun cronológicamente, a los escritos primarios del Nuevo Testamento. 3) La carta de Santiago recogió, en cuantía extraordinaria, elementos de ética judía y veterotestamentaria; por esta sola carta, sólo con trabajo se reconocería lo específicamente cristiano (a diferencia, una vez más, de 1Cor).

De ahí se sigue que Iac debe tomarse desde luego en serio como testimonio dentro del canon del Nuevo Testamento (entendido desde la situación, Pablo y Santiago no son antítesis absolutas, pues ambos exigen la fe y su prueba en la práctica); pero, tanto respecto de la autenticidad como de la proximidad cronológica y objetiva al mensaje primitivo, representa un testimonio derivado y debe, por ende, entenderse por los testimonios más originarios. Así pues, una iglesia que en principio o de hecho, tomara precisamente el mensaje de Iac como verdadero fundamento de su existencia, sin atender debidamente a los restantes testimonios neotestamentarios y señaladamente a los más originarios, tendría contra sí no solo a los restantes escritos del Nuevo Testamento, sino también al mismo Santiago. Tal iglesia pondría en tela de juicio la unidad del Nuevo Testamento y, por ende, la unidad también de la Iglesia.

Pero también a la inversa, una iglesia que, con referencia a 1Cor, pretendiera erigir un asistematismo eclesiástico de libertad y capricho «carismático», pasaría por alto lo que Pablo precisamente dice en 1Cor para razonar la autoridad apostólica y el orden en la Iglesia. Pero pasaría también por alto las impresionantes exhortaciones de Iac y de otros testimonios derivados dentro del canon del Nuevo Testamento, que, como los Hechos de los apóstoles y las cartas pastorales, por razón de determinadas experiencias históricas, recalcan, con razón más fuertemente que 1Cor el orden y ministerio eclesiástico. Una iglesia, pues, que tomara, en principio o de hecho, como verdadera base de su existencia, precisamente el mensaje de 1Cor, sin atender debidamente a los restantes testimonios, aun los derivados, del Nuevo

Testamento, tendría contra sí no sólo los restantes escritos del Nuevo Testamento, sino también la 1Cor. También esta iglesia pondría en tela de juicio la unidad de la Iglesia.

Sin género de duda, precisamente los Hechos idealizan muy fuertemente la unidad de la Iglesia naciente. Por los otros escritos neotestamentarios estamos muy bien informados sobre sus múltiples tensiones y contrastes (entre Jerusalén y la diáspora, entre los judeocristianos y los cristianos de la gentilidad) sobre las formaciones de grupos dentro de la misma comunidad o iglesia (por ejemplo Corinto, Jerusalén), y hasta sobre las diferencias entre los apóstoles mismos (cf. Gal 2,11-16). La Iglesia naciente no era una Iglesia uniforme, sino una Iglesia que, con un margen extraordinariamente ancho, integraba en sí los más varios contrastes doctrinales y prácticos. Pero, a la inversa, se exageran también y se desquician estos contrastes de la naciente Iglesia, cuando por ellos se construye una muchedumbre de iglesias confesionales antitéticas. Se pasa en tal caso por alto que Jerusalén y la diáspora, judeocristianos y cristianos de la gentilidad, Pablo y Pedro, y hasta los varios bandos de Corinto mantienen la *comunión*. Es una unidad de iglesias que se sienten unidas en la confesión del mismo Jesucristo y, a par, separadas de quienes no confiesan a este Jesucristo, y celebran en común, por razón del solo y mismo bautismo, una sola eucaristía que, a lo que sabemos, no fue nunca atacada ni suprimida. Con las «columnas» de Jerusalén es decir, Santiago, Pedro y Juan, no sólo intercambió Pablo el «apretón de manos» (Gal 2,9), sino que con ellos celebró también, sin género de duda, la cena del Señor. Estas iglesias saben que son una, están informadas de la única «Iglesia de Dios», que se halla en Corinto (y por el mismo caso en los otros lugares), «los santificados en Cristo Jesús, los llamados santos, con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, en todo lugar, entre ellos y entre nosotros» (1Cor 1,2). Las iglesias del Nuevo Testamento conocen la unidad y la practican hasta en hechos como la gran colecta de las iglesias paulinas para la Iglesia madre de Jerusalén, que lleva allí personalmente Pablo como expresión de la unidad (cf. Rom 15,25-28). La caridad, postulado central de todos los escritos del Nuevo Testamento, no se quedó en palabra huera, a despecho de todas las disputas



y diferencias, sino que los unió a todos en comunión fraternal. Esta unidad de tensiones y contrastes se mantuvo aun en gran parte durante los primeros siglos. De ello dan testimonio no sólo el vivo comercio epistolar (Ignacio de Antioquía escribe a la iglesia de Siria, Asia Menor, Grecia e Italia), sino también las deliberaciones y medidas de las provincias eclesiásticas contra la herejía. Todas las escisiones de entonces resultaron transitorias. Tampoco las fronteras lingüísticas que se levantan desde el siglo III dañaron por de pronto a la Iglesia universal. Sólo a partir de los siglos V y VII se llega a cismas permanentes en forma de iglesias monofisitas (nacionales de Armenia, Egipto, Siria y Abisinia).

No cabe, pues, apelar al Nuevo Testamento para explicar la pluralidad de confesiones opuestas. A pesar de numerosos contrastes, el Nuevo Testamento atestigua una fundamental unidad de la Iglesia. Si se toma en serio el Nuevo Testamento en su totalidad y no se hace simplemente una selección; si no se armonizan y nivelan superficialmente los escritos neotestamentarios antitéticos, pero tampoco se los disocia y expurga con la misma superficialidad, sino que se los matiza en su contexto histórico y se los interpreta desde su centro o núcleo, entonces aparece la verdadera unidad de la Iglesia, partiendo precisamente del Nuevo Testamento en su totalidad, como la unidad dentro de tensa variedad y multiplicidad, que está en contraste con toda uniformidad e igualitarismo, no menos que con todo seleccionismo y divisiones.

Y así se explica que esta primera dimensión de la Iglesia está en relación interna con la segunda que se llama catolicidad. «Iglesia católica»: basta pronunciar esa palabra para saber inmediatamente que aquí se agudizará nuevamente la cuestión de la unidad.

## II. IGLESIA CATÓLICA

### 1. *Catolicidad en la identidad*

a) La palabra «católico» — el adverbio καθ' ὅλου, o el adjetivo tardío καθολικός, el grecismo *catholicus* del latín o su versión por *universalis* — quiere decir referido o relacionado con el todo, universal<sup>15</sup>. En el griego clásico se usa sobre todo para significar la frase o proposición universal (los universales por oposición a lo individual), la historia universal o del mundo y también, por ejemplo, la hidropesía que invade todo el cuerpo. En el Nuevo Testamento se emplea una sola vez (Act 4,18) el adverbio en el sentido de «en absoluto», «de todo en todo», «enteramente», pero nunca se califica a la Iglesia de «católica». El hecho no dice desde luego nada contra este empleo de la palabra, pero indudablemente la no escasa maleza de interpretaciones que se han formado en torno a este

---

15. Junto a la bibl. general aducida sobre todo para A 11, 2 y D 1, 1, cf. K. ADAM, *La esencia del catolicismo* (ELE, Barcelona 1950); H. DE LUBAC, *Catolicismo* (Estela, Barcelona 1963); Y. CONGAR, art. *Catholicité*, en *Cath.* 11, 722-725; A. GARCADIEGO, *Katholiké Ekklesia* (México 1953); H. ASMUSSEN-W. STÄHLIN, *Die Katholizität der Kirche* (Stuttgart 1957); M. LACKMANN, *Credo Ecclesiam catholicam* (Graz 1960); TH. SARTORY, *Mut zur Katholizität* (Salzburgo 1962); W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der ev.-luth. u. röm.-kath. Theologie der Gegenwart* I-II (Essen 1964); ésta con extensa bibl. Importante es también la lección inaugural de M. SECKLER en Tubinga, *Katholisch als Konfessionsbezeichnung*, en *ThQ* 145 (1965) 401-431. Entre los manuales dogmáticos son importantes K. BARTH, IV/1, 783-795; M. SCHMAUS, III/1, 603-623 (trad. cast.: IV).

atributo de la Iglesia no deja de estar relacionado con la circunstancia de que el Nuevo Testamento calle sobre esta noción.

Si no queremos perdernos en el matorral de especulaciones, que no parecen tener límites, en relación con el «todo» y lo «universal», sino que queremos pensar también aquí históricamente, hemos de partir del uso originario de la palabra. La idea se aplica por vez primera a la Iglesia, en época aún del Nuevo Testamento, por Ignacio de Antioquía († hacia 110): «Dondequiera apareciere el obispo, allí está la muchedumbre, al modo que dondequiera esté Jesucristo, allí está la Iglesia universal» (*Smyrn.* VIII, 2; versión de Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, BAC, p. 493). *Katholike ekklesia* quiere decir aquí, sin duda sin tono polémico, la Iglesia entera, la Iglesia universal, por oposición a las iglesias locales episcopales. Así se confirma por el otro testimonio, segundo en la antigüedad, de medio siglo después, cuando, poco después de la muerte de su obispo Policarpo (156), «la Iglesia de Dios que habita como forastera en Esmirna», escribe una carta «a la Iglesia de Dios que vive forastera en Filomelio y a todas las comunidades peregrinas en todo lugar de la santa y universal Iglesia», acerca del martirio de su obispo (*Martyr. Polyc.* tit.). «Iglesia católica» significa aquí, también sin tono polémico, la realidad, sentida con creciente claridad, de la Iglesia universal, por la que las iglesias particulares estaban unidas entre sí; y, en este sentido, es una vez más la Iglesia entera y universal, que las abarca a todas. Todavía habría que mentar un fragmento antimontanista que nos ha transmitido Eusebio<sup>16</sup>, probablemente de este tiempo, según el cual Montano enseñaba «a blasfemar de la Iglesia católica, esparcida bajo el cielo»; de todas formas, en los textos del siglo II hay tan poco rastro de «catolicidad» en el sentido de «plenitud», «perfección», *pleroma*, como en los del siglo III (Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alejandría). Los intentos, muy artificiosos, de sacar esa significación a los textos convencen tanto menos cuanto que, en la greidad profana, tampoco tiene «católico» ese sentido. Históricamente no hay camino que lleve directamente del uso de la palabra *pleroma* en Eph 1,23 a la *Ecclesia catholica*. La palabra «católico» no descendió con el tiempo de la altura de las especulaciones teológicas al

16. EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,16,9; GCS 9/1, 464.

plano de la Iglesia empírica, empobreciéndose así de contenido, sino que se aplicó desde el principio a la rica realidad experimentada de la Iglesia universal.

Sin embargo, a partir señaladamente del siglo III, la lucha con las varias corrientes y grupos heréticos operó un desplazamiento de acento, sin duda inevitable, de matiz *polémico*: «católicos» son ahora la Iglesia y el cristiano que se mantienen unidos con la Iglesia universal y no se han separado de ella como los herejes. El sentido literal de católico evoluciona ahora en la dirección de «ortodoxo»: de la realidad de la catolicidad se saca título de catolicidad. La verdadera Iglesia es sólo la Iglesia «católica», la Iglesia universal y ortodoxa. Las otras iglesias son iglesias «heréticas» o «cismáticas». El giro constantiniano o, por mejor decir, teodosiano levantó a la *Ecclesia catholica* a la única Iglesia oficialmente reconocida (edicto de religión del año 380). Todo romano tenía que ser ahora cristiano, y católico cristiano. Con ello, paganismo y herejía venían a ser crimen de Estado, y «catolicidad», ortodoxia protegida por la ley del imperio. Esta ordenación legal fue recogida tanto en el *Codex Iuris Romani* de Justiniano, como en el derecho del Sacro Imperio Romano de la nación alemana; recordemos lo dicho sobre los herejes. Junto a eso continuó desarrollándose, sobre todo por obra de Agustín, la interpretación teológica de la catolicidad de la Iglesia. La mayor propagación y el crecimiento numérico hicieron entender la *Ecclesia catholica* no sólo como la Iglesia universal (sentido originario eclesiológico) y, a par, ortodoxa (sentido polémico derivado), sino también como la Iglesia extendida por toda la tierra (catolicidad geográfica) y como la más grande numéricamente (catolicidad numérica). Vicente de Lérins definió más exactamente la catolicidad en el sentido de ortodoxia como «lo que se ha creído dondequiera, siempre y por todos»<sup>17</sup>. Así se realza de forma nueva la continuidad histórica de la tradición (catolicidad temporal). La teología medieval no pasó esencialmente más allá de esta interpretación patrística. Ni siquiera el cisma de oriente hizo, como parecía tener que hacer, serio problema de la cuestión de la catolicidad.

La reforma protestante, empero, puso en tela de juicio no sólo

---

17. VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* 1, 2; PL 50, 640.

la unidad, sino también de rechazo, en lo más profundo, la catolicidad. Se podía entender la «Iglesia católica» en el sentido originario de Iglesia universal, o en el derivado y polémico de Iglesia ortodoxa, o en el lato de propagada por toda la tierra, que abarca distintos pueblos, lenguas y culturas, o como la Iglesia más numerosa y que perdura en los tiempos; se podía, pues, hablar de la catolicidad en el primitivo sentido irénico-eclesiológico, o en el polémico y doctrinal, en el geográfico, numérico, cultural y temporal; lo cierto era que nadie podía cerrar los ojos ante el hecho de que la «Iglesia católica» no era la misma que antes de la escisión y que, además de su unidad, parecía quebrantada su catolicidad, intérpretese teológicamente el hecho como se quiera. Pues es claro que unidad y catolicidad son nociones correlativas; si una dimensión se destruye, se destruye inmediatamente la otra. Los reformadores se percataron sin duda de la amenaza que sufría la catolicidad. Lutero en particular se opuso con la mayor violencia a que su nombre se convirtiera en atributo de la Iglesia, cosa que no pudo impedir. Desde el principio, por motivos teológicos y jurídicos (reconocimiento de la Iglesia por el derecho imperial), los reformadores tuvieron empeño en pertenecer «a la Iglesia católica», entendiéndola sobre todo en sentido doctrinal. Católico es — como se pudo formular más tarde — lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos *de acuerdo con la Escritura*. Así, catolicidad se entiende cada vez más claramente como ortodoxia en la continuidad de la fe evangélica, que puede encontrarse también, en puntos particulares, fuera de la Iglesia reformada, pero que en las iglesias reformadas (protestantes) ha adquirido nueva forma eclesial.

Los polemistas católicos no se dieron con eso por satisfechos. En el sentido de la noción que se había hecho tradicional, exigían no sólo catolicidad en la doctrina, sino también en el espacio, en el número y en el tiempo. ¿Y no se realiza esta catolicidad sólo en la Iglesia católica? Sin embargo, esto no se podía probar tan fácilmente como a primera vista pudiera parecer. Aunque inicialmente se planteó aún la problemática en un marco más amplio, no obstante, al entender la catolicidad — por motivos apologeticos — como ortodoxia fue ocupando cada vez más el primer plano la catolicidad en sentido espacial, es decir, entendida como extensión

geográfica, con lo que no hubo otro remedio que echar mano de todas las distinciones imaginables: *¡catholicitas absoluta — relativa, materialis — formalis, physica — moralis, iuris — facti, progressiva — instantanea, simultanea — successiva...!* ¡Complicadilla cosa se había hecho ser «católico»! Tampoco los teólogos protestantes tenían tarea fácil y las más varias teorías tenían que trabajar lo suyo para demostrar lo que no era tan patente, a saber, que también ellos eran y de modo especial «católicos». Ya hemos visto al hablar de la unidad de la Iglesia los principales subterfugios para escapar a las dificultades: la fuga a una Iglesia invisible (católica), la teoría de las modalidades y de las ramas, el consuelo escatológico. La disputa sobre la catolicidad quedó en gran parte sin resolver. ¿Qué Iglesia tiene propiamente derecho a llamarse católica?

b) A la luz de los resultados a que llegamos en nuestras anteriores disquisiciones bíblicas, vamos a ensayar un esclarecimiento sistemático de los resultados históricos. El uso de «católico» en el sentido histórico originario, está sólidamente fundado en el Nuevo Testamento. *Ekklesia* hemos visto que siempre es esencialmente la comunidad local, la Iglesia local. Ahora bien, estas iglesias locales sólo son iglesias locales en cuanto son manifestación, realización y representación de la Iglesia *entera* única, universal y total. Aunque la iglesia local particular es *enteramente* iglesia, no es, sin embargo, la Iglesia *entera*. La Iglesia entera son sólo *todas* las iglesias locales, y no por adición y asociación exterior, sino porque están interiormente unidas en el mismo Dios, en el mismo Señor y en el mismo Espíritu por el mismo evangelio, el mismo bautismo y eucaristía y la misma fe. La Iglesia universal es la Iglesia manifestada, presente y realizada en las iglesias locales. En cuanto la Iglesia, en este sentido de *Iglesia universal*, es la Iglesia entera o *total*, puede ser llamada, según el lenguaje primigenio, la Iglesia *católica*, la Iglesia entera, total y universal. La catolicidad consiste esencialmente en la *totalidad*.

Sin embargo, en cuanto toda iglesia particular representa (hace presente) a esta Iglesia total, puede también ser llamada *católica*. Una iglesia se hace acatólica (no-católica), no por ser una iglesia limitada a un lugar, sino en cuanto que, limitada al lugar, se separa de las otras iglesias y, por ende, de la Iglesia entera y total, se fija

y concentra en su propia fe y vida, y pretende así bastarse a sí misma. Así pues, la iglesia particular (como iglesia local, regional y nominal) no es simplemente acatólica, puesto que, si no es la Iglesia entera, es, sin embargo, enteramente Iglesia. Acatólica es sólo la iglesia particularista, la iglesia que se desgarrar de la fe y vida de la Iglesia total («cismática»), o se separa doctrinalmente («herética»), y acaso también apostata de ella («apóstata»). ¿Qué se sigue de esta idea fundamental de «Iglesia católica», como Iglesia entera, total y universal? Deslindémoslo primero negativamente.

1) Una iglesia no es simplemente católica por *extensión espacial*. La catolicidad no es primariamente una noción geográfica. ¿De qué le vale a una iglesia ser la más difundida en el mundo, si en esta difusión se ha tornado infiel a su esencia? ¿De qué le vale una impresionante internacionalidad, que se logró por medios puramente profanos de política eclesiástica, y acaso incluso con los métodos de un imperialismo espiritual? ¿Manifiesta aún semejante iglesia mundial a la Iglesia católica una y entera? 2) Una iglesia no es simplemente católica por la *cantidad numérica*. La catolicidad no es primariamente una noción de estadística. ¿De qué le vale a una iglesia ser la más numerosa, si por el número precisamente se ha hecho infiel a su naturaleza? ¿De qué le sirve contar con el mayor número de miembros, que se ha comprado a precios rebajados y a costa de un cristianismo tradicional y convencional? ¿Realiza de verdad tal iglesia de masas a la Iglesia católica una y entera? 3) Una iglesia no es simplemente católica por *variedad cultural y social*. La catolicidad no es primariamente un concepto sociológico. ¿De qué le aprovecha a una iglesia ser la más varia y multiforme, si precisamente en esa variedad de culturas y lenguas, de razas y clases, se ha hecho infiel a su ser; si, en lugar de vivir con ellas y en ellas, se ha hecho dependiente de ellas, se ha dejado dictar la ley por ellas y ha venido a ser así instrumento de poder de una cultura, raza o clase determinada? ¿De qué le aprovecha si, precisamente al entrar en estas variadísimas comuniones, ha degenerado en una estructura sincretista, llena de paganismo? ¿Representa realmente esa iglesia mixta a la Iglesia católica, una y entera? 4) Una iglesia no es simplemente católica por *continuidad temporal*. La catolicidad no es primariamente una noción histórica. ¿De qué le vale a una iglesia ser la más antigua, apelar a ciertos «padres»

(del siglo XVI, del XIII, del V o del II), si en su larga historia ha sido infiel a su ser, si ya sólo representa un monumento venerable de muy venerable tradición? ¿Qué le aprovecha todo romanticismo, restauración y arqueología eclesiástica, si en su evolución a lo largo de los siglos se ha desprendido de sus orígenes? ¿Realiza entonces pareja iglesia tradicional a la Iglesia católica una y entera?

La iglesia más internacional, la más grande, la más varia, la más antigua, puede también enajenarse; en tal caso ya no es la misma, se ha alejado de su primigenia esencia, se ha desviado del camino que le es más propio. Ciertamente que la Iglesia tiene que moverse, tiene que cambiar continuamente y, como Iglesia histórica, no puede menos de hacerlo. Pero en ningún caso debe hacerse otra, extraña a sí misma. La Iglesia sólo es católica por razón de una universal *identidad*, por el hecho de que, dentro del necesario cambio constante de los tiempos y de las formas, dentro de toda la imperfección y deficiencia, en toda forma y en todo tiempo es la misma, debe y quiere ser la misma, de suerte que «siempre, en todas partes y por todos» se mantiene, confirma y actúa de manera fidedigna el mismo ser de la Iglesia. Sólo a condición de esta identidad se muestra la Iglesia como Iglesia *entera* sin rotura, como *universal* sin falsificación, como *total* sin división; como la Iglesia verdaderamente *católica*. Una iglesia se hace acatólica desde el momento en que, en cualquier lugar, de cualquier forma, en cualquier tiempo, abandona esta identidad y se pierde dentro de una nación, cultura, raza, clase, forma social, ideología o época; desde el momento que — heréticamente — busca otra esencia extraña a sí misma, y hasta — apóstatamente — niega llanamente su propia y primigenia esencia. De este modo, la catolicidad une a las iglesias locales entre sí dentro de la Iglesia una, y, a par, las separa de todo linaje de Iglesia falseada. La *identidad* es la *base* de la catolicidad.

Y, sin embargo, se entendería falsamente la identidad, si se entendiera como una fijación en sí misma, como un narcisismo eclesiástico. Precisamente la Iglesia idéntica con su esencia no ha permanecido invariada dentro de todos los cambios de tiempos y formas a fin de existir sólo para sí misma. La Iglesia no existe nunca simplemente para sí misma; desde sus orígenes vive para los otros, para la humanidad, para el mundo. Recordemos aquí



que ya el mensaje de Jesús mismo era, en su fondo, universal (presupuesto para la salud eterna no son la descendencia de Abraham, ni la confirmación por Moisés, sino la fe, la *metanoía*, el cumplimiento, por amor, de la voluntad de Dios) y, fundándose en ese mensaje, la naciente Iglesia proclamó el universalismo, para hacerse judía con los judíos, griega con los griegos y todo con todos (cf. 1Cor 9,19-23): «Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,26-28). Así, la Iglesia se reconocía como esencialmente misionera, como llamada al mundo, para servirle con su predicación: «Marchad a todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16,15), «a todos los pueblos» (Mt 28,19), «seréis testigos míos... hasta el confín de la tierra» (Act 1,8), «hasta el fin del mundo» (Mt 28,20)<sup>18</sup>.

Así, por su origen y naturaleza, la Iglesia es *universal*; piensa y obra con vistas al mundo, a toda la tierra habitada, a la ecumene. De ahí que la universalidad pueda expresarse con la palabra «ecuménico», lo que se refiere a todo el orbe, a la tierra habitada. Ecuménico y católico, por su sentido literal originario y por el uso cristiano, están estrechamente emparentados<sup>19</sup>. Uno de los más antiguos testigos de la expresión «iglesia católica» trae ambas palabras en contexto directo: Policarpo se acordó en su oración «de toda la universal Iglesia esparcida por la redondez de la tierra» (κατὰ τὴν οἰκουμένην; *Martyr. Polyc.* 8,1). La *universalidad* es la *consecuencia* de la catolicidad.

Partiendo de esta significación fundamental: «lo que se refiere a la tierra habitada» (lo que los latinos traducían por *orbis terrarum*), la palabra «ecuménico» pasó en el curso del tiempo por múltiples cambios semánticos. W.A. Visser 't Hooft enumera los siguientes: 1) perteneciente al imperio romano o que lo representa; 2) perteneciente a la Iglesia en general o que la representa («concilio ecuménico»); 3) lo que posee validez eclesialística universal («símbolo ecuménico de la fe»); 4) referente a la misión universal evangelizadora de la Iglesia («conferencia misional ecuménica»); 5) lo que se refiere a las relaciones entre las iglesias o cristianos de distintas confesiones («movimiento ecuménico»); 6) la pertenencia (o saber que se

18. Cf. part. B I, 2; II, 3; C I, 1.

19. Cf. bibl. especial en *Strukturen* 51 (importantes W.A. Visser't Hooft y J.L. Witte).

pertenece) a la comunión mundial cristiana de las iglesias y la voluntad de trabajar por la unidad de la Iglesia de Cristo («Consejo Ecuménico de las Iglesias») <sup>20</sup>.

En conclusión, la catolicidad de la Iglesia consiste en una totalidad que tiene por fundamento la identidad, y por consecuencia la universalidad. Y por ahí se ve claro que unidad y catolicidad se corresponden: Como una, la Iglesia tiene que ser universal, y como universal, tiene que ser una. Unidad y catolicidad son dos dimensiones de la misma Iglesia que se interfieren.

*Todos los hombres* son llamados a formar parte del pueblo de Dios. Por lo cual este pueblo, siendo *uno* y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos, para cumplir los designios de la voluntad de Dios, que creó en el principio una sola naturaleza humana, y determinó congregar en uno a todos sus hijos, que estaban dispersos (cf. Ioh 11,52). Para ello envió Dios a su Hijo, a quien constituyó heredero universal (cf. Hebr 1,2), para que fuera maestro, rey y sacerdote nuestro, cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios. Para ello, por fin, envió al Espíritu de su Hijo, señor y vivificador, que es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes principio de asociación y de unidad en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones (cf. Act 2,42) (CE 13).

Extensión espacial, cantidad numérica, variedad social y cultural, continuidad temporal no constituyen tampoco *per se* a la Iglesia católica. Pero también sería falsa la conclusión contraria, a saber, que la limitación espacial, la pequeñez numérica, la fijación cultural y social y la cortedad temporal pudieran constituir una Iglesia católica. ¡Como si, en lugar de una iglesia mundial, pudiera ser la Iglesia católica una iglesia nacional y hasta una iglesia estatal limitada a un pueblo! ¡O, en lugar de una iglesia de masas la iglesia de rincón o *ecclesiola* limitada a su más estrecho contorno, o la secta minúscula, cuyo orgullo está a menudo en proporción inversa con su grandeza! ¡O, finalmente, en lugar de una iglesia tradicional, la que, nacida ayer o anteayer, está aún fresca de juventud y — provisionalmente — sin lastre de tradición, o simplemente la iglesia novísima y más progresiva, que hace de la modernidad y del tiempo su criterio supremo! No, la limitación, sea es-

20. W.A. VISSER'T HOOFT, art. *Ökumenisch*, en RGG IV, 1569s.

pacial, numérica, cultural, social o temporal, no es signo de catolicidad y puede antes bien ser signo contra la catolicidad. Y el excluir en principio a un solo pueblo, a una cultura, a una raza, clase o tiempo es ciertamente signo contra la catolicidad. Si la Iglesia, por su origen, por el mensaje que trae y predica es universal, por este mero hecho está llamada si no a negar y desconocer todas las fronteras de pueblos y culturas, de razas y clases, de tiempos y espíritu del tiempo, sí ciertamente a sobrepasarlas, a mostrar de hecho que estas fronteras y diferencias no son a la postre relevantes en el sentido de Gal 3,28. De este modo, desde sus comienzos, se mostró católica la Iglesia. A condición, pues, de que una iglesia no se haya enajenado a su propia esencia, de que no haya negado su esencia — y sólo entonces —, son signos o indicios de catolicidad la extensión mundial, el gran número, la pluralidad socio-cultural y la antigüedad — y lo son no por sí mismos, sino por la naturaleza universal de la Iglesia en su totalidad.

Así pues, de todas las gentes de la tierra se compone el pueblo de Dios, porque de *todas* recibe sus ciudadanos, que lo son de un reino, por cierto no terreno, sino celestial. Pues todos los fieles esparcidos por la faz de la tierra se unen en el Espíritu Santo con los demás, y así «el que habita en Roma sabe que los indios son también sus miembros» (Crisóstomo). Pero como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Joh 18,36), la Iglesia, o pueblo de Dios, al traer este reino, no arrebata a ningún pueblo bien temporal alguno, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tiene de bueno, las favorece y asume; y al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva. Pues sabe muy bien que deben asociarse a aquel rey, a quien fueron dadas en heredad todas las naciones (cf. Ps 71[72],10; Is 60,4-7; Apoc 21,24), y a cuya ciudad llevan dones y presentes. Este carácter de universalidad, que distingue al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su Espíritu. En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que está integrado por diversos elementos (CE 13; cf. DOe 14; 16).

c) Sin embargo, ¿no apunta claramente todo esto a aquella Iglesia que comúnmente se llama «católica»? ¿Con razón o sin

ella? ¿No es ésta la Iglesia que más se acerca al programa de la universalidad? ¿No es ella la más extendida geográficamente, numéricamente la más fuerte, la más varia cultural y socialmente, la más antigua en el tiempo? Y, sin embargo, las otras iglesias le discuten a la que se llama católica el supuesto de su catolicidad, de su identidad, es decir, que haya permanecido fiel a su esencia primigenia, que haya conservado el primitivo mensaje. Pero, podemos preguntar a nuestra vez: ¿Es hoy posible tal juicio global? ¿Cabe negar a la Iglesia que se llama católica todo lo hasta aquí dicho sobre la esencia de la Iglesia, y negárselo *más* que a las otras iglesias? No podemos hacernos tan fácil el juicio ni por un lado ni por otro. Así lo hemos expuesto ya al hablar de la unidad de la Iglesia. Sin embargo, quedémonos en la cuestión de la catolicidad en que se agudiza la problemática de la unidad.

No podemos simplemente pasar por alto un extraño fenómeno, que pide explicación, es decir, que *una* Iglesia ha mantenido con absoluta constancia desde Ignacio de Antioquía hasta el día de hoy este viejísimo atributo, que representa cual ningún otro la antigua caracterización fundamental de la Iglesia («cristiano es mi nombre, católico mi sobrenombre») <sup>21</sup>. Ciertamente que también otras iglesias quieren no sólo ser católicas, sino acaso también ser llamadas católicas; pero siempre tienen que añadir un calificativo más preciso («viejo-católico», «cristiano-católico», *anglo-catholic*), para no ser confundidas con la sola Iglesia que es «la católica».

La observación de Agustín ha conservado una actualidad singular: «Hemos de mantener la religión cristiana y la comunión con aquella Iglesia que es católica y católica es llamada, no sólo por sus fieles, sino también por todos sus enemigos. Pues quieran o no, los mismos herejes y cismáticos, cuando hablan no con los suyos, sino con los extraños, sólo llaman católica a la que es católica. Porque no puede entenderse, si no la distinguen con el nombre con que es llamada por todo el orbe» (CC xxxii, p. 196) <sup>22</sup>.

Ciertamente que se ha querido llamar simplemente a la «Iglesia católica», la «Iglesia romana», como si «la romana» fuera simplemente «la católica». Se ha querido distinguir a la «Iglesia católica» con un calificativo adicional (la «romano-católica») como una igle-

21. PACIANO, *Ep. ad Sympron.* 1, 4; PL 13, 1055.

22. AGUSTÍN, *De vera religione* 7, 12; PL 34, 128.

sia confesional más, y, de lado católico, hubo en los tiempos de la contrarreforma gentes tan ingenuas que aceptaron esa expresión que, por restricción local, por especificación y confesionalización, pone directamente en tela de juicio la catolicidad. Se ha querido también — ya en la época de la reforma — negarle en absoluto el nombre de «católica»; pero nada de esto ha impedido que con el nombre simple y raso de «Iglesia católica», se entienda ahora y siempre a la sola «Iglesia católica».

Ella posee finalmente el nombre de «católica», que, no sin razón, sólo ha recibido esta Iglesia entre tantas herejías, de suerte que, aunque todos los herejes quieren llamarse católicos, no hay hereje a quien un extraño le pregunte dónde se reúne «la católica», se haya atrevido jamás a señalar su propia basilica o su propia casa<sup>23</sup>.

El nombre de «católico» se enlaza tan fuertemente a la Iglesia católica que muchas iglesias protestantes han renunciado, molestas, temerosas, resignadas o irreflexivas, a este atributo. En el símbolo tradicional de la fe se ha sustituido en muchos casos, para evitar confusiones, el título de Iglesia «católica» por el de «universal». Se sigue sintiendo como injuria molesta ser notado de tendencias «católicas» o siquiera «catolizantes». Por esto, entre otras razones, se ha preferido en el «movimiento ecuménico» y en el «Consejo Ecuménico de las Iglesias», ese calificativo más estrecho, de carácter geográfico, al concepto más amplio y lleno de «católico».

¿Cómo explicarse esta singular exclusividad con que el atributo de «católica» va inherente precisamente a esta sola «católica»? ¿No apunta esto a que a esta Iglesia le conviene lo que no le conviene a cualquier iglesia? Con lo cual no nos referimos sólo a mayor extensión, a mayor número, a más variedad y más alta antigüedad. Tampoco nos referimos por otra parte — queda en pie lo dicho sobre la Iglesia una y las muchas iglesias — a una exclusiva unicidad de la Iglesia católica, que convertiría a las restantes iglesias en comuniones no cristianas. No, ni ahora ni antes hay que proceder ni de un modo ni de otro en apologética. Lo que nos cumple es analizar y entender mejor la realidad histórica. Y aquí nos sale al paso una cosa: Si se pregunta no por la «Iglesia católica», sino,

23. AGUSTÍN, *Contra ep. Manichaei* 4, 5; PL 42, 175.

al revés, por las otras iglesias; si se pregunta a las grandes iglesias de la cristiandad — las iglesias ortodoxas de oriente, las iglesias luteranas, las iglesias calvinistas (o reformadas), las iglesias anglicanas, con las que mantiene comunión la iglesia viejocatólica (e indirectamente todas las iglesias que de ellas proceden) —; si se le pregunta de dónde viene su nombre, origen y esencia, todas referirán sin duda — y a la verdad no sin razón — su propio ser, su predicación, su bautismo, su cena del Señor y su ministerio a Jesucristo y su evangelio; en este sentido no quieren seguramente ser «nuevas» iglesias, fundadas por las fechas de 1054, 1517, 1531, o cuando fuera. Y, sin embargo, cada una de estas iglesias, si quiere explicar su peculiar eclesialidad, tendrá que derivarse directa o indirectamente, con más o menos rigor y polémica, de la sola Iglesia que se llama católica. Cada una de estas iglesias, en la medida en que es iglesia, está decididamente codeterminada por su relación con esta Iglesia una. Para explicar cómo ha llegado a su peculiar existencia eclesiástica, toda iglesia «no-católica» tiene que referirse, directa o indirectamente, a la Iglesia que se llama «católica». Pueden entender como les plazca su nexa con la Iglesia de los apóstoles (muchas iglesias sobre todo de oriente se hacen remontar directamente a un apóstol), ninguna puede desconocer el hecho de que, directa o indirectamente, estuvieron un día ligadas a esta Iglesia que se llama católica, en comunión eclesiástica con ella; que no había entonces rotura ni excomunión más o menos recíproca, y que sólo a partir de un momento histórico, más o menos determinable, se separaron de esta Iglesia, o esta Iglesia de ellas; desde ese momento, creyeron ser hijas mayores independientes, con motivos bastantes, a su parecer, para no soportar más la convivencia con su madre.

Si, para entender la relación entre la Iglesia católica y las restantes iglesias, hablamos aquí, en sentido histórico y no dogmático, de *Iglesia madre e iglesias hijas*, con ello no defendemos «maternalismo» alguno. Con ello no debe pues establecerse ningún título jurisdiccional de la Iglesia madre sobre las iglesias hijas; con postulados jurídicos no es posible arreglar tales conflictos de la historia de la Iglesia. Y, por el mismo caso, no puede tampoco presentarse título o pretensión particular de verdad en favor de la Iglesia madre (o de las iglesias hijas). Precisamente sobre la verdad no

estamos de acuerdo, y nada adelantamos con que de un lado, sin poder convencer al otro, se pretenda poseer la plenitud de la verdad o, por lo menos, más verdad. Si se quiere llegar a un acuerdo en la determinación de las relaciones entre la Iglesia católica y las restantes iglesias, no habrá desde luego que olvidar la cuestión de la verdad, pero sí que habrá que darla, por de pronto, de mano. Además, en la determinación de estas relaciones no se intentará siquiera decidir quién tiene razón o más razón, quién está en la verdad o más en la verdad. La relación entre la Iglesia católica y las restantes iglesias no se define aquí dogmáticamente como relación de verdad, sino, históricamente, como *relación de origen*, que no debe ser valorada, sino, por de pronto, sólo entendida. Y aquí presta buenos servicios la distinción entre Iglesia madre e iglesias hijas. Con ella se comprende ya por lo menos que no se piensa históricamente si se piensa que estas hijas, hechas independientes, pudieran jamás volver al seno de su madre. Ello contravendría a todas las leyes de la vida que no conocen parejo retorno. Ni a la Iglesia madre ni a las hijas se les hace justicia, si se ordenara sin más a las distintas iglesias, unas detrás de otras por regiones, alfabeto o de otra forma cualquiera. Ni a la madre ni a las hijas, o las hijas mayores, se hace justicia si se las ordena en simple sucesión espacial independientemente de su dependencia genética. Precisamente desde la perspectiva de esta dependencia se ha lastrado gravemente, durante siglos, la relación entre la Iglesia madre y las iglesias hijas; precisamente porque un día formaron una comunión y hasta una unidad, se sintió tan grave y profundamente la rotura. Aquí no riñeron dos extraños, sino que se arrancó carne de la carne y se opuso carne a carne — una herida que el tiempo no quiere curar.

Iglesias hijas e Iglesia madre: ¿Se explica así que nada teman tanto estas hijas como volver otra vez bajo las alas de la madre, caer otra vez bajo el dominio, riguroso formalmente hablando, pero en realidad muy poco riguroso, de esta madre, y que ésta les acoja apenas se muestren algo más accesible? En este punto, a despecho de todas sus otras múltiples diferencias y contrastes, están todas de acuerdo. Esta madre, no obstante su indiscutible grandeza y experiencia histórica, se ha hecho para ellas no sólo vieja y petrificada, retrógrada y estrecha de entendederas, sino también demasiado confusa y disipada. Su mirada parece haberse enturbiado

precisamente para lo esencial y decisivo. Su fe se ha tornado demasiado supersticiosa, su caridad demasiado legal (o leguleya), su esperanza demasiado terrena. Para estas hijas no es ya la misma que fuera antes, no es la que fuera originariamente. Sólo una cosa no han podido negar nunca estas iglesias con todas sus diferencias, lamentaciones y quejas: que esta Iglesia no es su madre.

Iglesia madre e iglesias hijas: «¿Se explica así que esta madre se muestre tan extrañamente celosa de sus hijas, que después de tanto tiempo de separación pretenda aún tener «derechos» sobre ellas, que no las quiera dejar aún marchar y no pueda siquiera comprender por qué no quieran ellas saber nada de su antigua fe ni comunión con su madre, por qué llegan a renegar de ella y por qué, a pesar de todos los mandatos y, finalmente, a pesar de todos los ruegos e invitaciones, no quieren volver a ella? Para ella estas hijas son ingratas, desobedientes y necias. Así se explica que hayan tenido que pagar a buen precio la libertad que se escogieron, pues se han hecho en parte inconstantes, superficiales y desustanciadas. Desprendidas de la madre, han reñido unas con otras, a menudo no menos violentamente que con la madre. Han tenido que pasar con sus propios hijos por las mismas amargas experiencias que su madre pasara con ellas. Así toda la familia se ha ido dividiendo y dispersando más y más. Pero, con toda su amargura, con todas sus quejas y duros juicios, una cosa no podrá negar esta madre, y es que ha seguido siendo madre de estas hijas tan distintas entre sí y que frecuentemente tan poco se le parecen a ella.

¿Qué se sigue de todo esto? ¿Hay que esperar que las hijas vuelvan simplemente a su madre, como si no hubiera pasado nada, como si entretanto no hubiera corrido el tiempo, como si la riña no hubiera sido sobre nada esencial? Y si no, ¿hay que esperar de esta madre que vaya simplemente a sus hijas, abandone todo lo que ella encarna, lo que ella ha guardado y las otras en muchos casos han perdido? La que en todo el descarrío y confusión de la historia de la Iglesia y de las Iglesias ha significado hasta el presente un punto fijo de orientación, un factor estable y estabilizante, ¿ha de traicionarse ahora a sí misma, convertirse en una de tantas y fomentar así la desorientación y dispersión? Si esto tampoco, ¿qué entonces?

Tres importantes conclusiones se dibujan por encima de lo que



había que decir sobre la unidad y la unión de las iglesias: 1) La unión de las iglesias y el restablecimiento de la plena catolicidad de la Iglesia deben tener presente la génesis y dependencia históricas de las iglesias particulares. 2) Las iglesias que no son «la católica» no podrán hallar ni la necesaria unidad ni la necesaria catolicidad de la Iglesia, si no aclaran la relación con «la católica», de la que proceden directa o indirectamente, y no se reconcilian con ella. Todos los esfuerzos ecuménicos, de todo punto laudables, y todas las negociaciones para la unión de aquellas iglesias entre sí, quedan sin base en un punto decisivo, mientras olviden su relación fundamental con «la Iglesia católica», pero cobran profundidad e impulso muy distinto si tienen positivamente en cuenta esta relación. 3) La Iglesia que se llama «católica» no realizará ni la necesaria unidad ni la necesaria catolicidad de la Iglesia, si no aclara la relación con las iglesias que, directa o indirectamente, han salido de ella, y no se reconcilia, por su parte, con ellas. Todos los esfuerzos de renovación, todas las reformas dentro de la Iglesia, por muy de loar que sean, se quedan en torso, mientras prescindan de las relaciones con las otras iglesias —relaciones que existen, quíerase o no se quiera—; pero cobrarán amplitud y profundidad totalmente distintas, si la Iglesia valora positivamente y hace fecundas esas relaciones.

Por esto se comprende que, partiendo de su particular contexto histórico, cada iglesia y precisamente también «la católica», procederá inicialmente de modo distinto según los casos en sus esfuerzos para conseguir la necesaria unidad y catolicidad de la Iglesia. Pero *todas* a su modo habrán de tener en cuenta en este camino, lo que en el anterior capítulo se ha expuesto: sobre las muchas iglesias y la única Iglesia, sobre las diferencias inclusivas y exclusivas, sobre los subterfugios que evitar y la común confesión de la culpa común, sobre el reconocimiento de la unidad ya existente y la búsqueda de la que está aún por realizar, sobre la necesidad de partir de la propia iglesia y la realización de las legítimas aspiraciones de las otras iglesias y sobre el encuentro siempre nuevo de la vieja verdad y sobre el evangelio de Jesucristo en su variedad y totalidad como norma. Sólo así puede realizarse la unidad en la catolicidad y la catolicidad en la unidad.

A la verdad, con el contexto histórico concreto, aparecen tam-

bién más claramente las dificultades concretas, sobre todo de orden teológico. Éstas son en relación con la reforma protestante incomparablemente más numerosas que respecto del cisma de oriente. Por eso, a la postre, la unión en la catolicidad debe resolverse teológicamente en lo material; sobre ello no podemos entrar aquí en pormenores.

Sólo nos permitimos tres observaciones que no pretendemos razonar en este momento:

1. En las clásicas cuestiones controvertidas entre católicos y protestantes: Escritura y tradición, gracia y justificación, sacramentos y especialmente la eucaristía, se dibujan con creciente claridad, a base del progreso en exégesis y en teología-crítica coincidencias fundamentales, que abarcan si no todas las antítesis, sí por lo menos las que *escinden* la Iglesia<sup>24</sup>.

2. Las mayores dificultades radican en la doctrina sobre la Iglesia, cuyas controversias no aclaradas inficionan a su vez otros sectores de la teología. Sin embargo, nosotros confiamos haber puesto un poco en claro que las diferencias que *separan* a las iglesias respecto de la *estructura y dimensiones fundamentales* de la Iglesia son en principio superables.

3. Las diferencias eclesiológicas se centran en la cuestión teológica y práctica de la organización exterior de la Iglesia; aquí, a su vez, en la cuestión del *ministerio eclesiástico*, y más en concreto del *ministerio de Pedro*. El primado y la infalibilidad del papa (y en conexión con ella los dogmas marianos) son la dificultad capital para la reconciliación con las iglesias de oriente, con las protestantes, con las anglicanas y las viejocatólicas. Luego tendremos que enfrentarnos con estas cuestiones y dificultades<sup>25</sup>. Pero precisamente porque esta dificultad fundamental inficiona muchas otras cuestiones, es menester localizar exactamente el foco de la enfermedad. Con harta facilidad se diagnostican falsamente los síntomas, se toman los efectos por causas, y se ve desacuerdo donde podía haber unanimidad. La sagacidad aplicada a destiempo es superficialidad.

La Iglesia que se llama «católica» hará mejor, después de todo lo que hemos visto, en no entender soberbiamente su nombre como una pretensión sobre las otras iglesias, sino, humildemente, como una obligación particular para sí misma. Como católicos, seremos en particular cautos y reservados en lo que a menudo se oye y se dice con la mejor intención sobre la «plenitud católica», la catolicidad como «*pleroma*, plenitud y perfección». Y esto no sólo por

24. Sobre la doctrina de la gracia y la justificación, cf. H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957, 41964); sobre la doctrina del bautismo, cena del Señor y penitencia, cf. C 111, 1-2; D 111, 2.

25. Cf. E.

el motivo pragmático de que entre la pretensión y programa de esta plenitud y su realidad concreta se abre a menudo una gran sima; no es precisamente raro que frente al protestantismo dé el catolicismo en lo espiritual la impresión de nimio y cuadrulado. No; se trata de verdaderas razones teológicas. No es la Iglesia de por sí la plenitud, según el pasaje Eph 1,19 que se alega generalmente a este propósito; la Iglesia está lejos de tener una plenitud propia, en virtud de la cual, por sí misma, sería, de antemano y sin problemas, universal, perfecta, «católica». La Iglesia sólo sabe de la plenitud de *Cristo*, que Cristo mismo (el cual la llena no sólo a ella, sino todo en todo) hace que esté presente en ella. Y puesto que la Iglesia no es por sí misma la plenitud, debe crecer desde Cristo hacia Cristo; intensivamente, por la fe, el conocimiento, el amor y el dolor; extensivamente, por la predicación del evangelio y el servicio del mundo. La Iglesia tiene que *hacerse* universal. La plenitud de *Cristo* en la Iglesia no excluye la amenaza o peligro, la tentación y la prueba, no excluye la falta e imperfección, el error y el pecado de la *Iglesia*. Hay un *pleroma* de la Iglesia, que es promiscuidad, una «perfección» que es ilusión y arrogancia, un «optimismo» que es flaqueza, una «amplitud» que es allanamiento, un «cosmopolitismo» que es integralismo, una «apertura al mundo» que es paganismo, una «catolicidad» que de hecho es sólo «catolicismo» (y hay que ver lo que entra ahí!).

No se trata en la Iglesia de congregar a todos los espíritus, sino de discernirlos. Tenemos que contrastarlo todo, pero no todo lo debemos aceptar.

Si la Iglesia en cuanto «católica» quiere permanecer idéntica con su esencia, no le es lícito, por razón de una supuesta plenitud y apertura, aceptarlo *todo*, convertirse en una mala *complexio oppositorum*. Si al «protestantismo» se le puede reprochar con razón un «demasiado poco», una selección herética de la totalidad, difícilmente se le podrá perdonar al «catolicismo» el reproche de «demasiado», de una acumulación sincretista de elementos heterogéneos, torcidos y hasta, a veces, anticristianos. A par del *peccatum per defectum*, pecado por carta de menos, hay también el *peccatum per excessum*, el pecado por carta de más. Dentro de todo católico «y» hay que pensar siempre en la necesaria protesta del «sólo», por el que es en absoluto posible el «y». En lugar del «protestantis-

mo» limitado y exclusivista, y en lugar del catolicismo difuso y confuso, una «catolicidad evangélica», centrada y ordenada partiendo del evangelio.

La catolicidad de la Iglesia está amenazada constantemente y en todos los terrenos. La verdadera catolicidad es don de la gracia que el Señor hace constantemente de nuevo a su Iglesia. Ésta puede y debe pedirla siempre de nuevo. La catolicidad no puede verse, sino sólo creerse, o verse por la fe; pero, como creída, la catolicidad debe ser vivida de manera fidedigna ante el mundo. Sin embargo, aquí precisamente surge la cuestión: ¿Puede vivirse esta catolicidad de manera fidedigna ante el mundo, puede predicarse la universalidad de la gracia y de la salud, cuando por otra parte se defienden ideas como la de que «fuera de la Iglesia no hay salvación»? ¿Y no es precisamente la Iglesia que se llama «católica» la que descuella por su mayor estrechez?

## 2. ¿No hay salvación fuera de la Iglesia?

Hubo un tiempo — la época de los padres de la Iglesia y sobre todo la alta patristica — en que la *Ecclesia catholica* coincidía por su extensión casi exactamente con el mundo, con el mundo entonces conocido. La Iglesia se había aclimatado en toda la *ecumene*, en el mundo habitado u *orbis terrarum*, y hasta pudo parecer por un tiempo que el mundo entero se había hecho cristiano. En esta limitada perspectiva geográfica era más fácil formular un axioma como el de que «fuera de la Iglesia no hay salvación». Se suponía que más o menos de hecho todos los hombres se habían enfrentado existencialmente con el mensaje cristiano y podía, por tanto, aplicarse sin distinción a toda la humanidad no bautizada el pasaje de Mc 16,16. Además, aparte herejías menores, la *Ecclesia catholica* permanecía entonces aún indivisa. Así, los pocos restantes «en los lindes de la tierra» podían no constituir problema. El que no creía — judío, pagano y posteriormente mahometano — era de mala voluntad. De ahí que se tomara el axioma literalmente, y se daba por cosa averiguada que no sólo todos los gentiles que se habían quedado fuera de la Iglesia, sino también todos los judíos, herejes y cismáticos acababan en el infierno. Sin embargo, ya por la evo-

lución doctrinal de la Iglesia antigua puede reconocerse lo peligroso del axioma formulado negativamente.

El axioma fue preparado por Ignacio de Antioquía (*ad Philad.* 3,2), Ireneo<sup>26</sup>, Clemente de Alejandría<sup>27</sup> y otros. Su formulación plena y, por cierto, en sentido negativo aparece por vez primera en Orígenes: «Así pues, nadie se haga ilusiones, nadie se engañe a sí mismo: fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia no se salva nadie. Si alguno se sale fuera, él mismo se hace responsable de su muerte»<sup>28</sup>. Sin embargo, sólo Cipriano — con referencia al arca — aplicó el axioma con exclusividad jurídica con todas sus consecuencias: «Quienquiera, separado de la Iglesia, se une a la adúltera (icisma!), se separa de las promesas de la Iglesia, y no llegará a los premios de Cristo el que abandona la Iglesia de Cristo. Es un extraño, es un profano, un enemigo. No puede tener a Dios por padre, el que no tiene a la Iglesia por madre. Si pudo escapar a la muerte cualquiera de los que se quedaron fuera del arca de Noé, también podrá escapar el que estuviere fuera de la Iglesia»<sup>29</sup>. Sin embargo, aquí hacemos por vez primera la experiencia que una y otra vez se confirmó posteriormente: Si se formulaba el axioma negativamente y se lo tomaba a par según su exacto tenor literal, llevaba a la herejía. Así dedujo Cipriano — al parecer consecuentemente — del axioma, que el bautismo administrado por los herejes fuera de la Iglesia (bautismo de los herejes) era inválido, y el martirio fuera de la Iglesia sin valor. Sin embargo, Cipriano fue desautorizado por la Iglesia. También Agustín echa mano con frecuencia del axioma<sup>30</sup> y, aunque distingue entre casos leves y graves de herejía, no ve, ni aun en los casos leves, posibilidad alguna de salvación. Y con qué rigor literal se tomaba por este tiempo el axioma, pruébalo el texto de Fulgencio de Ruspe, discípulo de Agustín: «Sostén firmísimamente y no albergues duda de que no sólo todos los paganos, sino también todos los judíos y todos los herejes y cismáticos que acaban en su vida fuera de la presente Iglesia católica, irán al fuego eterno, que está aparejado para el diablo y sus ángeles» (*Ench. patr.* 2275)<sup>31</sup>.

La escolástica medieval se quedó enteramente en la línea de Agustín. También aquí llevó el axioma a errores, que fueron más tarde condenados por la Iglesia, por ej., que el poder de consagrar se extinguía en los sacerdotes separados de la Iglesia. Y precisamente el papa que con mayor vigor formuló el «fuera de la Iglesia no hay salvación», Bonifacio VIII, en la bula *Unam sanctam* (D 468s), llevó al pontificado al borde de la ruina: el cau-

26. IRENEO, *Adv. haer.* III, 24, 1; PG 7, 966.

27. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* I, 6; PG 8, 281.

28. ORÍGENES, *In Iesu Nave* 3, 5; PG 12, 841.

29. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae* 6; CSEL 3/1, 214.

30. AGUSTÍN, por ej., *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 6; CSEL 53, 174; cf. también JERÓNIMO, *Ep.* 15; CSEL 54, 63.

31. FULGENCIO, *De fide, ad Petrum* 38, 79; PL 65, 704.

tiverio del mismo Bonifacio VIII y el gran cisma de occidente con tres papas que mutuamente se excomulgaban. La doctrina rigurosa de la mentada bula no fue mantenida por los papas posteriores.

Por eso, ya en la antigua Iglesia debiera haberse recordado con provecho que la imagen neotestamentaria del arca de Noé (1Petr 3, 20), a que se remonta el axioma, afirma desde luego la salvación de los hombres por el bautismo, pero no la condenación de todos los que estén fuera del arca. «Dentro del arca, hay salvación»; pero no se puede decir sin más que «fuera del arca» no la haya o pueda haber. En el texto se dice más bien que «Cristo murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios» (3,18) y, después de su muerte, predicó también a los espíritus (¿a los ángeles caídos, a la generación impía del diluvio o a unos y otros? <sup>32</sup>) (3,19), «que fueron antaño desobedientes» (3,20) y por tanto no estaban en el arca. El texto diría, pues, que «ni aun los mayores pecadores están excluidos, ni siquiera en los recintos de allende, del llamamiento de salud por Cristo» <sup>33</sup>. Si esta interpretación del difícil texto fuera exacta, se afirmaría francamente que «fuera del arca cabe la salvación», pero se supone a par un «fuera de Cristo no hay salvación».

Sin embargo, fueron menester las enormes experiencias históricas del descubrimiento de nuevos continentes enteros, habitados por pueblos civilizados y moralmente buenos, para que se abriera paso una nueva idea. Ahora no sólo se *sabía* que fuera de la Iglesia había tierras y pueblos (esto se *sabía* también en la edad media), sino que había que *interesarse* positivamente por ellos. Ahora se comprendió más y más lo que significaba que el mundo, la «ecumene» no coincidía con los países costeros del Mediterráneo y los de tierra adentro. Y más y más se fue cayendo en la cuenta de que no sólo la *Ecclesia catholica*, sino también la cristiandad entera era patentemente una *minoría* insignificante en parangón con un pasado de centenares de miles de años, la anchura del presente y lo incalculable del futuro del género humano, en relación por tanto con la historia de la humanidad en *todos* los continentes y en *todos*

32. Cf. H. WINDISCH - H. PREISKER, *Die katholischen Briefe* (Tubinga, <sup>3</sup>1951) 70-72.

33. Fr. HAUCK, *Die Kirchenbriefe* (Gotinga <sup>1</sup>1958) 70; sobre distintas interpretaciones del difícil texto, cf. K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe* (Friburgo-Basilea-Viena <sup>1</sup>1964) 104-110.

los siglos. La nueva situación tenía que operar una lenta desviación de la teología respecto de este axioma. Sin embargo, ha sido un proceso lento el que ha llevado finalmente a que el concilio Vaticano II afirmara enérgicamente la posibilidad de salvación no sólo de los cismáticos, herejes y judíos, sino también de los no-cristianos y hasta de los ateos de buena fe.

En el siglo XVI, época de los grandes descubrimientos, no sólo teólogos como Belarmino y Suárez, sino también el concilio de Trento (D 1379) enseñaban que el bautismo no sólo puede recibirse *in re* — como lo reciben los cristianos —, sino también *in voto*; la noción *in-voto* se aplicó también luego directamente a la pertenencia a la Iglesia. Contra el rigorismo jansenista, se condenó en el siglo XVIII la proposición: «Fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna» (*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*, D 1379). Finalmente, en el siglo XIX — mirando no sólo a los gentiles sin bautizar, sino también a los cristianos separados durante siglos de la Iglesia católica — se interpretó el «fuera» de forma que al tiempo se podía afirmar expresamente: «... Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquélla es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias?» (Pío IX, D 1647). Cuando luego, ya en el siglo XX, la encíclica *Mystici corporis* (1943) recogió el axioma en forma bastante rigurosa y el padre Feeney, S.I., con un grupo de católicos de Boston, quiso tomar en serio literalmente las palabras de la encíclica, y afirmó como los antiguos padres de la Iglesia la condenación de todos los hombres fuera de la Iglesia visible, hubo de intervenir el Santo Oficio, que protestó contra esta interpretación<sup>34</sup> y finalmente declaró que estaría fuera de la Iglesia por excomunión el que afirmase que nadie puede salvarse *extra Ecclesiam*.

Que los hombres pueden salvarse aun fuera de la Iglesia, ha sido afirmado claramente por el concilio Vaticano II: «Pero también, cuando hay hombres que no conocen al Padre de nuestro señor Jesucristo, y sin embargo, reconocen que hay un creador o buscan entre sombras e imágenes al Dios desconocido, entonces este mismo Dios tampoco está lejos de ellos, puesto que les da a todos la vida, el aliento y todas las cosas (cf. Act 17, 25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2,4). Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de su gracia en cumplir con las obras su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no

34. Cf. la carta al arzobispo CUSHING, de Boston, publicada en «American Ecclesiastical Review» 77 (1952) 307-311.

niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en seguir una vida recta» (CE 16).

¿Qué pasó de hecho con estas interpretaciones desde Trento al concilio Vaticano II? De hecho, aunque formalmente se mantuvo el axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», se afirmó con toda claridad que, aun fuera de la Iglesia, fuera de la *Ecclēsia catholica*, hay también salvación. Sin embargo, no puede disimularse que este modo ambiguo de expresarse produjo confusión en no pocos católicos y no-católicos. Hoy día no saben a punto fijo qué hacer con el famoso «fuera de la Iglesia no hay salvación». Tendrían en efecto que decir, por una parte que «fuera de la Iglesia *no hay* salvación», y conceder, por otra parte, que «fuera de la Iglesia *hay* salvación». Honradamente, esta cuestión sólo puede responderse con sí o no, y no con sí y no.

¿No sigue dando pie este axioma formulado en forma negativa y exclusiva a incontables interpretaciones equivocadas, que reaparecen una y otra vez a despecho de todas las declaraciones dentro y fuera de la Iglesia? Si antaño pudo ayudar a la Iglesia y a su misión, hoy le daña decididamente. Y la daña no sólo porque hoy nadie se resuelve ya a creer en Cristo por miedo al infierno; el dicho mismo es interpretado más bien como intolerancia y duplicidad. Como intolerancia, cuando, a la manera de la antigua tradición, se toma en sentido de exclusión según su riguroso tenor literal; como duplicidad cuando se le hace decir, de una parte, que fuera de la Iglesia católica no puede salvarse nadie, y de otra y a par, no se excluye que fuera de la misma Iglesia católica pueda salvarse alguien y hasta millones y millares de millón, la máxima parte sin duda de la humanidad. Ahora bien, intolerancia y duplicidad le repugnan al hombre de hoy con razón y en lo más hondo, ya que ha escrito en su bandera el respeto a la libertad religiosa del individuo, y la repulsa a toda insinceridad y duplicidad.

También aquí se ofrece una vez más la escapatoria a la Iglesia invisible. En consideración a la Iglesia una y a las muchas iglesias, los teólogos protestantes se han inclinado a buscar esa escapatoria; en consideración a la cristiandad una y las muchas religiones la han buscado particularmente los teólogos católicos. Para no tener que poner en cuarentena el problemático axioma negativo, se dilata tanto por medio de un artificio teológico el concepto de



Iglesia que en ella tienen cabida no sólo los cristianos, sino también todos los paganos de buena fe. Hemos visto que hay razón para extender y aplicar el concepto de Iglesia a las iglesias cristianas que, a base del mensaje del Nuevo Testamento, forman una comunión ordenada de cristianos bautizados, que creen en Cristo Señor, quieren celebrar la cena del Señor, aspiran a vivir según el evangelio y quieren ser llamadas iglesias ante el mundo; pero no la hay, a nuestro parecer, para aplicar el concepto de iglesia a hombres que no pertenecen a una comunión de creyentes que confiesan a Cristo. ¿Qué iglesia sería una iglesia compuesta de hombres que nada saben y hasta que nada quieren saber de Cristo? ¿Es que puede llamarse iglesia una vaga comunión de «hombres bien intencionados»?

Dilatar de este modo el concepto de Iglesia no nos parece justificado por las siguientes razones: 1) Tal concepto de Iglesia contradice a la idea de Iglesia en el Nuevo Testamento, tal como la hemos expuesto, y a la tradición cristiana que se formó partiendo de ella. En el concepto de Iglesia de Cristo tiene carácter constitutivo la fe en Cristo y la confesión de esa fe. 2) Por lo dicho hasta aquí se ve que ese concepto de Iglesia no es siquiera necesario para hacer posible la salvación de los no cristianos. 3) Ese concepto de Iglesia hace que los misioneros cristianos tropiecen con dificultades innecesarias al predicar el ingreso en la Iglesia a los no-cristianos que están fuera de ella, pues habrían de predicar al tiempo, que todos los hombres de buena voluntad están ya dentro de ella. 4) Tal concepto de Iglesia es con razón rechazado por los pensadores no cristianos como construcción y especulación puramente teológica; esos hombres sienten como una pretensión bastante desvergonzada que, cuando ellos no quieren, explícitamente y con plena voluntad, ser miembros de la Iglesia, les atribuyamos los cristianos un *desiderium* inconsciente de la Iglesia y los queramos incorporar tácitamente a ésta contra su voluntad y *votum* expreso. ¡Como si esa incorporación fuera siquiera posible sin contar con ellos!

No le es lícito al teólogo tergiversar la realidad con construcciones especulativas de aparente profundidad. El cristiano acatólico que quiere desde luego pertenecer a la Iglesia de *Cristo*, pero que no tiene un *votum* o «deseo», consciente ni inconsciente, explícito ni explícito de pertenecer a la Iglesia *católica*, sino más bien el «voto» o deseo contrario, no puede simplemente ser registrado en la lista secreta de miembros de esta Iglesia católica. Y, por el mismo caso, un no cristiano, que no tiene «voto» o «deseo» explícito ni

implícito, consciente ni inconsciente de pertenecer a la Iglesia católica, sino que tiene más bien el deseo contrario, no puede tampoco ser metido tácitamente en la cristiandad. Para entrar en la congregación de los creyentes lo decisivo es la fe expresa. Del hecho de que no sólo el hombre dentro de la Iglesia católica, sino también el que está fuera de ella y hasta el no cristiano está comprendido por la gracia de Dios en Cristo y puede, por ende, salvarse; de ese hecho, decimos, no puede concluirse que tal hombre de fuera pueda ser declarado, contra su voluntad, miembro de una determinada comunión eclesiástica.

En conclusión, el concepto neotestamentario de Iglesia, tal como lo conocemos, no ha de ser reblandecido en favor de un axioma que habría que retener en su tenor formal, siendo así que, en su formulación excluyente, fue desde el principio muy problemático y dio lugar a errores de gravedad varia; un axioma, en fin, que, aplicado a no cristianos se ha visto ser equívoco y, aplicado a cristianos acatólicos, francamente ininteligible. Si se quiere mantener el axioma negativo: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», no ha de hacerse como amenaza y condenación de los de fuera, sino como promesa y esperanza para sí mismo y la propia comunión: para mí en todo caso es cierto —y de ello estoy contento— que no hay salvación fuera de la Iglesia. Respecto, empero, de los otros será mejor formularlo positivamente: «Dentro de la Iglesia hay salvación.» Es decir, que en el equívoco axioma negativo, hay que conservar el meollo positivo.

Sobre el uso del axioma *negativo* en la teología y la predicación, parecen dignos de consideración los dos puntos siguientes: 1) En la *dogmática* debiera conmemorarse el dicho como expresión de la tradición católica<sup>35</sup> y, a par, señalar su limitación y equivocidad. Habría que poner de relieve cómo lo decisivo es que la salud eterna nos es dada en Cristo y sólo en Él, ora se esté, a la postre, de buena fe, dentro o fuera de la comunión cristiana. 2) En la *predicación*, el axioma se presta hoy más a ser mal entendido o no entendido que entendido, y debiera por ende dársele de mano y no sacarlo a relucir. La historia de los concilios ecuménicos nos enseña que algo semejante ha ocurrido a menudo. El concilio de Nicea supuso que en Dios sólo hay una hipóstasis. Concilios ecuménicos posteriores abandonaron esa fórmula, porque era equívoca, y hablaron sólo de una *physis*

35. Cf. D 40, 246s, 423, 430, 468s, 570s, 714, 999s, 1473, 1613s, 1646ss, 1677, 1716ss, 1554ss, 2199, 2319.

y de tres *hypostasis*. En la cristología aconteció lo mismo que en la doctrina de la Trinidad. El concilio de Calcedonia evitó adrede fórmulas cristológicas que había empleado el concilio de Éfeso bajo la influencia de Cirilo. Así, ya entonces distinguió la Iglesia católica — recogiendo aquí palabras de Juan XXIII — entre el fondo de la fe y el ropaje de la misma fe. El ropaje de la fe puede cambiar, la fe permanece la misma. Nosotros creemos en la salud eterna que nos viene por Cristo en la Iglesia. Pero la fórmula equívoca, y dañosa para el ministerio de la Iglesia en el mundo: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», no debiera emplearse más en la predicación por amor justamente de la fe.

Así, la catolicidad de la Iglesia tiene que probarse o abonarse no sólo respecto de los que están en la Iglesia, sino también respecto de los que están fuera. Esta prueba no se realiza porque se abarque todo el mundo. Ciertamente que todo el mundo está en manos de Dios, que, según el Antiguo y el Nuevo Testamento, es Dios no sólo de judíos y cristianos, sino de todos los hombres. Si miramos al designio de salud de Dios, no hay un «afuera», sino sólo un «dentro», pues «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque un solo Dios hay, un solo mediador también entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús que se entregó a sí mismo por rescate de todos» (1Tim 2,4-6). Y, sin embargo, todo esto no significa que todo el mundo ni siquiera todo el mundo creyente sea Iglesia. La Iglesia está en el mundo, pero no afirma frente al mundo una pretensión exclusiva de salud cierta, ni un dominio espiritual. Lo que ella quiere es algo totalmente distinto: un servicio desinteresado y sin pretensiones por la salud eterna del mundo. Precisamente como verdaderamente católica no se entiende la Iglesia a sí misma simplemente como mundo; pero tampoco como sociedad cerrada de poseedores de la salud eterna, sino como comunión abierta de quienes sirven y ayudan a la salud de todos, de la humanidad entera.

Nuevas cuestiones se plantean aquí respecto de esta Iglesia católica, que está en el mundo y, sin embargo, no es del mundo. En lugar de esto pudiera también decirse que la Iglesia es santa. Con esto abordamos la tercera dimensión que aclara más la unidad y catolicidad de la Iglesia.

### III. IGLESIA SANTA

#### 1. *Santidad a pesar del pecado*

a) Muchas explicaciones sobre la esencia de la Iglesia dadas por los románticos, se ven en fin de cuentas en un callejón sin salida, pues tienen que comprobar — si su idealismo eclesiológico se lo permite siquiera — que la «apariciencia», la realidad justamente concreta de la Iglesia corresponde a menudo muy poco a la «esencia» tan entusiasta y devotamente descrita. Por nuestra parte, hemos ensayado contar de antemano, dentro de un sereno realismo sin ilusiones, con todo lo que va siempre anejo con la esencia real; no hay una esencia pura, sino una esencia en determinada forma histórica y hasta una esencia en su negación. Así hemos procurado partir siempre de la Iglesia real y no negarla nunca en aras de una Iglesia ideal. Todo lo que se ha dicho sobre la estructura fundamental de la Iglesia ha querido ser interpretación de esta Iglesia real. De ahí que hayamos entendido la Iglesia como pueblo real de Dios en contexto con la realidad de Israel<sup>36</sup>, como creación real del Espíritu en confrontación con la realidad del iluminismo<sup>37</sup>, como cuerpo real de Cristo en pugna con la realidad de la herejía<sup>38</sup>. Lo que luego hubo de decirse sobre la Iglesia en la escisión<sup>39</sup> y sobre

---

36. Cf. C I.

37. Cf. C II.

38. Cf. C III.

39. Cf. D I, 2-3.

la Iglesia católica en la limitación<sup>40</sup> ha esclarecido aún este cuadro de la Iglesia real. Así, no es cosa nueva ni sorprendente para nosotros, sino más bien síntesis y recuerdo de muchas cosas dichas el tener que comprobar ahora que la Iglesia real es *Iglesia pecadora*.

Sin embargo, precisamente esta tesis necesita aclaración<sup>41</sup>. Pues no todo lo que es imperfecto en la Iglesia, todo lo defectuoso y torcido, es simplemente pecado. Sólo hay pecado donde hay culpa personal. Y en la Iglesia y su historia comprobamos muchas cosas que no pueden achacarse a persona determinada; cosas que, por decirlo así, se desarrollaron forzosamente, sin que el individuo hubiera podido hacer mucho en contra, pues van anejas al hecho innegable de que la historia de la Iglesia es una historia humana: historia rica y, no obstante, tan misera; ancha y, no obstante, tan estrecha, grandiosa y, no obstante, tan mezquina. Determinada por las más diversas preguntas y cuestiones, situaciones y cambios, lenguas, culturas y actitudes de espíritu, esta Iglesia de dos mil años de historia ha sido una y otra vez formada de nuevo y, a par, en muchos casos, deformada; configurada y, a par, desfigurada; enriquecida y, muchas veces, saqueada y empobrecida. En resumidas cuentas, un proceso de formación que a su modo fue también siempre un proceso de deformación con múltiples daños y pérdidas, con fatales cambios de acento, subida de punto de lo importante y olvido de lo no importante.

¿Quién va a tener culpa personal de que la Iglesia tomara del mundo *judío* no sólo la fuerte fe en el Dios uno y en el Mesías, el sentido ético que determina la vida entera y todos los inestimables tesoros del Antiguo Testamento, sino también su ritualismo y legalismo exteriorizado con todo lo que llevan de peligroso? ¿O quién se le puede cargar personalmente que la Iglesia tomara del mundo *griego*, de su sabiduría, de su sentido de la belleza y de la humanidad no sólo la lengua universal (*koine*) importante para su misión, la profunda reflexión sobre su fe y nuevos conceptos e ideas, formas de pensar y hablar y perspectivas para traducir el primigenio

40. Cf. D 11.

41. Cf., para lo que sigue, H. KÜNG, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Barcelona 1962, p. 22-44). Allí también, junto a la bibl. general citada en A 11, 2 y D 1, 1, bibl. especial. De notar: K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder* (Friburgo de Brisgovia, 1948); H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1960) 203-305. Sobre la idea bíblica de santidad, cf. los capítulos correspondientes de las teologías del Nuevo Testamento y del Antiguo, así como los léxicos bíblicos. Entre los tratados de teología dogmática part.: K. BARTH, IV/1, 795-809; M. Schmaus, III/1, 630-638 (versión castellana: IV, Rialp, Madrid 1962).

mensaje a un tiempo, sino también mucho intelectualismo especulativo, nivelación racionalista, sutileza extravagante, no menos que un acento antropocéntrico en la doctrina de la gracia y un dualismo hostil a la materia y al cuerpo? ¿O a quién va a cargarse con la responsabilidad personal de que la Iglesia tomara del mundo *romano* un sano sentido de la forma y del orden, de la autoridad y la tradición, de la unidad y la organización práctica, sino en muchos casos también la política del poder profano, el tradicionalismo autoritario, el formalismo, leguleyismo y triunfalismo en la teología y en la vida? ¿O a quién se le va a imputar personalmente que la Iglesia tomara del mundo *germánico* con su sentido de la subjetividad, fantasía y libertad, no sólo la interioridad personal, no sólo una fuerte sentimentalidad y una saludable inquietud contra todo estancamiento perezoso y estancamiento exteriorizado, sino en muchos casos también un subjetivismo disolvente, superstición naturalista y misticismo infecundo, particularismo eclesiástico y tendencias al capricho revolucionario? ¿A quién se le van finalmente a culpar porque, sobre todo en el segundo milenio, se fue realizando un progresivo estrechamiento de la Iglesia, hasta el punto que la Iglesia de los tiempos modernos no ha sabido ya aclimatarse auténticamente en el mundo *africano* y *asiático*, y se ha quedado así, en conjunto, en asunto europeo-americano? ¿Quién tendrá la culpa de que, por progresiva petrificación y cerrazón, haya perdido la Iglesia en gran parte su solidaridad con el mundo moderno, su cultura y su ciencia, con lo que le cabe parte decisiva de responsabilidad en el alejamiento de la Iglesia y descristianización de las masas modernas?

Pero no nos hagamos ilusiones. No hay que exagerar lo forzoso e inevitable del proceso y curso de las cosas. ¿Fue simplemente forzoso, fue absolutamente inevitable toda la deficiente abertura de la Iglesia y de sus representantes a la miseria de los hombres, a los nuevos problemas y visiones de los siglos, a las nuevas formas y valores del mundo; lo fue toda la ceguera para discernir los signos del tiempo y el eterno llegar tarde; y lo fue también todo el olvido del evangelio, de sus exigencias y perspectivas en la teología y las decisiones prácticas, lo fueron toda la cosa apologética y todas las perezosas evasiones (o evasivas) para mantener el *statu quo*, lo fue toda la complicación con un determinado sistema, un partido, una cultura o una ideología filosófica, lo fue toda la exageración de poderes y pretensiones frente al mundo y toda la tozudez en no confesar, sino tapujar faltas y errores cometidos; todo eso, repetimos, fue forzoso e inevitable? No, sería hacerse ilusiones sobre la realidad, si se cerraran los ojos ante la verdad de que por detrás y en medio de estas falsas decisiones, y desviaciones de la

Iglesia, hay siempre un fallo personal, una culpa personal, y que detrás de todas las imperfecciones, deficiencias y deformaciones de la Iglesia se agazapa el mal, el pecado y el vicio. Ahí entra en juego no sólo el fallo del individuo como tal, sino también la maldad que trasciende el fallo del individuo con una potencia que debe calificarse de demoníaca y puede sobre todo llevar a una perversión de la cristiandad. De este modo, la historia de la Iglesia es en todos los órdenes, no sólo una historia muy humana, sino también una historia profundamente *pecadora*. Y lo fue desde el principio. No hay sino leer las cartas del Nuevo Testamento, para que salte a los ojos la triste realidad del pecado. Aunque se excluyó de las Iglesias a los pecadores más groseros, como a los incestuosos (cf. 1Cor 5), todavía quedaba materia más que sobrada en desamor y falta de fe, en leguleyismo y abuso de la libertad, en petulancia, envidias y celos, mentira, avaricia y disolución, siquiera no haya que tomar simplemente como descripciones de la realidad empírica de las iglesias los catálogos formales de vicios que figuran, por ej., en Gal (5,19-21) y Rom (13,13s). Comoquiera que sea ¿cabe eludir la comprobación de que, en este aspecto, la historia de la Iglesia ha avanzado muy poco y se ha quedado muy estacionaria?

b) Los *subterfugios* que se ofrecen ante estas sorprendentes comprobaciones, son comprensibles, pero no admisibles.

1. La *separación* de los miembros santos: gnósticos, novacianos y donatistas en la antigüedad, en la edad media los movimientos de cátaros y en la moderna, diversos iluministas y sectarios intentaron excluir de la Iglesia a los miembros pecadores para que sólo quedaran en ella los impecables, los puros y santos. ¿Pero qué queda entonces realmente? «Pues que en muchas cosas tropezamos todos» (Iac 3,2), y «si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros» (1Ioh 1,8). Ya algunos concilios antiguos, sobre todo bajo la influencia de san Agustín, rechazaron la idea de que tales dichos de la Escritura no debían ser tomados en ese sentido, sino aceptados sólo por «humildad» (D 107); tampoco esta petición se debía hacer de veras, sino por «humildad» (D 108). No; nadie tiene derecho a decir: «Oh Dios, gracias te doy de que no soy como los demás hombres: ra-

paces, inicuos, adúlteros y menos como ese publicano» (Lc 18,11). Vean precisamente esos que se tienen a sí mismos por justos, que hacen penitencia por los pecadores, si no son ellos mismos los mayores pecadores. Todos somos pecadores, la Iglesia es una triste *communio peccatorum*, que debe orar todos los días: «¡Perdónanos nuestras deudas!» No hay Iglesia que no tenga que rezar el *confiteor*.

2. La distinción entre la Iglesia «santa» y los miembros *pecadores*. Para no comprometer la santidad de la Iglesia se ha distinguido muchas veces entre los miembros, que son pecadores, y la Iglesia misma que seguiría, a pesar de todo, siendo santa. Pero se trata de una distinción abstracta. Haga lo que haga el cristiano particular, nunca lo hace solamente en provecho o daño personal. Para bien o para mal, todo lo hace como miembro plenamente responsable de la Iglesia. En la realidad concreta, no hay una Iglesia ideal desligada de los hombres, suspendida de lo alto. ¿Qué sería una Iglesia sin miembros, una congregación de creyentes sin creyentes, un pueblo de Dios sin pueblo, un edificio espiritual no construido, un cuerpo de Cristo sin cuerpo? La Iglesia no es Dios ni el Señor, ni el Espíritu; la Iglesia son los hombres. Y estos hombres — como la Iglesia misma defendió una y otra vez durante siglos — siguen estando como miembros pecadores en la Iglesia. Sólo la incredulidad — no propiamente el pecado — separa de la congregación de los creyentes. El pecador que sigue creyendo, no debe perecer, sino vivir.

3. La distinción entre la *parte* «santa» y la *parte* pecadora del *cristiano*. Para no comprometer la santidad de la Iglesia, una vez más, se ha llegado a dividir al cristiano concreto: en cuanto el hombre es puro, pertenecería a la Iglesia; en cuanto pecador, no pertenecería. Así cabe operar teóricamente; pero el hombre concreto se resiste a semejante disección. Sería desde luego muy bonito que el hombre pudiera simplemente dejar a un lado su condición de pecador; así por lo menos estaría en la Iglesia enteramente puro. Pero su miseria está precisamente en que no puede dejar simplemente a la puerta su maldad, su lado entero pecador, y aquí no se consigue absolutamente nada con una repartición cuantitativa. El hombre, según dichos de la Sagrada Escritura, es malo en su *corazón*; no en algún punto de la periferia, que a la postre



se podría borrar, sino en el centro o núcleo de su persona, desde el que queda inficionado *todo* el hombre. No tiene que pedir perdón la mitad mejor por la otra peor, sino el hombre entero y cabal por todo el hombre. Y el cristiano es pecador precisamente como hombre uno e indivisible en su yo uno igualmente e indivisible. Y así precisamente, en toda su miseria, es miembro de la Iglesia.

Las escapatorias no valen aquí para nada. Hay que aceptar la realidad: La Iglesia es una Iglesia de pecadores. Y puesto que estos pecadores son miembros de la Iglesia y como pecadores siguen siendo miembros de la Iglesia, así queda lastrada la Iglesia misma, se mancha el cuerpo mismo de Cristo, se sacude o conmueve el edificio mismo del Espíritu, queda herido el pueblo mismo de Dios. ¡La Iglesia misma! Precisamente porque la Iglesia no es una substancia pura, idealizada e hipostasiada, separada de los hombres; precisamente porque es la congregación de los hombres creyentes, es una Iglesia pecadora, no ciertamente por parte de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo, sino por causa de los miembros pecadores. Es una verdad estremecedora; pero, a par, una verdad que nos libera. Así nos liberamos de perder tiempo en una apologética deshilachada, y, si somos sinceros, de excluirnos, por pecadores, de esta Iglesia santa. Podemos y debemos mantenernos en la Iglesia tal como es realmente y tal como podemos también nosotros pertenecer a ella.

c) Ahora bien, de ahí se sigue también que la *santidad* de la Iglesia no tiene su fundamento en sus miembros, en su hacer u omitir religioso y moral. ¿Qué quiere decir santo? Ya el *kadad* del Antiguo Testamento significa un apartar y cortar, un separar y segregar de lo profano e impuro, el apartar para el servicio de Dios. Lo puro pasa a ser santo al sustraerlo al uso profano y dedicarlo (consagrarlo) a Dios. Las raíces del concepto son de índole cultural. Este sentido de separación tiene también el *ἅγιος* del Nuevo Testamento y el *sanctus* latino, que viene de *sancire* (= limitar, prohibir, consagrar), y se opone a *profanus* (= lo que está ante el recinto sagrado, ante el *fanum*). La noción neotestamentaria estriba casi enteramente en la veterotestamentaria, en que la santidad es la expresión más clara de la divinidad de Dios. Santo es sólo lo que Dios ha separado. En contraste con otras religiones,

aparece en primer término no la acción del hombre, sino la voluntad y palabra santificantes de Dios. Como el reino de Dios viene a los hombres por obra del mismo Dios, así también el nombre de Dios es escatológicamente santificado por Dios mismo en los hombres (cf. Mt 6,9; Lc 11,2). No se trata aquí de una bendición, sino de una verdadera petición al Padre: que Él mismo manifieste su santidad. Dios mismo — descrito o aludido discretamente en pasiva — es el sujeto lógico de la santificación (cf. Ez 36,23; 20,41; 28,22; 38,16; Is 5,16). No sólo la justificación («Dios es el que justifica»: Rom 8,33); también la santificación es según Pablo obra de Dios: «Desde el principio (o como primicias) os escogió para la salvación, en santificación de espíritu y fe de verdad» (2Thess 2,13; cf. Eph 1,4); «y el Dios de la paz os santifique enteramente» (1Thess 5,23). Y esta santificación del hombre acontece escatológicamente por la acción de Dios en Cristo: «Pues que de Él tenéis vosotros ser en Cristo Jesús, que ha evnido a ser para nosotros sabiduría de parte de Dios, justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30); «pero habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11). El Espíritu de Dios es «espíritu de santidad» (Rom 1,4). Su obra es la santificación del hombre.

Así, los creyentes sólo son «santos» en cuanto están «santificados». La noción de santificación es empleada las más veces por Pablo en pasiva: son «santificados en Jesucristo» (1Cor 1,2), en el «Espíritu Santo» (Rom 15,16). No hay santos a fuerza de brazos, sino sólo «llamados santos» (1Cor 1,2; Rom 1,7; cf. 1,6; 1Cor 1,24), «santos en Cristo Jesús» (Phil 1,1) «elegidos de Dios, santos y santificados» (Col 3,12). Sólo partiendo de la santificación, que es obra de Dios, es posible una santificación activa por parte del hombre, una santificación en sentido ético, tal como aparece ya en la literatura profética y en la poesía psálmica. «Sino conforme al que os ha llamado, que es santo, así sed también vosotros santos en todo vuestro comportamiento, pues está escrito: Sed santos, porque yo soy santo» (1Petr 1,15s; cf. Lev 11,44). La voluntad de Dios es razón y fin de nuestra continua santificación: «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» (1Thess 4,3; cf. 4,1-8; Rom 6,19,22; 1Tim 2,15; Hebr 12,14; Apoc 22,11).

Es chocante que en Eph 5,27 se asegure que el deber de la

Iglesia consiste en ser «santa y sin tacha», pero en todo el Nuevo Testamento no se habla nunca de una «Iglesia santa». Se habla sin duda de comunidades que como tales se llaman «santas», tanto la Iglesia madre de Jerusalén (Rom 15,25s; 1Cor 16,1.15; 2Cor 8,4, etcétera), como las iglesias de la gentilidad (Rom 1,7; 1Cor 1,2, etc.), o también de un «pueblo santo» (1Petr 2,9), de un «templo santo», cuyas piedras vivas son los creyentes (Eph 2,21). En parangón con el Antiguo Testamento, el Nuevo deja decididamente a trasmano el elemento material. No sólo se prescinde aquí de recintos y objetos separados, santos; ni siquiera el bautismo y la cena del Señor son llamados «santos»; no producen por sí santidad con mágico automatismo; dependen totalmente de Dios santo, por un lado, y, por otro, de la respuesta del hombre creyente. No se habla en el Nuevo Testamento de una santidad institucional, de algo *per se* santo, de una Iglesia santa que pone la etiqueta de «santo» a las más instituciones, lugares, tiempo y utensilios posibles; lo que interesa aquí es una santidad de todo punto *personal*. La comunión de los santos, la primigenia *communio sanctorum* la Iglesia de los santos y, por ende, la Iglesia santa, son los hombres creyentes que, por la acción saludable de Dios en Cristo, han sido separados del mundo pecador y trasladados a la nueva existencia cristiana. Así pues, la Iglesia es santa en cuanto fue llamada por Dios en Cristo como la congregación de los creyentes y se ha puesto a su servicio, segregada del mundo, pero envuelta y sostenida, a par, por la gracia de Dios mismo.

Dios es, pues, el que distingue, separa, señala y santifica a la Iglesia; Dios, en cuanto, como Espíritu Santo, se apodera del corazón del hombre y erige en él su reino; en cuanto justifica y santifica a los hombres pecadores y así precisamente funda la comunión de los santos. Y así no creemos simplemente *en* la Iglesia santa, sino en Dios que santifica a la Iglesia o, según la pregunta bautismal antes citada <sup>42</sup> de la más antigua ordenación eclesiástica: «Creo *en* el Espíritu Santo (que está) *en* la santa Iglesia para la resurrección de la carne.» Al creer en Dios como espíritu que opera sobre el hombre y lo vivifica, confesamos su obra, creemos la existencia de la santa Iglesia, como creemos el perdón de los pecados y la resu-

42. Cf. A II, 2.

rrección de los muertos. Creemos la santidad de la Iglesia. En cuanto esta santidad es obra del Espíritu de Dios en los hombres, no nos es simplemente accesible ni disponible, no la vemos y sólo se revela al que, por la fe, se abre al Espíritu de Dios santificador. Al creyente se le revela que sobre este pueblo tan semejante y, a par, tan diferente de los otros pueblos y comuniones, irradia la santidad de Dios; en este edificio, exteriormente tan imperfecto, mora la santidad del Espíritu de Dios; por este cuerpo tan quebradizo y a menudo tan herido, se refleja la santidad del *Kyrios*. Este creyente no sólo es separado como individuo, sino que, al ser justificado y santificado, es incorporado a la *ecclesia sanctorum*, a la congregación de los santos.

Resumiendo, puede decirse, con la constitución *Sobre la Iglesia*:

La Iglesia, cuyo misterio trata de exponer este sagrado concilio, goza de *indefectible santidad*, ya que Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y el Espíritu llamamos *el solo Santo*, amó a la Iglesia como a su esposa, se entregó a sí mismo por ella para santificarla (cf. Eph 5,25-26), la unió a sí mismo como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por eso, todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya sean apacentados por ella, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: Porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación (1Thess 4,3; cf. Eph 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta incesantemente y se debe manifestar en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles; se expresa de múltiples modos en todos aquellos que, según su orden de vida tienden al amor perfecto y edifican a los demás... Nuestro Señor Jesucristo predicó la santidad de vida, de la que Él es maestro y modelo, a todos y cada uno de sus discípulos, de cualquier condición que fuesen: Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mt 5,48). Envió a todos el Espíritu Santo, que los moviera interiormente para que amen a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (cf. Mc 12,30) y para que se amen unos a otros como Cristo nos amó (cf. Ioh 13,34; 15,12). Los seguidores de Cristo, *llamados y justificados en Cristo nuestro Señor, no por sus propios méritos, sino por designio y gracia de Él*, en la fe del bautismo han sido hechos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo santos; conviene, por consiguiente, que esa santidad que recibieron sepan conservarla y perfeccionarla en su vida con la ayuda de Dios. Les amonesta el Apóstol a que vivan como conviene a los santos (Eph 5,3) y que, como elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia (Col 3,12), y produzcan los frutos del Espíritu para santificación (cf. Gal 5,22; Rom 6,22). Pero, *como todos tropezamos en muchas*

*cosas* (cf. Iac 3,2), *tenemos continua necesidad de la gracia de Dios y hemos de orar todos los días: Perdónanos nuestras deudas* (Mt 6,12) (CE 39-40).

Dios es el que santifica a la Iglesia. Ni los hombres del mundo ni los de la Iglesia son de suyos santos. No hacen ellos santa a la Iglesia; de por sí son más bien un *communio peccatorum*, que necesitan absolutamente de la justificación y santificación. La Iglesia no puede canonizarse a sí misma, no puede justificarse ni santificarse a sí misma. ¿O es que su ser no puede tornarse huero y su obrar vacío, su predicación moral ilustrada o entusiasmo sentimental, su bautismo un puro rito, su eucaristía una ceremonia, su teología mera filosofía de la religión, su constitución obra legal, su misión, mera propaganda? ¿No puede ser su obrar un obrar en el fondo veladamente profano o sólo muy finamente sagrado? De por sí nada de esto es santo, sino tal vez sumamente mundano. Ni la institución como tal, ni la buena voluntad como tal producen santidad. Sólo se hace santo todo esto por la gracia de aquel que capacita para este querer y hacer, que justifica al impío, que santifica al hombre y su obrar, que da así su particular bendición a la predicación, al bautismo y a la eucaristía, y hace que sea (la acción del hombre) lo que según la voluntad del Dios que separa, debe ser. Él hace que el obrar de la Iglesia se convierta no en un obrar santo por sí mismo, pero sí en obrar santificado. La Iglesia no puede declarar de antemano todo eso como santo, sino sólo *pedir* la santificación y la santidad, con la confiada esperanza de que se cumplirá, aunque sólo a Dios toca decidir sobre la medida y modo de ese cumplimiento. Sólo al fin de los tiempos se manifestará la Iglesia como la Iglesia «sin mancha ni arruga» (Eph 5,27).

Si ya ahora se habla de una «Iglesia sin mancha ni arruga», es un lenguaje equívoco. Sin mancha ni arruga lo es la Iglesia a lo sumo como realidad oculta, *a cubierto* de la miseria humana, en cuanto Cristo ya se ha entregado por ella, y la ha purificado por el baño del bautismo en la palabra, para la santificación, a fin de que pueda presentarse a Él gloriosa: como esposa sin mancha ni arruga (cf. Eph 5,25-27). Pero aquí se trata decisi- vamente de la presentación escatológica. Esta Iglesia sin mancha ni arruga, sólo se hará realidad verdadera, plena y manifiesta al fin de los tiempos, como dicen no sólo muchos *exegetas* modernos, sino ya muchos padres, señaladamente latinos. Basten dos ejemplos: Agustín: «cuando en mis libros califico a la Iglesia como sin mancha ni arruga, no ha de entenderse como

si ya lo fuera, sino que se prepara para serlo, para cuando aparezca en gloria. Porque, de presente, por razón de la mucha inexperiencia y flaquezas de sus miembros, tiene que confesar de nuevo cada día: "Perdónanos nuestras deudas..."»<sup>43</sup>. Y Tomás de Aquino: «Ser la Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga es el fin último a que somos llevados por la pasión de Cristo. Por lo cual, así será en el estado de la patria, pero no en el estado de camino, en que, si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, como se dice en I Joh 1,8ss»<sup>44</sup>.

Por ahí se ve que la Iglesia compuesta de hombres, Iglesia juntamente de Dios por gracia suya, es una comunión, que a pesar de su condición pecadora, es a par santa, y a pesar de su santidad, a par pecadora. Es el eclesiológico *simul iustus et peccator*: una *communio peccatorum*, que, por la gracia misericordiosa de Dios, es una real y auténtica *communio sanctorum*. El que contempla a la Iglesia como si dijéramos desde abajo, desde los pecados de los hombres, no logra ver la gracia de Dios, que penetra a la Iglesia; en tal caso sólo ve en ella una asociación religiosa humana y hasta demasiado humana; y el que la mira, como si dijéramos, desde arriba, desde la santidad de Dios, no se percata de la permanente amenaza y tentación a que está expuesto el hombre aun dentro de la Iglesia; en tal caso ve a la Iglesia como un ser celeste idealizado y por encima de todo lo humano. Pero la Iglesia es en realidad el campo de batalla entre el Espíritu de Dios y el mal, y el frente de combate no discurre simplemente entre la Iglesia santa y el mundo profano, sino que pasa por medio del corazón del pecador, tocado por la gracia misericordiosa de Dios. Y así no se trata aquí de dos Iglesias, una santa de arriba y otra pecadora de abajo. Sólo hay una Iglesia que es, a par, *santa y pecadora*, una *casta meretrix*, como fue a menudo llamada desde la época de los padres siguiendo imágenes del Antiguo Testamento. Santidad y pecado son dos lados de una sola Iglesia, pero dos lados que no tienen los mismos derechos. Si la santidad de la Iglesia es luz, el pecado es su sombra. Si la santidad manifiesta su esencia, el pecado la oscurece. Pero el pecado no emana de la esencia de la Iglesia, sino que irrumpe en ella. Y, por tanto, no pertenece, como oscura paradoja, a la esencia de la Iglesia, sino que hay que adscribirlo a su negación.

43. AGUSTÍN, *Retract.* II, 18; PL 32, 637s.

44. TOMÁS DE AQUINO, ST III, q. 8, a. 3 ad 2.

Sin embargo, también este modo de ver es aún demasiado estático. ¡La Iglesia está de camino! Pecado y santidad no son simplemente dos lados de la Iglesia, no; son, en una historia, pasado y futuro de la Iglesia, presentes ambos, cada uno a su manera: el pasado como pasado, el futuro como futuro. La Iglesia está de todo punto determinada por el hecho de que es real y verdaderamente Iglesia justificada y santificada. Su pasado de pecado está liquidado por la gracia de Dios; la Iglesia ha dejado tras sí el pecado y la muerte y no puede volver a caer en ellos definitivamente. Este pasado no tiene ya futuro alguno para su presente. Pero sigue siendo su propio pasado. La Iglesia está salvada, pero sigue siendo siempre atacada; la santidad que se le regala, no la libera automáticamente del pecado, no es una posesión estática, capaz de ser garantizada por medios exteriores, como el bautismo y la eucaristía. De ahí la necesidad de que la Iglesia se aparte una y otra vez de su pasado, y se torne a su futuro, que es su santidad. Este futuro le ha sido dado ya como prenda por la gracia de Dios, y él la determina totalmente. Pero ella tiene que asirlo una y otra vez de nuevo, tiene que aceptarlo. Por ser santa, tiene también que serlo; el indicativo reclama el imperativo. Humilde y gozosamente a par, la Iglesia tiene que introducir, como peregrina, su pasado — como pasado — desde el presente en el futuro, hasta que, por nueva gracia de Dios, el pasado se desprenda definitivamente de ella y el futuro se convierta en presente eterno e indiscutido.

Pero, mientras Cristo, «santo, inocente, inmaculado» (Hebr 7,26), no conoció el pecado (2Cor 5,21), sino que vino a expiar sólo los pecados del pueblo (cf. Hebr 2,17), la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, *santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, sancta simul et semper purificanda*, busca sin cesar la *penitencia* y la *renovación*. La Iglesia «va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios» (san Agustín) anunciando la cruz y la muerte del Señor, hasta que Él venga (cf. 1Cor 11,26) (CE 8).

Así sigue la Iglesia su camino: separada del mundo, distinta de las otras comunidades de este mundo. No lo sigue simplemente como lo siguen comuniones naturales de vida y destino: la familia, el pueblo y el Estado. No lo sigue tampoco como las comuniones

de fines libres, como una asociación de trabajo, profesión o industria, o como una sociedad económica o cultural. No puede confundir su camino con ningún otro. Propia es su razón de ser, que no puede sustituir por otra; propios son sus medios, que no puede tomar prestados de otras comuniones; propio es su fin, que no puede permutar por ningún otro; propios son sus criterios para determinar lo que es o no es importante, éxito o fracaso, dignidad o ignominia; propia es finalmente la condición de admisión que, incomprendible para otras comuniones, se reduce a una sola: la fe.

Y, sin embargo, esta comunión segregada no debe ser separada; debe ser distinta, pero no diversa; distinguida, pero no aislada. Y ello no sólo porque es imposible, dado caso que está en el ámbito de influjos e intereses de las otras comuniones y los miembros de ella lo son también de éstas, sino también porque tampoco debe ser: La Iglesia no ha sido simplemente sacada del mundo, sino que, más bien, como santa y cosa de Dios, ha sido de nuevo enviada al mundo. No debe, pues, crear en el mundo ámbitos y recintos «sagrados», separados de todo lo profano. Como hemos visto, según Jesús, no es ése precisamente el sentido del reino de Dios, que está irrumpiendo, debe erigirse en el quehacer diario y abarcar todo el mundo; tampoco es ése el sentido de la libertad cristiana, para la cual, según Pablo, nada hay de suyo impuro, sino que — bien entendido — todo le es permitido. La Iglesia ha sido segregada del mundo para vivir y obrar en el mundo de modo distinto que los que no creen. Hay, pues, Iglesia santa siempre que, en el diario quehacer profano, oyen los hombres la palabra de la gracia y el amor de Dios, la creen y obedecen, y así hacen llegar a sus prójimos, en obras, el amor que a ellos se les ha dado. Mas ahí está la Iglesia remitida una y otra vez, precisamente como santa, al perdón.



## 2. Perdón y renovación permanente

a) En la Iglesia se da el *perdón de los pecados*<sup>45</sup>. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios —ya lo vimos<sup>46</sup>— pide no sólo penitencia exterior en saco y ceniza, sino también *metanoia*, la conversión radical y total y el retorno del hombre entero a Dios. Y esta exigencia no se dirige sólo a los piadosos y justos que no creen necesitar de penitencia, sino también y precisamente a los que eran reprobados y condenados por ellos. A estos reprobados y condenados precisamente abre Jesús las puertas del reino de Dios y, para escándalo de los piadosos, les ofrece su trato; come con pecadores notorios, con samaritanos, alcabaleros y rameras (Mc 2,16 par; Mt 11,19 par; Lc 19,7). Y tiene la audacia — todos los evangelios lo relatan — de prometer a los hombres el perdón de sus pecados (Mc 2,5 par; Lc 7,48; Joh 8,11). Con ello se opone Jesús a la ley vigente, que exige el castigo del pecador. Es más, Jesús pretende para sí lo que, según fe judía, sólo a Dios compete: «¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2,7; Lc 7,49). El pueblo, empero, «alababa a Dios por haber dado ese poder a los hombres» (Mt 9,8).

Es absolutamente posible que con las últimas palabras, que hablan extrañamente de los hombres en plural, se exprese la convicción de que el poder de Jesús de perdonar pecados ha pasado a ser bien de la comunidad. La comunidad cree en todo caso que para ella hay perdón de los pecados. Ella se entiende a sí misma

45. Sobre el perdón de los pecados, cf., además de las teologías del Nuevo Testamento, los manuales de dogmática e historia de los dogmas, y los artículos correspondientes del ThW y de los léxicos teológicos, las monografías siguientes: B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* (Munster 1928); *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter* (Breslau 1930). *Poenitentia secunda. Die kirchl. Busse in ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn 1940); *Busse und letzte Ölung, Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3 (Friburgo 1951). P. GALTIER, *De poenitentia tractatus dogmatico historicus* (Roma 1931, 1950); *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (Paris 1932); *Aux origines du sacrement de la Pénitence* (Roma 1951); J.A. JUNGMANN, *Die lat. Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1952); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo de Brisgovia, 1955); K. RAHNER, art. *Busdisziplin, Busse, Bussakrament*, en LThK II, 805-815, 815-818, 826-838 (aquí se remite también a muchos trabajos de Rahner histórico-dogmáticos) P. ANCIAUX, *Das Sakrament der Busse* (Maguncia 1961).

46. Cf. B I, 2.

como la Iglesia escatológica de los «santos», llamada y escogida por Dios, separada de la generación impía y adúltera <sup>47</sup>. Su bautismo se administra «para remisión de los pecados» <sup>48</sup>. Pero el bautismo que sella la *metanoia* y la fe, no significa una impecabilidad mágica. La tentación y el ataque persisten. Hay que seguir pidiendo en la oración que Dios nos libre del mal, hay que suplicar diariamente se nos perdonen nuestras deudas. Y sólo si se perdona a los otros, en quienes se experimenta igualmente la realidad del pecado, cabe esperar el propio perdón. Así precisamente entra el creyente en la comunión de perdón de Dios y de su Señor que buscó a los pecadores.

Partiendo de esta comunión de perdón, se puede y se debe perdonar en la Iglesia. Para ello se siente autorizada la Iglesia por su Señor, que concedió a los pecadores trato y perdón. Ésta es la nueva experiencia que, en contraste con todo el judaísmo, hace la comunidad escatológica. Éste es el sentido de las palabras de Mt 18, 18 (cf. 16,19b; Ioh 20,23), que, probablemente no son en esta forma *ipsissima vox* de Jesús, sino que suponen ya una comunidad existente y bien delimitada: «En verdad os digo, cuanto atareis sobre la tierra, atado será en el cielo; y cuanto desatareis sobre la tierra, desatado será en el cielo.»

Las palabras «atar» y «desatar» son expresiones técnicas rabínicas para «prohibir» y «permitir», a veces también para «excomulgar» y «absolver». Prefiérase un sentido u otro, las palabras son reclamadas por la comunidad para el perdón de los pecados, como se expresa en la variante de la tradición Ioh 20,22s con referencia al Espíritu Santo y al poder espiritual: «¡Recibid el Espíritu Santo! A quienes perdonareis los pecados, les son perdonados; a quienes se los retuviereis, les son retenidos.» El juicio de la Iglesia es considerado por Dios como válido. Por su medio obra Dios mismo, cuyo juicio no sólo se enuncia, sino que se ejecuta. Mt 18,18 está inserto en una antiquísima instrucción de la comunidad, en que se indica una triple regla por la que hay que proceder con el pecador: Todos tienen el deber de «corregirlo», es decir, de llevarlo del pecado a la penitencia (18,15); si no escucha la corrección, el aviso ha de reforzarse por la presencia de uno o dos miem-

47. Cf. B III, 1.

48. Cf. C III, 1.

bros de la comunidad (18,16); si tampoco a éstos hace caso, debe juzgar la comunidad entera. Si se persuade, se restablece la comunión con él; si no quiere oír tampoco a la comunidad, se le priva de la comunión. Así desata la Iglesia al pecador arrepentido, al que perdona; pero ata al impenitente que pasa a ser para ella como un publicano y gentil (18,17). En uno y otro caso, tiene a Dios en apoyo de ella. Su nueva y gozosa certidumbre es ésta: que ahora no han perdonado sólo los hombres; ahora ha perdonado Dios. Pero esto constituye también la seriedad de su juicio: aquí ha juzgado Dios. En esta admonición aparece en primer plano el desenlace negativo del procedimiento. Y, sin embargo, su fin no es el castigo, sino el perdón. A ello apunta, innegablemente, el ulterior contexto de nuestra perícopa: Se antepone la parábola de la oveja perdida (18,12-14) y siguen la exhortación a la reconciliación y la parábola del rey magnánimo y del criado cruel (18,21-35).

Así pues, toda la comunidad, la Iglesia entera es sujeto del poder de perdonar los pecados. Tanto Mt 18,18 como todo el contexto de la instrucción de los discípulos se dirigen al discipulado en su totalidad. El «vosotros» del v. 18 en el contexto de la *ekklēsia* del v. 17 y del precedente «vosotros» comunitario (vv. 2.10.12.13) no remite simplemente al individuo, sino a la comunidad para el juicio definitivo y particularmente para el negativo. Por otra parte, no se habla, en este contexto, de los «apóstoles» o de los «doce». No puede saberse cómo está dividida y gobernada la comunidad, aunque es probable que un apóstol o un colegio de ancianos llevaran la dirección, incluso en Ioh 20,22s se habla de modo general a los discípulos que, como en Ioh 13-16, representan a la comunidad (cf. también la narración paralela de Lc 24,33). Lo mismo que para administrar el bautismo y celebrar la eucaristía, los discípulos en su totalidad se sienten autorizados para perdonar los pecados, a la manera que a ellos, en su totalidad, les fue dado el Espíritu Santo. Y es que en ellos, como se expresa seguidamente después de Mt 18,20, está presente el Señor: «Dondequiera se congregaren dos o más en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.»

Es imposible aquí considerar detenidamente los resultados, muy complejos, de la exégesis. Sobre Mt 16,18s lo mismo que sobre el ministerio u oficio eclesiástico en general, volveremos en el próximo capítulo. Aquí sólo cabe apuntar que el poder de las llaves, el atar y desatar, precisamente

por razón de los textos paralelos, no puede entenderse como asignado exclusivamente a Pedro. Agustín lo expresó en distintas ocasiones, con singular claridad, en su interpretación de Mt 16,18s, por ejemplo: «Esto hace la Iglesia, con bienaventurada esperanza, en esta vida calamitosa; la Iglesia, digo, a la que, por la primacía de su apostolado, representaba Pedro de manera general. Porque lo que a él propiamente le atañe es que, por naturaleza, era hombre; por gracia, cristiano; por más copiosa gracia, apóstol y el primero de los apóstoles. Mas cuando se le dijo: “A ti te daré las llaves del reino de los cielos...” (Mt 16,19), él representaba a toda la Iglesia. La Iglesia, pues, que tiene su fundamento en Cristo, de éste recibió, en Pedro, las llaves del reino de los cielos, esto es, el poder de atar y desatar los pecados. Porque lo que la Iglesia tiene como propio en Cristo, esto es simbólicamente Pedro en la piedra; por este símbolo se entiende ser Cristo la piedra, Pedro la Iglesia» (versión directa del texto latino)<sup>49</sup>.

A base de 2Cor 5,18-21, seguramente no es errada la hipótesis de que Pablo no sólo cumplió en la reunión litúrgica el «ministerio de la reconciliación en las reuniones de la comunidad (predicación), sino que prefirió sobre todo pecador que a él acudiera la “palabra de la reconciliación”. Pero apenas sabemos nada sobre la existencia de una disciplina penitencial pública y ordenada en el siglo I y comienzos del II, aparte de algunos indicios de una disciplina eclesiástica en las iglesias paulinas (cf. part. 1Cor 5). Tampoco en las cartas pastorales, en el *Pastor* de Hermas e Ignacio de Antioquía, desempeña papel alguno la disciplina penitencial concreta — confesión, excomunión y absolución — (que 1Tim 5,22 sea el primer testimonio de una absolución formal es impugnado por todos aquellos exegetas que lo refieren a la ordenación). Sólo para la inmediata generación y la siguiente, se hizo la «penitencia» problema por lo menos en la Iglesia occidental, señaladamente respecto del puesto del ministro eclesiástico en su disciplina; en los primeros tiempos todavía pretendían los pneumáticos, mártires y confesores el derecho a perdonar los pecados. Sin embargo, no podemos entrar aquí en la posterior evolución, sumamente compleja, de la disciplina penitencial en la Iglesia.

Habría que exponer cómo:

1. En toda la patrística occidental (ya en el *Pastor* de Hermas) se sostuvo la *unicidad* de la penitencia (de acuerdo con la unicidad del bautismo), y es de notar que, hasta entrado el siglo IV, esta reconciliación única se negaba para ciertos pecados graves.

2. En el siglo III, el montanismo y novacianismo no lograron imponer el rigorismo (¿primitivo?) penitencial; el perdón de los pecados fue concedido cada vez menos por pneumáticos (como exigía aún Tertuliano y como se mantuvo aún largo tiempo en oriente, hasta que esta función fue asumida por sacerdotes penitenciarios y por monjes) y cada vez más por obispos reforzados en su autoridad (Cipriano); todavía no había una penitencia sacramental privada, sino sólo penitencia pública.

49. AGUSTÍN, *In Io* 124, 5; CC 36, 684s.

3. La exageración de las exigencias penitenciales (penas, a veces graves, vitalicias) conduce en oriente y occidente particularmente a partir del siglo v, a la *decadencia* de la disciplina penitencial (dilación hasta edad avanzada y hasta inmediatamente antes de la muerte).

4. A partir aproximadamente del siglo vi en las islas de Irlanda y anglosajonas y desde el siglo viii también en el continente se admitió la *repetibilidad* de la penitencia y, por tanto, la penitencia privada (ahora también para pecados menores, de que absolvía no sólo el obispo, sino también un sacerdote, posiblemente todos los días del año y con «penitencias» menores), es decir, se introdujo la confesión, que desde el siglo viii se propagó por todas partes, y, desde el ix, fue prescrita en ciertos periodos de tiempo (la confesión y absolución se unen ahora en el tiempo, las obras de penitencia siguen; el deber general de penitencia una vez al año fue prescrita por el concilio iv de Letrán, año de 1215).

5. Desde mediados del siglo xii, se afirmó el *carácter sacramental* de la penitencia, en relación con el número siete, que se imponía cada vez más, pero se siguió discutiendo sobre la función de la absolución sacerdotal (¿declarativa o efectiva?) y la naturaleza del signo sacramental (¿trición o contrición?).

6. En la *baja edad media* se llegó a una *espantosa decadencia* de la penitencia (exteriorización, piedad de obras, indulgencias), y el concilio de Trento intentó restablecer el *statu quo* medieval anterior (en la época post-tridentina se introdujo el confesonario cerrado y, desde el siglo xvii, el tripartito). Respecto de la *metanoia* del Nuevo Testamento, esta evolución significa un creciente empobrecimiento, que pide hoy día una reflexión retrospectiva sobre aquella *metanoia* y las diversas posibilidades de su actualización.

El perdón sólo es posible, cuando es querido, en cuanto se confiesa el pecado y el hombre se aparta de él, cuando hay arrepentimiento y *metanoia*. Sin embargo, el llamamiento de Jesús a la *metanoia* no apuntaba a determinadas prestaciones especiales, sino a la *radical* conversión a Dios del hombre *entero*. Síguese que la penitencia no debe entenderse simplemente limitada, en el sentido de la posterior *paenitentia secunda*, a la prestación de ciertos actos de penitencia. Debe más bien entenderse, partiendo del primigenio sentido, amplio y radical, de la *metanoia* del Nuevo Testamento, como la conversión del hombre entero, diariamente necesaria; del hombre que por la fe ha vuelto la espalda al pecado, pero ha de volvérsela una y otra vez de nuevo porque el pecado es tentación una y otra vez repetida. Precisamente el bautismo en que se proclamó eficazmente el perdón de los pecados, reclama también la

lucha contra el pecado, la conversión constante y la petición de perdón. *Metanoia* reiterada, conversión y «penitencia» son consecuencia del bautismo. No como si el bautismo hubiera perdido su efecto; pues la «segunda penitencia» no es en este sentido «la segunda tabla después del naufragio», como ya tempranamente se la llamó, porque la nave se hubiera hundido. No, el bautismo no se anula por el pecado después del bautismo, la gracia de Dios dada en el bautismo no se revoca. Sólo debe ser de nuevo asida por la fe, en cuanto el hombre, por la renovada *metanoia*, se entiende de nuevo como el que era en el momento del bautismo. En este sentido, la «penitencia» es asir de nuevo por la fe la gracia que, por fe, recibió el hombre en el bautismo.

Pero el bautismo no estriba simplemente en sí mismo, sino en la palabra; en la palabra de la predicación en que se promete al hombre creyente el perdón de los pecados. La predicación del evangelio anuncia el perdón del pecado que se ha cumplido ya en Cristo. Toda *metanoia*, toda conversión, toda penitencia puede suponer la gracia, misericordia y perdón de Dios ya prometido en Cristo. Así pues, la gracia de Dios antecede a toda conversión del hombre, que no tiene ya sino asir la gracia que se le ofrece. Por eso, la *metanoia* según el Nuevo Testamento no lleva en sí lo sombrío y negativo que ostentó a menudo la posterior práctica penitencial, cuando se pensaba que la gracia de Dios debía merecerse por las propias obras. La *metanoia* según el Nuevo Testamento procede de la gracia y perdón de Dios ya proclamados, y no es, por tanto, consecuencia de una ley opresora, que sólo exige y no puede dar el cumplimiento, sino consecuencia del evangelio, de la buena nueva de la gracia manifiesta de Dios que ofrece al hombre el perdón y hace posible la conversión. De donde se sigue que todas las *varias formas y modos en que vino a parar históricamente*, en que se da el perdón de los pecados, han de entenderse partiendo de la predicación del evangelio.

1. *La predicación del evangelio mismo*: En cuanto la Iglesia predica el evangelio — hágalo a gentiles o dentro de la comunidad — anuncia la gracia de Dios para los pecadores. En el supuesto, pues, de que no predique otra cosa (en griego, *allogria*), ni una «nueva ley», que según Pablo no hace sino poner de manifiesto el pecado, sino que realmente predique el «evangelio», proclama real y verdaderamente la comunión de Dios con

los pecadores, el perdón de los pecados, la «palabra de la reconciliación» (2Cor 5,19). En la predicación del evangelio es puesto el hombre ante la verdadera alternativa: o fe o incredulidad, decisión por Dios o por el mundo, conversión a Dios por el amor o retorno al pecado. En la palabra de la predicación se abre o cierra el reino de los cielos: el que con fe se abre a él, es recibido por Dios; el que se cierra por incredulidad, es excluido por la palabra de la gracia por él mismo rechazada. Aquí se cumple de forma primigenia el atar y desatar. Aquí no sólo se anuncian gracias y remisión de los pecados, sino que se comunican a todos los que creen. De este modo muestra ser el evangelio «virtud de Dios en orden a la salvación para todo el que cree, para el judío primeramente, y para el griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, según está escrito: El justo por la fe vivirá» (Rom 1,16s). Así es que tiene un sentido muy concreto y real, el que, en la liturgia católica, a la predicación del evangelio se junte esta frase: «Por estas palabras evangélicas, queden borradas nuestras faltas» (*Per haec evangelica dicta deleantur nostra delicta!*)

2. *La absolución general*<sup>50</sup>. El perdón de los pecados proclamado por la predicación puede ser concretado y aplicado. Como tal concretación, explicación y aplicación puede entenderse la absolución que se da en la liturgia — por lo general en contexto con la predicación — a toda la comunidad. Así comprobamos, desde el siglo x, la llamada «culpa abierta», cuyo origen y significación teológica no se explica unívocamente: Una confesión pública de toda la comunidad en lengua vulgar, enlazada a menudo con la predicación, a la que seguía una verdadera absolución, en parte con la misma fórmula que en la confesión. Se trata aquí de «absoluciones generales» que por de pronto tuvieron aún significación sacramental (por lo general para «pecados veniales»). También los reformadores (Lutero, Calvino, Zuinglio) conocieron la «culpa pública», que, en parte, se ha mantenido hasta hoy en las iglesias protestantes. En la Iglesia católica pervive aún hoy día en la absolución general para casos de necesidad, en que, sin previa confesión, se pronuncia la absolución de toda la comunidad. También aquí se cumple lo anunciado en Mt 18,18. Hoy se plantea la cuestión de si esta especie de absolución general, no pudiera restaurarse modernamente, junto a la confesión privada, para el culto divino en comunidad, ora en relación con la cena del Señor, ora en relación con actos especiales de penitencia.

3. *La absolución especial por laicos*<sup>51</sup>. Antecedentes son las absoluciones por carismáticos, confesores y mártires, luego las confesiones de mujeres y diáconos y los capítulos de culpas conventuales, etc. En todo caso, la confesión de laicos tiene una tradición multisecular — en oriente hasta el siglo xiv, en occidente hasta el xvi —. Desde el siglo xi hasta Duns Escoto

50. Cf. J.A. JUNGSMANN, art. *Absolution*, en LThK 1, 74s, así como la bibl. citada en la nota 45.

51. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* (Estela, Barcelona 1961, p. 264-267); K. RAHNER, art. *Laienbeichte*, en LThK vi, 741 (bibl.).

exclusive, se defendió de manera casi general en la teología occidental la obligación de confesarse con un laico en caso de necesidad; según Alberto Magno la confesión con un laico tiene verdadero carácter sacramental, según Tomás de Aquino, carácter cuasi-sacramental (Tomás ve el paralelismo con el bautismo, que pueden administrar también los laicos). Esta tradición no puede explicarse por un «privilegio» y otras construcciones jurídicas, sí por el fondo exegético que hemos indicado, señaladamente Mt 18,18.

4. *La absolución particular por medio de representantes oficiales de la Iglesia:* Esta absolución ha absorbido en la Iglesia católica de los tiempos modernos, todas las otras formas de absolución. Sobre la cuestión del ministerio volveremos en el próximo capítulo.

Sin actos visibles de «penitencia», el espíritu de *metanoia* degenera fácilmente en cosa rutinaria e inerte. Sin embargo, no debe perderse en ella la libertad en la variedad. La promesa o concesión del perdón de los pecados no debe ser para los hombres una ley opresora ni una dura necesidad, sino un don y una ayuda. La «penitencia» sólo puede aceptarse o afirmarse por razón de la justificación por la sola gracia de Dios, con fe incondicional, y no a base de una piedad pelagiana de obras. Y, a la postre, ha de quedar en pie la palabra señera: «Así vosotros, cuando hubiereis cumplido todo lo que se os ha mandado, decid: Siervos inútiles somos; hemos hecho lo que teníamos que hacer» (Lc 17,10).

Sin embargo, no sólo debe haber «penitencia» en la Iglesia; la Iglesia misma debe ser capaz de penitencia. Y eso no sólo en el sentido de que confiese y repare de buen talante sus faltas y errores, sino también y principalmente en el de que se resuelva una y otra vez una renovación positiva.

b) Con razón se pide que, en cuestión de *metanoia* y, por ende, en cuestión de *reforma* y *renovación* de la Iglesia<sup>52</sup>, cada cristiano empiece por sí mismo. La reforma de la Iglesia no es ciertamente tema de discusión académica. Sin embargo, tampoco es posible dejar de reconocer que, con una reforma interna y moral del corazón, con una mera renovación de la intención o espíritu, no está hecho todo. La buena intención y los mejores deseos del corazón no bastan en todos los casos para cambiar la realidad. ¿Por qué? Porque condiciones externas, formas y estructuras de la Iglesia dificultan, y a veces hacen incluso imposible, la realización de las

52. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen* (Einsiedeln 1952); Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris 1954); H. KÜNG, *El Concilio y la unión de los cristianos* (Herder, Barcelona 1962); además, toda la bibl. en torno al Vaticano 11.



buenas intenciones y de los mejores deseos. Durante siglos hubieran recibido muchos cristianos de buena gana, con más frecuencia, la eucaristía; pero sólo la abolición de las inútiles prescripciones rigurosas sobre el ayuno se lo ha hecho posible; es decir, sólo el cambio de la disciplina de la Iglesia lo ha posibilitado. Precisamente partiendo del mensaje de Jesucristo, se le invita una y otra vez a la Iglesia misma a *metanoia*, a cambiar de pensar y sentir (y, por ende, de obrar) según el evangelio. Indudablemente, los escritos del Nuevo Testamento nos informan, sobre todo, de la forma y formación de la Iglesia que no debe configurarse según el «mundo», sino vivir del espíritu de Cristo y de ahí sacar su propia forma. Pero también el Nuevo Testamento conoce ya llamadas a la reforma; así, respecto de la liturgia (1Cor 10-11), respecto de la disciplina de la Iglesia (Mt 18; cf. 10), respecto de la doctrina (contra la infiltración del judaísmo: Gal; contra la infiltración de la gnosis: sobre todo, 1Cor y Col), de modo general respecto de la penitencia y retorno a los orígenes (Apoc 2-3). Ya por el Nuevo Testamento se ve claro lo que antes hemos apuntado: En cuanto la Iglesia se compone siempre de hombres y de hombres pecadores; en cuanto una y otra vez se *deforma* por la limitación y el pecado humano la Iglesia tiene que *reformarse* constantemente capacitada y movida por la gracia misericordiosa de Dios, de acuerdo con el evangelio de Jesucristo: *Ecclesia semper reformanda*. La historia misma de la Iglesia lo atestigua de manera impresionante. Sólo un observador superficial puede interpretarla simplemente como una apostasía del Nuevo Testamento y como un proceso de deformación. Ciertamente que también es eso; pero una y otra vez es, a par, oculta o abiertamente, un proceso de reforma. Y esto en doble sentido; negativamente, como corrección o abandono de deformaciones (falsas evoluciones y falsas actitudes), y positivamente como creación de formas nuevas.

La mayor parte de los movimientos iluministas y heréticos — no cabe desconocerlo, aunque no queremos volver sobre este punto<sup>53</sup> — fueron sin duda movimientos declarados de reforma, siquiera en unos fuera más decisivo el retorno a los orígenes y en otros la perspectiva de un fin inmediato; muchos de estos movimientos suprimieron la tensión dialéctica de una Iglesia santa en el mundo, en favor de una Iglesia de los santos y

53. Cf. C 11, 4; 111, 4.

puros desligada del mundo, lo que tenía que conducir a estrechamiento sectario. En este orden de cosas habría que mentar en la antigüedad el montanismo y marcianismo, y, posteriormente, sobre todo en conexión con las disputas penitenciales, a los novacianos (santidad de todos los miembros de la Iglesia) y a los donatistas (santidad sobre todo de los ministros), a los melecianos y priscilianos; en la edad media siguen luego en esta línea los ya mentados movimientos ascéticos de los cátaros que actuaban incluso por predicación apostólica ambulante (ascesis rigurosa, pobreza y celebración de la liturgia en lengua materna) y de los valdenses (estricto biblicismo con más orientación eclesíastica). Ya hemos expuesto cómo la reforma protestante intentó una renovación radical y total de la Iglesia por la crítica de la Iglesia medieval y la nueva orientación según el modelo de la Iglesia del Nuevo Testamento y las distintas radicalizaciones de la misma reforma por el iluminismo protestante. Sin embargo, también el protestantismo posterior ha producido toda una serie de movimientos de renovación. De ellos, el puritanismo, pietismo y metodismo se han orientado más a una renovación general de la vida eclesíastica y personal, mientras los movimientos renovadores a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX en Europa y América confiaban más en una profunda vida de fe personal de los cristianos, que repercutiría luego en la vida social de la sociedad «cristiana» (Disciples of Christ, Churches of God, mormones, etc.). También a raíz de las dos últimas guerras mundiales han aparecido en el protestantismo con singular intensidad tendencias renovadoras.

Sin embargo, tenemos interés en aludir sobre todo a las tendencias reformistas dentro de la Iglesia católica. Fundamental para toda ulterior renovación fue la renuncia en principio a la ley judía, conquistada por Pablo y aprobada por el «concilio de los apóstoles» y la acomodación de la Iglesia al mundo de los gentiles, de acuerdo con el lema de «hacerse todo para todos». Las tendencias reformistas afectaron en los primeros siglos sobre todo a la liturgia y, en relación con esto, a la predicación y catequesis (aceptación de la *koine* griega, y de las otras lenguas populares; hacia el 250 reintroducción de la lengua litúrgica latina; el paso, no problemático, de la misa doméstica a la misa basilical y, finalmente, a la forma de la misa francomedieval; luego la tradición de la Biblia (traducciones nuevas de las lenguas originales y revisión de las traducciones admitidas; la Vulgata como reforma, entonces fuertemente atacada, de la Biblia latina), luego la teología (tensa y en muchos casos discutible formación y transformación de la teología en la patrística griega y latina), finalmente el monacato y las misiones (movimiento benedictino de reforma). En la Iglesia de la edad media temprana, ya fuertemente secularizada, los impulsos decisivos de reforma partieron de Cluny; de la reforma monacal salió una reforma del clero y de ésta finalmente una reforma general de la Iglesia, siquiera de tendencia más y más política. Para esto fueron de particular importancia primero los emperadores alemanes (sobre todo Enrique III), luego los papas (León IX, Gregorio VII, Inocencio III) y finalmente las nuevas

órdenes religiosas (primero de los cistercienses con Bernardo de Claraval, los canónigos de san Agustín, los premonstratenses y las varias órdenes hospitalarias y militares del siglo XII, y, finalmente, en el siglo XIII, los movimientos reformistas dominicano y, sobre todo, franciscano con la figura señera de Francisco de Asís que, en un tiempo de máximo despliegue de poderío de la Iglesia medieval, intentó una renovación interna general de acuerdo con el evangelio). Sin embargo, todo esto no fue parte para contener la decadencia de la Iglesia en la baja edad media (Aviñón, cisma de occidente, renacimiento), como no lo fueron los concilios de reforma de la misma época, que aspiraron a una «reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros», ni los otros movimientos reformistas al declinar de la edad media (señaladamente los hermanos de la vida común).

Frente a esa Iglesia irreformada, la protesta de Lutero —ya lo hemos visto— estaba más que justificada. Sin embargo, aun dando de barato todos los éxitos de la reforma protestante, la contraposición de «Iglesia protestante reformada» e «Iglesia católica irreformada», sería simplista y hasta inadecuada. Y ello no sólo porque la reforma protestante, dentro de una auténtica reforma, llevó a par a una deformación y a la creciente disolución de la unidad de la Iglesia, sino también, sobre todo, porque la Iglesia católica, por muy necesitada que estuviera de reforma, no se negó a ella, sin romper la continuidad eclesiástica, la Iglesia católica emprendió una poderosa obra de reforma, que sin duda alguna no se llegó a concluir totalmente. Esta reforma católica fue preparada antes del estallido de la protesta luterana por pequeños grupos, el concilio de Trento puso sus fundamentos, y fue ejecutada por el pontificado reformado, por obispos, sacerdotes y laicos reformados, no menos que por nuevas órdenes religiosas, principalmente por la Compañía de Jesús. ¿Cabe desconocer, sin embargo, que esta «contrarreforma», que va del siglo XVI al XIX, sin negar lo que tuvo de positivo, ha tenido en muchos casos carácter de restauración y reacción encaminada a corregir las situaciones negativas? La reforma católica se entendió menos como medio de reconciliación y unión, que como programa y arma de combate para mantener lo existente o para repriminar, con medios poco espirituales, el pasado medieval. Los reformadores protestantes pedían por ejemplo una reforma a fondo de la celebración de la cena del Señor (particularmente con la introducción de la lengua vulgar); en Trento se intentó satisfacer los deseos de reforma quitando los abusos por vía puramente restaurativa. También el concilio Vaticano I defraudó toda esperanza de reforma. Sólo desde León XIII se dibuja el cambio de una reforma de conservación y restauración hacia una reforma de creación positiva, que culminaría en Juan XXIII y en el concilio Vaticano II. Este concilio ha traído una nueva y fundamental orientación de la Iglesia respecto de las otras iglesias cristianas, de los judíos, de las religiones no cristianas y del mundo moderno en general, todo a base de una reforma interna plurifacética (reforma de la liturgia, de la idea de la Iglesia y de sus ministerios, del laicado, de las órdenes religiosas, de las misiones, etc.).

Esta ojeada panorámica, en extremo escueta, de las tendencias reformistas dentro de la historia de la Iglesia, puede ponernos de manifiesto que la Iglesia no sólo es una *Ecclesia semper reformanda*, sino que también — y es bien tomemos con gratitud nota del hecho — ha sido una *Ecclesia semper reformata*. De este modo ha dado en la Iglesia misma sus frutos, lo que la Biblia pide respecto de la renovación de cada cristiano. Esta renovación se dio ya fundamentalmente en Cristo: «De suerte que si alguien es en Cristo, es nueva criatura; lo viejo ha pasado y he aquí que todo se ha hecho nuevo» (2Cor 5,17). Y, sin embargo, esta renovación del hombre nuevo, interior y espiritual, debe cumplirse una y otra vez de nuevo: «Si es cierto que nuestro hombre exterior se desmorona, nuestro hombre interior, empero, se remoza día a día» (2Cor 4,16). Así pues, a toda la Iglesia se dirige el llamamiento a la renovación: «Y no os configuréis según este siglo, sino transformaos por la renovación de vuestra mente, para que discernáis cuál es la voluntad de Dios: lo bueno y acepto y perfecto» (Rom 12,2; cf. Eph 4,20-24; Col 3,10).

Por aquí se ve claro que la necesidad de reforma en la Iglesia, para la que hay siempre harto motivo por razón de lo humano y del pecado que hay en ella, no nace de cualesquiera motivos oportunistas temporales (entusiasmo progresista, modernidad, adaptación mecánica, miedo a los poderes mundanos, etc.). Esa necesidad nace primariamente del mandato del Señor de la Iglesia en el evangelio, que la llama a *metanoia*, a nueva fe, nueva justicia, santidad y libertad, y a nueva vida. Por eso la reforma de la Iglesia no está sin más encomendada a su libre albedrío ni al de sus dirigentes. La reforma es antes el deber y, a par, posibilidad que el Señor impone y concede a su Iglesia. Y ese deber y posibilidad no son para la Iglesia, otra cosa que el cumplimiento de la voluntad de Dios en el seguimiento de Cristo con miras al advenimiento del reino de Dios. Impedimentos, cierto, no faltarán nunca: indiferencia y pasividad, enjuiciamiento ilusorio de la situación de la Iglesia, propia complacencia o propia suficiencia, tradicionalismo inerte, actitud apologética, eclesiología superficial, estrecha o secularizada, desesperanza derrotista. La voluntad y el ánimo para la reforma sólo nacen y renacen de un sincero dolor por la Iglesia una y otra vez irreformada, sólo de la oración por que Dios libre del mal a la

Iglesia, sólo de la crítica responsable y constructiva de la misma Iglesia, sólo del celo por el Señor y de una caridad activa y práctica.

Reformar significa «dar nueva forma», «devolver una forma original y mejor», «formar de nuevo, transformando lo que se ha deformado», «configurar algo de acuerdo con su esencia». Reforma de la Iglesia quiere decir, consiguientemente, dar nueva forma positiva a la Iglesia de acuerdo con su verdadera esencia. Si es auténtica reforma, no se limitará a mero abolir negativo, a condenar y prohibir, sino que será nueva formación positiva, nueva configuración de su esencia. Para poner de relieve ese elemento de creación positiva, se prefiere en muchos casos la palabra «renovación» a la de «reforma». La auténtica reforma de la Iglesia no es *revolución*. No persigue un cambio violento, ni se abalanza doctrinariamente a lo nuevo, con despiadado fanatismo. Al contrario, conservando el sentido para lo nuevo, si es mejor, tiene en cuenta la continuidad de la evolución histórica, y no es, por ende, innovación, sino *renovación*. Pero la auténtica reforma de la Iglesia no es tampoco *restauración*; no pretende ser un mantenimiento perezoso de antiguos sistemas, sino una marcha animosa hacia una verdad cada vez mayor; no trata sólo de restablecer viejas formas, sino de hallar otras nuevas y de acuerdo con el tiempo; no sólo de encarecer la observancia de leyes y reglas, de cánones y párrafos de cánones, sino de remozar interiormente instituciones y constituciones. La auténtica reforma, aun conservando su respeto de la tradición antigua, piensa y atiende a la nueva configuración creadora, necesaria para la actualidad. De ahí que no sea simplemente restauración, sino *renovación*. Ya hemos visto, a este propósito, que no basta con una reforma interna del corazón, si descuida la reforma de las estructuras, instituciones y constituciones; pero tampoco basta con una reforma puramente externa que elimina abusos, pero sólo hace labor de zurcido en estructuras, instituciones y constituciones. Lo que importa siempre es la reforma, de espíritu creador, de los estados y estructuras, que no disuelve la esencia de la Iglesia, sino que la presenta digna de crédito. Ciertamente que lo que Dios mismo, por Cristo en el Espíritu, ha instituido y constituido en la Iglesia, participa de la santidad de Dios mismo y no necesita de reforma; pero lo que los hombres constituyen e instituyen en esta constitución e institución divina misma, participa de

la imperfección y pecado humanos, y necesita de continua reforma. Ahora bien, hemos visto que no pueden adecuadamente separarse la esencia y la realización histórica; de donde se sigue que no hay recintos irreformables; a lo sumo, constantes irreformables. No hay piedra, no hay rincón del edificio de la Iglesia que no necesite de continua reforma; sólo es inviolable la estructura arquitectónica que lo sostiene todo. El criterio para la renovación de la Iglesia será siempre el primigenio evangelio de Jesucristo; su modelo concreto, la Iglesia apostólica. La credibilidad (o crédito) de la Iglesia depende siempre, de manera decisiva, de su reforma y renovación, que es obra nunca acabada. Una Iglesia irreformada no puede convencer. Partiendo del perdón que a ella le ha sido concedido, la Iglesia tiene el deber de *demonstrar* una y otra vez, en la renovación de los individuos y de la comunidad entera, que es Iglesia santa.

De los textos conciliares ya citados, vamos a repetir aquí dos breves frases fundamentales: «La Iglesia, mientras peregrina por su camino, es llamada por Cristo a esta *perenne reforma (ad hanc perennem reformationem)*, de que, como institución humana y terrena, necesita *perpetuamente*» (DOe 6). «La Iglesia es santa y necesita, a par, continua purificación (*sancta simul et semper purificanda*) y así busca de continuo la penitencia y renovación (*poenitentiam et renovationem*)» (CE 8).

c) Como santa, la Iglesia *ha sido* separada por Dios del mundo: ello es acto de su gracia. La Iglesia tiene que permanecer separada: es la exigencia divina de *metanoia* y renovación. La Iglesia *permanecerá* de hecho separada: es la promesa de la fidelidad divina. No se sostiene ella a sí misma; sin embargo, como Israel, será sostenida por la fidelidad graciosa de Dios. Su separación no puede ser anulada. Todo el mensaje del Nuevo Testamento está sostenido por esta fe.

La *amenaza exterior* puede ser tan peligrosa como se quiera; la Iglesia, como Israel, puede estar, aquí y allá, abatida y humillada, apretada y forzada a llevar un yugo; puede estar debilitada, se la puede insultar, oprimir y perseguir, y hasta, externamente, extinguir: «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). No sucumbirá al poder de la muerte. La Iglesia es *indestructible*: la fidelidad de Dios le hace merced de *perennidad*

y pervivencia. A despecho de todos sus achaques y debilidades, Dios la mantendrá viva.

Y la *decadencia interna* podrá ser todo lo espantosa que se quiera; la Iglesia, como Israel, podrá mostrarse, aquí y allá, cansada y lánguida, podrá ser soberbia y afanosa, indisciplinada y salvaje, corrompida y violada; podrá en muchos aspectos degenerar y apostatar de su Señor: «Y mirad que yo estoy con vosotros hasta la consumación del tiempo» (Mt 28,20). El Señor glorificado mantiene, por su protección y ayuda, comunión con ella. No sucumbirá al poder de la muerte. La Iglesia es *incommovible*: la misericordia de Dios le ha hecho merced de la *indefectibilidad* y *constancia*. A despecho de todo pecado y de toda culpa, Dios la conserva en su gracia.

Finalmente, su *extravío de la verdad* puede en lo particular ser tan amenazante como se quiera; la Iglesia, como Israel, puede, acá y acullá, vacilar y dudar, y acaso también errar y deslizarse: «el Espíritu de la verdad permanecerá para siempre con vosotros» (Joh 14,16s). La Iglesia no sucumbirá al poder de la mentira. La Iglesia es *infallible*, por promesa de Dios se le ha hecho merced de la *infallibilidad* e indefectibilidad. A despecho de todo error y equivocación, Dios la mantiene en la verdad.

«Infallibilidad» está tomado del latín *fallere* (= engañar), y se refiere claramente a la verdad, no a la conducta (fallo), que no es infalible, sin fallo posible, en la Iglesia y sus representantes (el alemán *Unfehlbarkeit* se presta más al equívoco de que la Iglesia «no pueda faltar»). La Iglesia no puede errar; pues, en la medida en que obedece humildemente a la palabra de Dios, participa en la verdad de Dios mismo, «que no puede engañarse ni engañarnos» (Vaticano I: *Deus revelans, qui nec falli nec fallere potest*, D 1783); luego, toda mentira, todo engaño y embuste, están lejos de ella. Infallibilidad en este sentido significa *la radical permanencia en la verdad que no queda destruida por errores particulares*.

Si esta infalibilidad de la Iglesia, fundada como está en la Escritura que no fue impugnada tampoco por los reformadores, y que tiene por consecuencia la infalibilidad indudablemente *comprobable* de *proposiciones* determinadas, puede o no probarse directamente por el Nuevo Testamento, es punto discutido entre las iglesias cristianas (señaladamente respecto de los concilios, obispos y papas) y debiera estudiarse sobre la base descrita<sup>54</sup>. En todo caso, dos puntos de vista deben tenerse particularmente en cuenta:

1. *La obligatoriedad*. Las formulaciones de la fe, garantizadas de una

54. Cf., sobre ello, *Strukturen* 309-356.

forma u otra, por la Iglesia universal, tienen, como testimonio de la totalidad de los creyentes, un valor testifical cualitativamente superior y, por ende, distinta obligatoriedad cualitativa que las formulaciones de un cristiano o teólogo particular. La unidad de la fe de la congregación de los creyentes no debe ser puesta ligeramente en peligro. El creyente y también el teólogo particular, tienen la responsabilidad de esforzarse con toda sinceridad, partiendo del evangelio, por mantenerse unidos con la comunión de la fe. Así precisamente se preserva mejor de su personal limitación, del arbitrio personal y de toda valoración absoluta de sus conclusiones o ideas, y halla la verdadera libertad en la auténtica modestia y en el servicio a la congregación de los creyentes.

2. *Fragmentariedad.* Toda formulación de fe no sólo del individuo, sino también de la Iglesia universal, será siempre fragmentaria, imperfecta, inacabada, enigmática y parcial, expresiones todas que usa Pablo en 1Cor 13, 9-12. Esto se suele pasar por alto cuando se afirma la infalibilidad de la proposición particular (en que comienza la infalibilidad después de los dos puntos). Esta fragmentariedad se funda no sólo en la orientación y limitación frecuentemente polémica de las formulaciones doctrinales de la Iglesia, sino también en el carácter necesariamente dialéctico de todo enunciado de verdad humana. Todo enunciado de verdad humana linda, como humanamente limitado, con el error. Basta pasar por alto la limitación de la verdad, para hacer de ella un error. No hay verdad humana que no esté así amenazada por el error. No hay error que no contenga por lo menos una chispa de verdad. Lo que enuncia una proposición verdadera, es verdadero; lo que calla puede ser también verdad. Lo que enuncia una proposición falsa, es falso; lo que tácitamente quiere decir, puede ser verdad. Una simplificación de la idea de verdad consiste en pensar que toda proposición ha de ser, en su formulación verbal, verdadera o falsa. Por lo contrario, toda proposición puede ser verdadera y falsa, según el fin, el puesto y el sentido que tenga. Y el sentido en que está dicha puede sin duda ser más difícil de descubrir que la forma en que está dicha. Una teología ecuménica sincera, intrépida y crítica y, por eso justamente, constructiva, no se limitará simplemente a oponer dogmas por un lado y otro, sino que se esforzará seriamente en ver la verdad en el error, por lo menos supuesto, del otro, y el posible error en la propia verdad creída. De este modo se llegaría a donde se debe siempre llegar más: por la repulsa al supuesto error, al encuentro en la común verdad cristiana<sup>55</sup>.

Así, por razón de la palabra y promesa de Dios, la Iglesia sigue siendo una Iglesia santa, separada de lo profano. No tenemos, pues, por qué devanarnos los sesos sobre qué sería si no hubiera Iglesia, sobre si la Iglesia no fuera santa. Dios cuida de que siem-

55. Cf., sobre esto, además de *Strukturen, Theologie und Kirche* (Einsiedeln 1964) 22-37.



pre haya Iglesia y de que la Iglesia sea santa. La Iglesia no perderá su separación, diferencia y distinción en medio del mundo; no se confundirá nunca con el mundo. A pesar de todas sus heridas, permanecerá viva; a pesar de todos los pecados, no caerá de la gracia; a pesar de todos los errores, no apostatará de la verdad. Su fe puede ser flaca, su amor tibio, su esperanza trémula; pero el fundamento de su fe, la raíz de su amor, la base de su esperanza subsisten siempre inviolados e intactos. Así perdura indestructible, es inmoviblemente constante e infaliblemente verdadera: «la columna y fundamento de la verdad» (1Tim 3,15). No se ha dado ella a sí misma su perpetuidad, su indefectibilidad, su infalibilidad; nadie, ni siquiera ella misma, se la puede quitar. Así nunca dejará de ser lo que es: la congregación de los santos, el pueblo de Dios, la creación del Espíritu, el cuerpo de Cristo. Nunca se convertirá en otra, jamás será una Pseudo-Iglesia. Puede, como ya comentaban los padres de la Iglesia, hacerse una mendiga, portarse como una chamarilera, venderse como una meretriz; ella es siempre, sin embargo, por la gracia de Dios que la guarda, salva y perdona, esposa de Cristo. Puede sufrir en el mundo miseria, hambre y desamparo; pero el Padre, una y otra vez, estrechará entre sus brazos a la hija perdida. Podrá andar descarriada por el desierto, pero el buen pastor saldrá en su busca. Puede andar errante por la ciudad; el esposo dará con ella. Ella puede abandonarlo, Él no puede abandonarla. Ella anda su camino por los tiempos, un camino que no se ha escogido, sino que le ha sido irrevocablemente destinado. Puede andar al margen de ese camino, puede echar por rodeos y, acá y acullá, meterse por trochas y veredas; puede tropezar y caer; puede venir a parar entre bandidos, que la dejen tendida medio muerta; pero el Señor Dios no pasará de largo junto a ella, sino que verterá aceite en sus heridas, la levantará, cuidará de su albergue y aun pagará por su curación lo que ni era previsible. De este modo, la Iglesia permanecerá siempre sana y salva, es decir, santa. ¡Lo sabemos por la fe! *Credo sanctam Ecclesiam!*

## IV. IGLESIA APOSTÓLICA

### 1. *Sobre el fundamento de los apóstoles*

Se puede preguntar por la unidad en la variedad, por la catolicidad en la identidad, por la santidad a pesar del pecado pero siempre se planteará la cuestión del criterio: ¿Dónde y en qué medida nos las habemos con la Iglesia una, santa y católica? ¿Cuál es la verdadera unidad, la verdadera catolicidad, la verdadera santidad? Un criterio decisivo nos lo ofrece expresamente el cuarto predicado de la Iglesia: la Iglesia sólo es verdaderamente una, santa y católica, si es en todo *apostólica*. No se trata de una unidad, santidad y catolicidad cualquiera, sino de la que se refiere a los apóstoles y en este sentido es apostólica.

El adjetivo «apostólico»<sup>56</sup> no ocurre apenas fuera del uso cristiano. Tampoco se encuentra en la Biblia. En los padres, empero, se emplea constantemente, y aquí también — como en la palabra

---

56. Cf., además de la bibl. general citada en A II, 2 y D I, I, sobre todo M. SCHMAUS, *Dogmatik* III/1 (versión castellana: IV), 623-630, y K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 795-809, así como los artículos de léxicos en LThK (*Apostolisch*: H. BACHT, *Apostolizität der Kirche*: O. KARRER) y RGG (*Apostolisch*: K.G. STECK); entre las nuevas monografías: K.E. KIRK, *The Apostolic Ministry* (Nueva York 1947); A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres 1953); J. GUYOT (ed.), *Das apostolische Amt* (Maguncia 1961); C. VON HEYL, *Ordination zum hl. Predigtamt und Apostolische Sukzession* (Bleckmar über Soltau 1962); A. HASFINGS, *One and Apostolic* (Londres 1963).

«católico» — por vez primera en Ignacio de Antioquía (*Trall.*, *Inscript.*) y en el *mart. Polyc* (16,2). Su sentido originario y más general es: «lo que está en relación con los apóstoles de Cristo». Pero ya a partir de los siglos II y III cobra también «apostólico» una significación ascética y quiere decir entonces «semejante a los apóstoles»; tanto algunas comunidades sectarias de la antigüedad y de la edad media (apostólicos) como la antigua literatura monacal emplean la palabra en este sentido y se refieren a la pobreza y celibato. Sólo relativamente tarde se acentúa en esta palabra el elemento de la cura activa de almas (en oposición a la contemplación pura)<sup>57</sup>. En este sentido se usa aún hoy día para indicar la práctica de la cura de almas. Pero precisamente no podemos aceptar simplemente este sentido al hablar de la «Iglesia apostólica», sino que hemos de preguntarnos: ¿Qué significa propiamente *apóstol*?

Si no queremos de antemano cerrarnos el camino para determinar exactamente la apostolicidad de la Iglesia, no podemos partir de las imaginaciones estereotipadas sobre los «doce apóstoles», nimbados por múltiples leyendas y de forma varia representados por el arte cristiano. Ya la unión de «doce» y «apóstoles» no deja de ofrecer sus problemas. El mandato misional (Mc 16,15s; Mt 28, 18s; Lc 24,47s; Act 1,8) atestigua la idea y tradición de que los apóstoles marcharon como misioneros por el mundo. Sin embargo, hemos visto que según los mismos Hechos de los apóstoles, éstos permanecieron por de pronto en Jerusalén (Act 8,1) y sólo con gran vacilación aceptaron la evangelización de los gentiles (cf. Act 10, 1-11.18). Sólo de Pedro sabemos que abandona Jerusalén (12,17). Viajes misionales solamente se nos cuentan de Pablo y Bernabé. Según noticias que nos vienen de los siglos III y IV, parece que los apóstoles permanecieron por de pronto en Jerusalén siete, doce o quince años. Sólo leyendas aún más tardías nos presentan a los doce apóstoles como misioneros y fundadores de iglesias por todo el mundo. ¿Cuál es, pues, la realidad histórica?

57. Por ejemplo, RUPERTO DE DEUTZ, *De vita vere apostolica*; PL 170, 611-664.

58. Cf. primeramente los artículos de léxicos en LThK (*Apostel*: K.H. SCHELKLE; *Zwölf*: A. VÖGTLE), RGG (H. RIESENFELD), EKL (H.D. WENDLAND), ThW (K.H. RENGSTORF). Nuevas monografías: CH. DODD, *The Apostolic Teaching and its Developments* (Londres 1945); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübinga 1953); K.H. SCHELKLE, *Discípulos y apóst-*

En Mt, Mc y Ioh, la palabra «apóstol» sólo ocurre una vez en cada uno; en Lc en cambio, 34 veces (evangelio: 6 veces, Act: 28 veces) y en Pablo (incluyendo Eph y Col) 29 veces (pastorales: 5 veces); en lo demás, sólo ocasionalmente. Partiendo de su sentido fundamental de «enviado», es empleada de forma diversa. Puede significar los doce (Mt 10,2; Mc 6,30 y a menudo en Lc) o los enviados de Dios (Act 13,3s) o los enviados de la Iglesia (Act 14,4; cf. 23,3) o los mensajeros autorizados (Ioh 13,16), los misioneros (Apoc 2,2) o a Cristo mismo (Hebr 3,1). En Pablo puede referirse a su propia persona (frecuentemente en los encabezamientos de las cartas), a los doce (Gal 1,17) o a un grupo mayor de predicadores del evangelio (Rom 16,7; 1Cor 12,28; 15,7; 2Cor 11,5) o a mensajeros de la Iglesia (2Cor 8,23; Phil 2,25).

Es chocante el gran papel que desempeña en el Nuevo Testamento la noción de apóstol, cuando el griego apenas si ofrece usos paralelos. En la greidad profana, rara vez se indica por *ἀπόστολος* a un individuo, sino el envío de una flota o de una colonia y luego el pase o el talón de entrega. Frecuentemente se ha derivado el concepto de apóstol del hebreo *shaliach* (por ej., 1Reg 14,6, donde el profeta aparece como mensajero de Dios). En la época postexélica, *shaliach* se convierte en denominación técnica del enviado de las autoridades judías (siquiera el término sólo aparezca desde el siglo II después de Cristo); a él se aplica el principio rabínico: El mandatario de una persona es como esta misma. Sin embargo, esta derivación es muy discutida. En el fondo, está sin resolver el origen de la idea neotestamentaria de apóstol. Dos posiciones extremas parecen, sin embargo, insostenibles en el estado actual de la investigación: El apostolado neotestamentario no puede derivarse de la gnosis ni tampoco simplemente de los doce.

1. ¿Se tomó el apostolado cristiano de la gnosis judía o judeocristiana (señaladamente en el ámbito sirio)? No hay por qué negar un nexo entre el apostolado del Nuevo Testamento y el gnóstico. Sin embargo, ya al tratar del concepto de cuerpo de Cristo indicamos que todas las fuentes gnósticas

toles (Herder, Barcelona 1965); B. RIGAUX, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ed. por H. RISTOW y K. MATTHIAE (Berlín 1960) 468-486; G. KLEIN, *Die zwölf Apostel* (Gotinga 1961); W. SCHMITHALS, *Das kirchliche Apostelamt* (Gotinga 1961).

59 Cf. la crítica de W. Schmithals por E. SCHWEIZER, en «Theolog. Literaturzeitung» 87 (1962) 837-840.

hasta ahora conocidas proceden de tiempo muy posterior (el cuerpo de Cristo sólo se halla en Pablo y la literatura dependiente de él) y aun entonces difieren en lo decisivo de las fuentes neotestamentarias. Tampoco hay prueba alguna antigua de apóstoles gnósticos. Ciertamente que pudo haber en la diáspora judía de Siria, y sin duda también en Samaría y Jerusalén, pneumáticos y buscadores de sabiduría (señaladamente de tendencia apocalíptica) que enseñaran a otros. Ciertamente que del mismo Nuevo Testamento puede deducirse la existencia de pneumáticos sincréticos que helenizaban ideas cristianas; pero está por demostrar que hubiera judíos u otros que predicaran misionalmente tales ideas. En el Nuevo Testamento aparece siempre el peligro gnóstico como peligro interno de la Iglesia. Que ya en la época del Nuevo Testamento hubiera sistemas gnósticos suficientemente desarrollados para producir comunidades y apóstoles, es una pura hipótesis. Ni sistemas gnósticos, ni iglesias gnósticas ni apóstoles gnósticos están atestiguados en la época neotestamentaria.

2. ¿Es el apostolado cristiano idéntico con los doce escogidos por Jesús? Habrá que mirar más de cerca la relación de los doce con los apóstoles. Las listas de nombres de los doce muestran algunas oscilaciones (cf. Mc 3, 16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,13-16; Act 1,13). En Mc 3,14 por los doce no aún llamados apóstoles, y en Mc 6,30 apóstol no parece ser aún título permanente, sino sólo una actividad temporal. Sólo Lc 6,13 cuenta que Jesús mismo llamó «apóstoles» a los doce. Es chocante que precisamente según los más antiguos textos neotestamentarios son también llamados apóstoles otros distintos que los doce. Así, a par de Pablo, los judeocristianos Andrónico y Junias en Roma (Rom 16,7; «conspicuos entre los apóstoles»), Bernabé (cf. 1Cor 9,5; Gal 2,9; Act 14,4.14) y acaso también Silvano (cf. 1Thess 1,1; 2,1.7), y Santiago, hermano del Señor (cf. 1Cor 15,7; Gal 1,19; 2,9). Por otra parte, dentro del grupo de los doce, es Pedro el único del cual consta históricamente, de manera irrefragable, que desarrollara una actividad misionera como apóstol.

Frente a las especulaciones históricas y simplificaciones dogmáticas, pisamos terreno histórico sólido, si nos atenemos a los testimonios más antiguos del Nuevo Testamento, y partimos del apostolado de *Pablo*, que es, con mucho, el mejor conocido. Dado que en Pablo no se habla sólo de delegados de las iglesias (cf. 2Cor 8,23; Phil 2,25) sino, como se hace especialmente en los encabezamientos de las cartas (cf. el primer versículo de 1 y 2Cor, Gal, Rom; cf. también Eph, Col, 1 y 2Tim, Tit) del «apóstol de Jesucristo» — o usado absolutamente —, del «apóstol» simplemente, debemos considerar dos momentos como especialmente importantes. Apóstol es, en primer lugar, el que es testigo del Señor resucitado; es decir, aquel a quien el que fue crucificado se le ha manifestado como

Señor que vive; y, en segundo lugar, aquel a quien el Señor confió la predicación evangélica: «Mas cuando le plugo al que me separó del vientre de mi madre y me llamó por su gracia, revelar a su hijo en mí, para que yo llevara la buena nueva de Él entre las naciones; no me allegué inmediatamente a carne y sangre, ni volví a Jerusalén a los que eran apóstoles antes que yo, sino que me retiré a la Arabia y de nuevo volví a Damasco» (Gal 1,15-17; cf. 1,1,12; 1Cor 9,1s; 15,7-11). Y lo que Pablo reclama para sí como «el más pequeño de los apóstoles» (1Cor 15,9), les cuadra a todos aquellos a quienes da el nombre de «apóstol» (cf. 1Cor 15,7; 9,5). A los apóstoles auténticos contraponen Pablo los «pseudo-apóstoles, obreros dolosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo» (2Cor 11,13); éstos se venden por apóstoles, sin tener para ello poderes de Cristo, y son sin duda adversarios judaizantes de Pablo, procedentes de Palestina que apelan a los «superapóstoles» jerosolimitanos (cf. 2Cor 11,55; 12,11: ¿predicadores ambulantes despertados por el Espíritu?).

Del testimonio antiguo que acabamos de citar (Gal 1,15-17) resulta que, por una parte, Pablo fecha su propio apostolado desde su vocación en Damasco (cf. 1,11-13) y, de otra, que antes de Pablo, había ya apóstoles en Jerusalén. Esto debió de suceder ya poco después de la muerte de Jesús (el «concilio de los apóstoles» tuvo lugar 17 años después de la vocación de Pablo; cf. Gal 1,18 y 2,1). ¿Quiénes eran entonces estos apóstoles de Jerusalén? «Luego, al cabo de tres años, subí a Jerusalén para conocer a Pedro y con él permanecí quince días; pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Santiago, hermano del Señor» (1,18s). A los apóstoles pertenecía, pues, en todo caso Pedro. ¿Quiénes eran los «otros apóstoles»? Por 1Cor 15,5 consta para Pablo que Jesús se apareció a Pedro y a los doce. Éstos son, según él, los testigos primeros de la resurrección. Si tienen, pues, tal importancia para Pablo y no los nombra en conexión con su primera visita a Jerusalén, esto sólo se comprende por el hecho de que, para él, estaban incluidos entre «los otros apóstoles».

Ahora bien, si estos doce están en todo caso atestiguados ya inmediatamente después de la muerte de Jesús, la explicación más lúcida sigue siendo la que dan los mismos evangelios sinópticos, siquiera no pueda afirmarse históricamente apenas nada acerca

del momento exacto y el proceso de formación del grupo de los doce: Fue el Jesús prepascual mismo el que llamó e instituyó a los doce, el que «los instituyó» (Mc 3,14). Así lo atestiguan, junto con las historias sinópticas de vocaciones y las afirmaciones paulinas, el *logion* de Mt 19,28, la general insistencia sobre el hecho de que Judas era uno de los doce y finalmente, la elección posterior de Matías (Act 1,15-26), a la que no es posible negar todo núcleo histórico. Todas estas explicaciones más minuciosas no pueden dar una respuesta satisfactoria sobre cuándo, dónde y cómo se formara, en otro caso, en tan corto tiempo, el círculo de los doce; y es señaladamente inconcebible cómo Lucas, que escribe muy tardíamente, hubiera podido imponer su concepción del apostolado hasta los comienzos mismos de la tradición. Probablemente, el título de «columnas», que se comprueba también en el judaísmo (cf. 1QSa 1,12), se aplicó a ello o a algunos de ellos como también a Santiago (cf. Gal 2,9). Pero ¿cuál es entonces el sentido originario de esta elección de los doce, que, *destacados de los otros discípulos*, fueron evidentemente más que simples «discípulos»? Esta elección ha de entenderse desde el punto de vista de la predicación escatológica de Jesús<sup>60</sup>. El número doce tiene relación —siquiera poco definida— con Israel, el pueblo de las doce tribus. Parece que esto se refería no tanto a Israel en cuanto objeto de la predicación cristiana, cuanto al nuevo Israel en la consumación del reino de Dios: «En verdad os digo que vosotros, que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el hijo del hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28; cf. Apoc 21,24). Con miras, pues, al venidero reino de Dios fue fundado el colegio de los doce; ellos anuncian y representan ese reino por venir y que está ya amaneciendo. De este modo representan la plenitud del viejo y del nuevo pueblo de Dios.

Estos *doce* escogidos por Jesús mismo ¿desempeñaron en la comunidad primitiva una *función directiva*? Esto es impugnado aun por algunos que admiten una fundación prepascual del colegio de los doce. Históricamente, nada puede construirse sobre las leyendas tardías acerca del gobierno durante años de los doce en Jerusalén,

60. Cf. B 1-11.

su actividad evangelizadora y su martirio. En el libro de los Hechos, relativamente tardío, ofrece Lucas una exposición de fuerte colorido teológico, cuando pone por condición del apostolado, además de la testificación de la resurrección, haber sido testigo ocular de la actividad terrena de Jesús (lo que había de tener consecuencias para la posición de Pablo); dígase lo mismo del hecho de reservar (aparte Act 14,4.14) a los doce el nombre de «apóstol», que, según su evangelio, les pone Jesús mismo y el de que, en contradicción con las cartas paulinas (señaladamente Gal 1-2), hace independientemente a Pablo respecto de los doce en la motivación y ejercicio de su apostolado. Finalmente no hay otro remedio que convenir en que, fuera de Pedro y las figuras levemente diseñadas de los hijos de Zebedeo, los doce carecen de perfiles, como personas particulares, para la posteridad. A pesar de ello, el papel histórico que los doce desempeñan en el nacimiento de la Iglesia, es innegable. Él ha determinado la importancia de los doce en mayor grado que la promesa escatológica: los doce son los testigos fundamentales de la resurrección de Jesús. Esto es pieza capital de la tradición, que ya Pablo recogió de la Iglesia madre y él transmitió a sus iglesias (1Cor 15,5). La experiencia del Señor resucitado que tuvieron Pedro y los doce está así precisamente asegurada muy temprano por Pablo, y permite considerar a los doce mismos como discípulos de Jesús antes de pascua, aun en el caso — contra el que está toda la testificación primera — de que el número y título de los doce fueran formación pospascual. ¿Qué más obvio entonces que considerar a estos testigos primeros y fundamentales del Señor resucitado como sus «plenipotenciarios» (enviados = *sheluchim*) para el cuidado o gobierno de la comunidad, siquiera nada históricamente verificable sepamos por las cartas de Pablo y poco por el libro de los Hechos sobre el modo y manera de dicho gobierno? Por ahí pudiera entenderse la idea de Mt 19,28 par, que vale en todo caso para las comunidades de Q y también frases como Mt 10,40 par: «El que a vosotros oye, a mí me oye.» Sin embargo, no cabe desconocer que, en el libro de los Hechos, los doce son designados por última vez por su nombre en la elección de los siete auxiliares (6,2), otra vez aún acaso se aluda a ellos, con el nombre de «apóstoles», en el «concilio de los apóstoles» (15,2.4.6.22s; 16,4), pero luego entran casi completamente en



la oscuridad de la historia (después de 16,4 no aparece ni una vez más el nombre de «apóstol» en el libro de los Hechos). Acaso el hecho tenga su fundamento no sólo en la pobreza de las fuentes (los Hechos cuentan aún una buena docena de capítulos y, aparte 1Cor 15,5, ni Pablo ni la literatura dependiente de Pablo mencionan una sola vez a los doce), sino también en la función de éstos, limitada, al parecer, a la época de la fundación (¿evangelización de los judíos?). En todo caso, es sorprendente que, a diferencia del caso de Judas Iscariote, no se elige sucesor a Santiago después de su martirio (Act 12,2). El colegio de los doce muere como tal. Fundamentalmente, permanece el apostolado que, en todo caso, no se limitó a los doce.

Con el apóstol se enlaza la idea de misionero. El título de *apóstol* falta a los comienzos casi completamente en la tradición sinóptica, y sin duda sólo más tarde se unió con los doce como misioneros de los judíos (Mc 6,7-12; Mt 10,5.16; Lc 9,1-6) y de los gentiles (Mt 28,19). Aquí se habla siempre de misión o envío (ἀποστολέειν = *shalach?*; cf., por ej., Mt 10,16), pero no se usa aún el título de «apóstol», que sólo aparece en Mc 6,30 y en la lista de nombres de Mt 10,2 (que resume sumariamente las vocaciones particulares, pero no tiene por qué ser interpolación del siglo II, para lo que falta todo apoyo en el texto). Lucas es el primero que pone el nombre de apóstol en boca de Jesús mismo y lo usa luego, como Pablo, de modo vario (Ioh sólo una vez, 13,16). Ya antes de Pablo y a par de Pablo, hubo de aplicarse el título, sin relieve teológico, a misioneros y emisarios de las iglesias (cf. 2Cor 8,2.3; Phil 2,25; Ioh 13,16). Sin embargo, fue Pablo quien, desde el principio, unió al título de apóstol el sentido de plenipotenciario y en este sentido lo defendió contra los gálatas (Gal 1-2). Sobre el fondo de su concepción de la misión universal como acontecimiento escatológico, la noción de apóstol en cuanto plenipotenciario de Jesucristo mismo debió convertirse en idea teológica central. De este modo, pues, fundó Pablo el concepto estrictamente teológico del apostolado en relación con su misión entre los gentiles, que dejó tras sí una poderosa impresión; él fundó el concepto, lo desarrolló y lo preservó de que se difuminara. Pablo, pues, hizo sentir a la Iglesia lo que de grande y fundamental entraña el hecho de que ella llame apóstoles a hombres como él mismo y como Pedro. Par-

tiendo de ahí, los doce escogidos por Jesús antes de pascua, que acaso ya antes fueron llamados sin gran relieve apóstoles, fueron también designados como apóstoles en el pleno sentido paulino. Es más, con el tiempo — y aquí le cupo a Lucas papel decisivo en su polémica contra tendencias disolventes — el concepto de apóstol se restringió en parte francamente a los doce; de suerte que, en contraste con Pablo (y hasta paradójicamente, aparte Act 14, 4.14, en los Hechos ya ni siquiera el mismo Pablo), sólo los doce fueron designados como apóstoles: «los doce apóstoles». La evolución, pues, del concepto, estrictamente teológico, de apóstol no consistió en que una noción más estricta (= los doce) se dilatara hasta convertirse en otra más amplia (los plenipotenciarios de Jesucristo en general) sino que el concepto más lato se restringió a los doce (y eventualmente a Pablo).

El significado *fundamental* de los apóstoles para la Iglesia aparece claramente en la interpretación paulina (y también en los sinópticos y el libro de los Hechos). Apóstol es el mensajero de otro. Pero en cuanto el apóstol no es instituido por la Iglesia sino que es enviado por Cristo (Gal 1,15s; Act 9,27; Mc 3,4 par; Mt 28, 19) y, por medio de Él, por el Padre (cf. 10,40; Ioh 13,20), el apóstol está, en este sentido, sobre la Iglesia. No está sujeto a su elección: «Pablo, apóstol no de parte de hombres, ni por medio de un hombre, sino por medio de Jesucristo...» (Gal 1,1). Tampoco está sometido a su juicio: «Para mí, empero, lo de menos es ser juzgado por vosotros o por tribunal humano» (1Cor 4,3). El apóstol es el plenipotenciario de Cristo. No es, por ende, solamente testigo del Señor crucificado y resucitado (esto lo eran también los «más de quinientos hermanos» de 1Cor 15,6), sino que es también enviado y dotado de plenos poderes por este Señor mismo. Eso sí, no tiene de por sí, como Jesús mismo, los poderes; en nombre de Cristo los ha recibido y sólo en su espíritu los puede ejercer. Como enviado del Señor con plenos poderes, personalmente no significa nada. El apóstol no es un héroe o un genio, sino un pecador, justificado, entre otros pecadores. Por sí mismo no es más que un hombre flaco y frágil, que lleva su tesoro divino en vasos de arcilla (2Cor 4,7), y nada puede hacer por sí mismo (Ioh 15,5); los sinópticos ilustran, en casos varios, estos juicios paulinos y joánicos con pruebas concretas de debilidad, malas entendederas y culpa de los

discípulos de Jesús. Pero el apóstol es escogido, llamado y enviado, justamente con toda su humanidad, para ser instrumento de la gracia de Dios (1Cor 15,10; Rom 1,5) y testigo puesto por Cristo (Lc 24,48; Act 1,8; 13,31). Su misión primaria es la de predicar el evangelio: «Porque Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a predicar el evangelio» (1Cor 1,17). Así, no tiene que predicar una doctrina propia, sino el mensaje que se le ha confiado (2Cor 2,17; 4,2; Mc 3,14). De ahí que pueda pedir se oiga y reciba su palabra como palabra de Dios (1Thess 2,13; 2Cor 5,20). En este sentido se lo debe mirar como a Cristo mismo (Gal 4,14). Por la predicación del evangelio, acreditado por perseverante paciencia, «por señales, portentos y prodigios» (2Cor 12,12; cf. Rom 15,19; Mc 3, 15; 6,7 par; Act 2,43; 5,12; Hebr 2,4), es ministro de Cristo Jesús (Rom 15,15s; cf. 1,9; Phil 2,17) y colaborador de Dios (1Thess 3,2; 1,3-9).

Por la predicación del evangelio, el apóstol despierta la fe y reúne la congregación de los creyentes. Así pues, por razón de su mensaje, tiene poder para fundar y regir iglesias (2Cor 10,13-16; 13,10; 1Cor 11,34; 2Thess 3,4) y ejercer la disciplina eclesiástica (1Cor 5,3-5; cf. 1Tim 1,20). No limita, por tanto, su actividad a la predicación del evangelio, y, en conexión con ella, a la administración del bautismo (sólo excepcionalmente bautizaba Pablo: 1Cor 1, 14-17) y a celebrar la eucaristía con su iglesia (cf. 1Cor 11,17-34). El apóstol da también muy concretas instrucciones para el orden de la vida común; así Pablo en 1Cor sobre los pleitos entre miembros de la comunidad (6,1-11), matrimonio, virginidad y viudez (7,1-39), comida de carnes de los sacrificios (8,1-13; 10,14-33), ordenación de la liturgia (11,2-34), servicio comunitario de los carismáticos (12-13), la predicación (14,1-40), la colecta en favor de la iglesia de Jerusalén (16,1-4); así cuida también el apóstol de la unidad de las iglesias entre sí (por medio de viajes, mensajeros, cartas y oración mutua). En todo esto, el apóstol se enfrenta a las iglesias con autoridad y libertad, pero está también, como miembro, dentro de la Iglesia. También él es juzgado por el Señor (1Cor 4,4) y depende de su gracia. Tiene títulos para exigir la obediencia de la Iglesia (1Cor 14,37; 2Cor 10,18; Rom 15,18) pero tiene que estar también pronto a renunciar a su derecho (1Thess 2,7; 1Cor 9,12). Y es que el fin no es simplemente la sumisión, sino la comunión

(1Cor 5,4; 14,37; 2Cor 2,6.10; Act 15). El apóstol no obra por su cuenta y riesgo, sino con miras a la comunidad; no obra aisladamente, sino en comunión con todos los miembros y de acuerdo con los dones y ministerios que se les conceden; no da él solo su testimonio, sino rodeado del testimonio de todos los que han recibido el mismo espíritu. Ciertamente que las iglesias necesitan de su testimonio y gobierno inmediato, que son fundamentales; pero él necesita, como se ve claramente por todas las cartas paulinas, de la oración, del consuelo y colaboración de ellas. No debe, pues, ser señor de la Iglesia, sino ministro suyo (Rom 12,7; 1Cor 9,19; 2Cor 1,24; 4,5; Mc 10,44s; Mt 24,45-51). Su apostolado es un ministerio de servicio (Rom 11,13; 12,7; Act 20,24), cuya grandeza y gloria está oculta (2Cor 3,7-11; 8,23) y hasta es puesta en duda y despreciada en el mundo (1Cor 4,8.13; 2Cor 4,8-11; 6,3-10; 11, 16-33).

De este modo, como mensajeros, testigos y plenipotenciarios del Señor crucificado y resucitado, como predicadores, maestros, fundadores y cabezas de las iglesias, los apóstoles son los primeros en la Iglesia. En su enumeración de los carismas, los nombra Pablo enfáticamente en primer lugar, antes que a todos los otros: «Y a unos puso Dios en la Iglesia, en primer lugar, como apóstoles...» (1Cor 12,28; cf. Eph 4,11). Sin el testimonio y ministerio de estos primeros testigos públicos, autorizados por Cristo mismo, sin el testimonio de Pedro y de los doce, y también de Santiago y de los otros apóstoles hasta el postrero, Pablo, la Iglesia no hubiera podido subsistir. La Iglesia estriba en el testimonio y ministerio apostólico, que son anteriores a ella misma. Los apóstoles son comienzo y piedra fundamental de la Iglesia, cuyo cimiento, piedra a par angular y cimera es Cristo mismo. En este sentido, pues, la Iglesia está construida sobre el fundamento de los apóstoles (¡y de los profetas!), pero la piedra angular es el mismo Cristo Jesús (Eph 2,20; cf. Mt 16,18; Apoc 21,14).

Con esto tal vez quede aclarado el trasfondo histórico, extraordinariamente complejo y difícil, de lo que el concilio Vaticano II dice sobre la vocación de los apóstoles o de los doce con las siguientes palabras:

El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre y llamado a sí a los que Él quiso, eligió a los doce para que viviesen con Él y enviarlos a predicar el reino de Dios (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); a estos apóstoles

(cf. Lc 6,13) los instituyó a modo de colegio, es decir, de grupo estable, y puso al frente de ellos a Pedro, elegido de entre ellos mismos (cf. Ioh 21, 15-17). A éstos envió Cristo, primero a los hijos de Israel, luego a todas las gentes (cf. Rom 1,16) para que, con su potestad, que les comunicaba, hiciesen discípulos suyos a todos los pueblos, los santificasen y gobernasen (cf. Mt 28,16-20; Mc 16,15; Lc 24,45-48; Ioh 20,21-23) y así dilatasen la Iglesia y la apacentasen, y la sirviesen bajo la dirección del Señor, todos los días hasta la consumación de los siglos (cf. Mt 28,20). En esta misión fueron confirmados plenamente el día de pentecostés (cf. Act 2,1-26), según la promesa del Señor: Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos así en Jerusalén como en toda la Judea y Samaría y hasta el último confín de la tierra (Act 1,8). Los apóstoles, pues, predicaron en todas partes el Evangelio (cf. Mc 16,20), que los oyentes recibían por influjo del Espíritu Santo, y así reunieron la Iglesia universal que el Señor fundó en los apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro, su cabeza, pero la piedra angular del edificio es Cristo Jesús (cf. Apoc 21,14; Mt 16,18; Eph 2,20) (CE 19).

Esto significan, pues, los *apóstoles* para la Iglesia. ¿Qué significa, partiendo de ahí, el que la Iglesia se refiera a los apóstoles, que sea apostólica?

### 2. *Apostolicidad en la sucesión*

¿Tienen los apóstoles sucesores? ¿Puede sustituirse un «fundamento» (Eph 2,20), sin que se desplome el edificio? Los apóstoles que fueron hechos fundamento de la Iglesia, mantienen ese carácter más allá de la primera generación. Siguen siendo para la Iglesia de todos los tiempos y lugares la magnitud fundamental y básica. En la medida en que se trata en el apostolado de un servicio a base de una misión especial, se puede hablar de un oficio (o ministerio) apostólico, a condición, sin embargo, de que no se entienda como posición jerárquica de poder, sino radicalmente como servicio. El ministerio apostólico en su totalidad es *señero e irrepetible*. Por ser precisamente aquellos miembros de la primitiva Iglesia a quienes se atestiguó inmediatamente el Señor resucitado, y a quienes Él mismo constituyó inmediatamente como sus mensajeros, los apóstoles no pueden ser sustituidos o representados por ningún sucesor. Para los apóstoles es decisivo el encuentro inmediato con el Señor, al que todos, de una y otra forma, vieron vivo des-

pués de resucitar de entre los muertos. La testificación que de sí dio el Señor es acontecimiento señero, en cuanto a la Iglesia del por venir no se le asegura ya por nuevas apariciones de Cristo, sino que una y otra vez se le predica por la tradición del testimonio apostólico. Así, la predicación de los apóstoles, tal como está consignada en los escritos del Nuevo Testamento, es el testimonio primigenio, fundamental y normativo para todos los tiempos acerca de Jesucristo, que, por su unicidad, no puede ser sustituido por ningún otro testimonio posterior; ningún otro le puede suceder. Las posteriores generaciones de la Iglesia quedan ligadas a la palabra, al testimonio y servicio de la primera generación «apostólica». Los apóstoles son y serán los testigos primeros, su testimonio el primer testimonio, su misión la primera misión.

¿Qué decir, pues, de la *sucesión apostólica*? En cuanto los apóstoles son los testigos y mensajeros inmediatos del Señor mismo resucitado, no pueden tener sucesores. No han sido llamados nuevos apóstoles. El apostolado, como servicio inmediato y fundamental de testigos y mensajeros, se extinguió con la muerte de los apóstoles. No hay repetición ni continuación del apostolado como testificación y misión inmediata. Lo que permanece es tarea y mandato. El mandato apostólico no se ha extinguido; dura hasta la consumación de los tiempos. La tarea apostólica no está acabada; abarca a todos los pueblos hasta los lindes de la tierra.

Los apóstoles murieron; no hay nuevos apóstoles, pero la *misión apostólica* permanece. La misión de los apóstoles va más allá de las personas de los apóstoles. La misión apostólica no se recibe ya inmediatamente del Señor, sino que se realiza por medio de los hombres. Y en razón de la misión apostólica permanente, permanece el *servicio apostólico*. Pero este servicio apostólico no se cumple en cuanto alguien es llamado nuevamente al apostolado, sino por obediencia a los apóstoles como testigos y heraldos primigenios del Señor. Por razón, pues, de la misión apostólica permanente, hay en el servicio apostólico una *sucesión* apostólica, una sucesión apostólica en la obediencia. Intencionadamente no hablamos de *apostolica successio*. Los problemas teológicos no deben obnubilarse con ideas secundarias, jurídicas y sociológicas. Nuestra pregunta, en cambio, es: *¿Quién* sucede a los apóstoles?

«Esta misión divina que Cristo confiara a sus apóstoles, durará hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), puesto que el evangelio, que por su medio debía transmitirse, es en todo tiempo, para la Iglesia, principio de toda vida» (CE 20). La constitución pasa de esta tesis fundamental y general a la sucesión de los ministerios eclesiásticos (cf. CE 20-29).

La respuesta fundamental sólo puede ser una: la Iglesia. No algunos particulares; la Iglesia entera sucede a los apóstoles. ¡Confesamos la Iglesia *apostólica*! En efecto, la Iglesia *entera* es el nuevo pueblo de Dios congregado por los apóstoles por medio de la predicación del evangelio de Jesucristo. La Iglesia *entera* es el templo del Espíritu, construido sobre el fundamento de los apóstoles. La Iglesia *entera* es el cuerpo de Cristo que se mantiene unido por el ministerio de los apóstoles. Así pues, la misión con plenos poderes de los apóstoles ha pasado a aquella Iglesia que los apóstoles congregaron; el ministerio con plenos poderes de los apóstoles ha pasado a aquella Iglesia a la que sirvieron los apóstoles. La Iglesia es, en la obediencia, la sucesora de los apóstoles. Y por esta obediencia, tiene ella poder y autoridad. Partiendo de la apostolicidad así entendida, se ha de enjuiciar la verdadera unidad, santidad y catolicidad de la Iglesia; estas notas han de estribar sobre el fundamento de los apóstoles. No se trata, pues, de una sucesión entendida sólo históricamente, sino de una unión íntima y objetiva. Es un nexo que la Iglesia no ha de producir simplemente por sí misma, sino que le es dado por el Espíritu de Dios y de Cristo, que llena a los apóstoles y su testimonio e impulsa y mueve a la Iglesia a la sucesión. La Iglesia no tiene sino que abrirse al espíritu por la fe para hallar la obediencia a los apóstoles y a su testimonio. En este sentido se trata de una sucesión apostólica en el *espíritu*. También la apostolicidad es, a par, don y tarea.

Este nexo objetivo con los apóstoles puede aclararse en dos aspectos. La Iglesia es apostólica y sucede a los apóstoles cuando conserva en todos sus miembros la armonía permanente con el testimonio de los apóstoles y, a par, el nexo permanente con el servicio o ministerio de los mismos.

1. La armonía con el *testimonio apostólico*. La Iglesia oye a su Señor y el mensaje de éste no por insinuación directa, sino por el testimonio apostólico. Ciertamente que no ha de oír simplemente a los apóstoles. Por el testimonio de los apóstoles ha de oír al Señor

mismo, por el testimonio de los apóstoles tiene que dejar que el Señor mismo hable en medio de ella. El que a ellos oye, a Él oye. Pero también a la inversa: El que a ellos no oye, tampoco le oye a él. No hay para la Iglesia camino hacia el Señor, que no pase por los apóstoles. Sólo por testimonio de ellos lo conoce. El testimonio primigenio y fundamental de los apóstoles es para la Iglesia de todos los tiempos y lugares fuente y norma de su existencia en la predicación, en la fe y el obrar. Este testimonio ha de oírse constantemente en la Iglesia y operar en su vida entera. Así pues, la sucesión apostólica se da en la Iglesia por la constante confrontación viva de ella y de todos sus miembros con este testimonio apostólico, donde éste puede crear para sí acatamiento, respeto, fe, confesión y seguimiento.

Este testimonio apostólico no se da en la Iglesia de forma abstracta y vaga, sino en una historia concreta: el testimonio vivo de los apóstoles se nos ha transmitido en los escritos del Nuevo Testamento, que implican el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento es el testimonio apostólico originario y fundamental y, por ende, normativo para la Iglesia de todos los tiempos. No es que todos los escritos del Nuevo Testamento hayan sido escritos por apóstoles (en el sentido estricto de la palabra). Pero sí que todos estos escritos fueron conocidos y reconocidos por la Iglesia como un buen testimonio originario (aunque no siempre directo y claro en el mismo grado) del mensaje apostólico. Tal es el sentido del canon del Nuevo Testamento, por el que la Iglesia, discerniendo los espíritus, separó de hecho, en larga historia, el buen testimonio apostólico, de las restantes tradiciones. ¿Qué testimonios sobre los orígenes hay, pues, fuera del Nuevo Testamento? Todo lo que encontramos fuera del Nuevo Testamento, ya sean evangelios, hechos de los apóstoles o cartas apostólicas, que se presentan como testimonios originarios — aunque en parte proceden del siglo II — son escritos apócrifos, cuya inferioridad respecto de la literatura canónica salta a los ojos aun al lector superficial, y cuya esterilidad como fuente histórica es reconocida por todos. Buena tradición objetiva *eclesiástica* sólo la hay de hecho en la interpretación, explicación y aplicación de esta tradición *apostólica* originaria, consignada en la Escritura. Síguese que la sucesión apostólica se da concretamente en la constante confrontación de la Iglesia con el testimonio originario, funda-



mental y normativo de la Sagrada Escritura, es decir, donde se permanece fiel a este testimonio bíblico en la predicación, en la fe y el obrar, donde la Biblia no queda en libro cerrado y hasta ni siquiera absolutamente en libro (ni libro de texto, ni libro de leyes, ni libro de historia!), sino donde es oída y creída *hic et nunc* como testimonio elocuente, como buena nueva y mensaje alegre que libera al hombre. Sucesión apostólica, en este sentido, es esencialmente *sucesión en la fe y confesión apostólica*.

2. La conexión con el *servicio apostólico*. La Iglesia no puede ser fiel al testimonio apostólico, no puede ser fiel al testimonio bíblico de otro modo que por el servicio. Ciertamente que la Iglesia no ha de servir a los apóstoles, pues ellos mismos son ministros o servidores de la Iglesia. La Iglesia debe servir, con los apóstoles, al Señor, que es señor de ella y de ellos. Pero la Iglesia debe hacerlo dejándose arrastrar por esta actitud de servicio en que ve ocupados a los apóstoles mismos. Sólo por el servicio puede estar cierta de la misión, poder y autoridad apostólicas. La apostolicidad no puede nunca ser posesión intangible, propiedad firme, de la que la Iglesia puede disponer. La apostolicidad no puede ser nunca poder y fuerza por los que la Iglesia pudiera dominar. No hay que subordinarse a ella; ella debe subordinarse: por la subordinación a los apóstoles, al Señor de los apóstoles y de ella.

En la sucesión de los apóstoles puede aprender la Iglesia lo que es auténtica subordinación, auténtico servicio. Así pues, la sucesión apostólica de la Iglesia se da, partiendo de la confrontación con el testimonio apostólico, en la imitación viva del servicio de los apóstoles, que se cumple de múltiples maneras: en la predicación y testificación del evangelio, en el proceso de bautizar que se continúa por países y tiempos, en la comunión de la oración y eucaristía, en la edificación de las iglesias y en el cuidado de la unidad y comunión con todas las iglesias del mundo. Cada miembro de la Iglesia tiene en esto su tarea y misión, de acuerdo con el carisma que le haya sido concedido. Y, sin embargo, nada de esto debe hacer por razón de la Iglesia misma. Precisamente la Iglesia apostólica no puede ser fin de sí misma. Lo que hace, debe hacerlo en cumplimiento de su misión apostólica hacia fuera, orientada al mundo, en servicio del mundo para bien de la humanidad. Ser Iglesia y ser enviada no son cosas distintas. La Iglesia sólo es Igle-

sia cuando, en seguimiento de los apóstoles, se reconoce y muestra constantemente como enviada al mundo. En este sentido, sucesión apostólica es esencialmente sucesión no sólo en la fe y confesión apostólicas, sino, partiendo de ahí, también en el *servicio apostólico*.

Con esto se ve claro que la apostolicidad, al igual que la unidad, santidad y catolicidad, no es un atributo estático de la Iglesia. También ella es una dimensión histórica, una dimensión que debe una y otra vez realizarse de nuevo en la historia. También la apostolicidad debe acontecer siempre de nuevo, tiene que ser un acontecimiento en una historia, que se realiza de manera viva entre la Iglesia y los apóstoles, entre la predicación eclesiástica y el testimonio apostólico, entre el servicio de la Iglesia y el mandato de los apóstoles. Esta historia se resiste a ser considerada sin más desde fuera, de una forma neutral. La apostolicidad no es algo que se puede simplemente comprobar y demostrar. Hay que tomar parte activa en esta historia para conocer y entender, para vivir y experimentar lo que significa la apostolicidad de la Iglesia. Yo mismo tengo que entrar en la sucesión y seguimiento de los apóstoles, tengo que oír constantemente su testimonio, creer su mensaje, imitar su misión y servicio. Tengo que ser y hacerme continuamente miembro creyente y vivo de la comunidad apostólica; sólo entonces puedo comprender lo que digo cuando confieso: *Credo apostolicam Ecclesiam!*

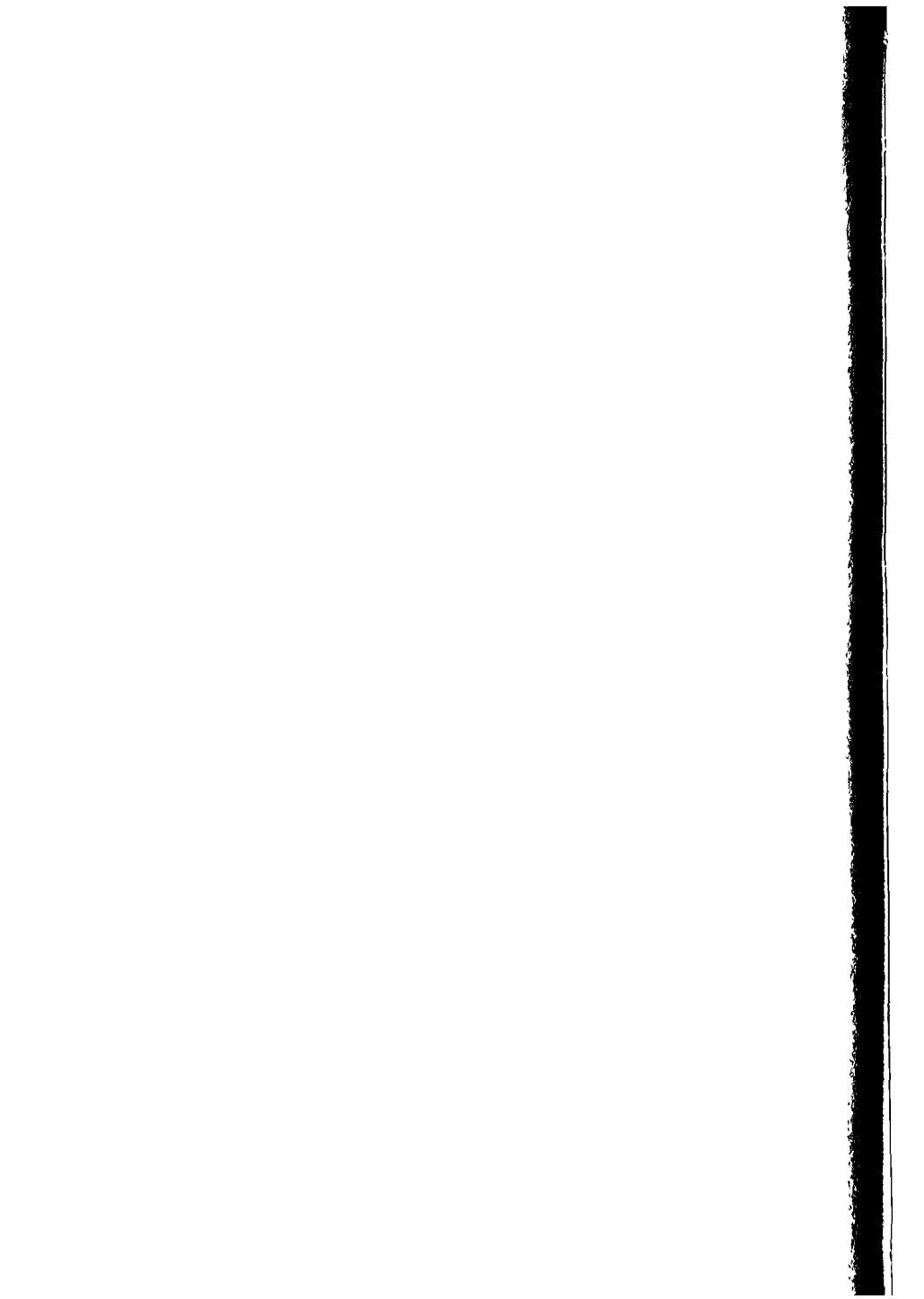
Aquí podemos acabar o, por mejor decir, interrumpir nuestras disquisiciones. Hemos intentado exponer lo que quiere decir la *ekklesia* cuando se entiende a sí misma como *congregatio fidelium*, pueblo de Dios, creación del Espíritu y cuerpo de Cristo, como Iglesia una, santa, católica y apostólica. De nada están tan lejos estos atributos, estas cuatro dimensiones como de ser exclusivas. La enumeración es — y debe ser — incompleta; el misterio de la Iglesia no puede agotarse de este modo. Pero acaso haya quedado en claro que estas cuatro dimensiones no dimensiones arbitrariamente establecidas, sino exigidas por el Nuevo Testamento y, por ende, esenciales. Son dimensiones relacionadas de la manera más profunda unas con otras, y que, como reiteradamente hemos podido comprobar están — y deben estar — en dependencia una de otra. ¿A qué quedaría reducida la unidad de la Iglesia sin la anchura

de la catolicidad, sin la fuerza de la santidad y el origen de la apostolicidad? ¿A qué la catolicidad sin la coherencia de la unidad, sin la separación de la santidad y el ímpetu de la apostolicidad? ¿A qué la santidad sin la trabazón de la unidad, la magnanimidad de la catolicidad y el enraizamiento de la catolicidad? ¿A qué finalmente la apostolicidad de la Iglesia, sin la fraternidad de la unidad, sin la variedad de la catolicidad y el espíritu de la santidad?

¿No podrían concertarse los cristianos, no podrían concertarse las iglesias cristianas también respecto de estos cuatro atributos? ¿No podría llegarse también aquí, con algún esfuerzo para entenderse y corresponderse mutuamente, a un *consensus* general? No un consenso que vedara interpretaciones teológicas distintas y diferencias doctrinales; sí un consenso que excluyera la escisión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Sin embargo, tanto más urgentemente, en conexión precisamente con la apostolicidad (en el fondo, también en conexión con la unidad, catolicidad y santidad) se plantea la cuestión que no es, con mucho, primaria, pero que, de hecho, divide desgraciadamente a la Iglesia: ¿Cuál es la constitución externa de esta Iglesia una, santa, católica y apostólica, y que significa para ella el oficio o ministerio eclesiástico?

E

LOS SERVICIOS EN LA IGLESIA



## I. EL SACERDOCIO GENERAL

### 1. *Cristo, sacerdote y mediador único*

Nuestras anteriores disquisiciones tal vez provoquen el interrogante: ¿Por qué se habla tan a la postre sobre los ministros o sujetos del ministerio en la Iglesia? La respuesta ha de ser que, desde el principio, se viene hablando de ellos. En efecto, desde el principio hemos hablado de la comunión de los creyentes. El defecto fundamental de aquellas ecclesiologías que, de hecho, eran en gran parte «jerarcologías» (*ecclesia = jerarquía*), consistía en que no tomaban ya concretamente en serio que todo ministro, no es primariamente ministro (¡temporal y realmente!), sino creyente, y, por ende, miembro de la comunión de los creyentes, y también que ante este hecho fundamental cristiano todo lo que de algún modo es «oficial» es de todo punto secundario y acaso hasta terciario. Queremos decir simplemente: el creyente no investido de ministerio alguno, es cristiano y miembro de la Iglesia de Cristo; el ministro sin fe, no es cristiano ni miembro de la Iglesia. Por eso había que empezar por la Iglesia como congregación de los creyentes; sólo partiendo de ahí cabe entender rectamente el ministerio eclesiástico.

¿Quiere esto decir que la comunidad es anterior al ministerio eclesiástico o que la comunidad y no el oficio es la última instancia

en la Iglesia? Esta alternativa no existe para el Nuevo Testamento. Aquí aparecen comunidad y ministerio, ministerio y comunidad como instancias *penúltimas* ante la sola instancia última, que es Jesucristo mismo, Señor de la Iglesia, que obra actualmente por su Espíritu. Y con Cristo van juntos sus primeros testigos y heraldos que, con su testimonio primigenio, forman la base de la Iglesia: los apóstoles son así superiores a la comunidad y al ministerio. La comunidad y el ministerio tienen que mostrarse apostólicos ante los apóstoles y su testimonio; tienen que responder ante el Señor y su mensaje fundamentalmente predicado por los apóstoles. Él es primera y última instancia para toda la Iglesia. De Él hemos de partir, si queremos entender rectamente la relación entre oficio e Iglesia.

Pero al tratar de esto no podemos olvidar que, a partir del acontecimiento de Cristo, todos los conceptos y realidades del sacerdocio, de la mediación y del ministerio han experimentado en este sentido un radical cambio de orientación, una «variación» fundamental (cf. Hebr 7,12): «Porque Cristo es el término de la ley en orden a la justicia para todo el que cree» (Rom 10,4). Ahora bien, la Iglesia corre siempre peligro de no entender estas ideas desde Cristo y de caer de nuevo al interpretarlas, en el judaísmo o paganismo. Comenzaremos por aclarar los conceptos de «sacerdote» y «mediador». ¿Quién es, según el Nuevo Testamento, sacerdote y mediador?

a) *Sacerdote*<sup>1</sup>. La expresión «presbítero» (alemán, *Priester*; francés, *prêtre*; italiano, *prete*; inglés, *priest*; holandés, *priester*) deriva, pasando por el grecismo latino *presbyter*, del griego *πρεσβύτερος*, «más viejo», «anciano», que significó luego presidente de una comunidad o iglesia particular. Sin embargo, el contenido del actual concepto de «sacerdote» no es idéntico al contenido originario de la palabra «presbítero». El fondo semántico del término «presbítero» está determinado ya en el latín eclesiástico, y a partir de él en las lenguas modernas, por la palabra griega propia para designar

1. Además de los capítulos de los manuales de teología dogmática sobre sacerdocio, cf. sobre todo el art. de G. SCHRENK en ThW III, 221-284, así como los art. correspondientes en los restantes léxicos bíblicos y teol.; además de las teologías bíblicas, también O. CULLMANN, *Die Christologie des NT* (Tubinga 1957) 82-107; T.F. TORRANCE, *Royal Priesthood* (Edimburgo-Londres 1955).

al sacerdote, ἱερεύς, o por la latina *sacerdos* (esp. e ital. «sacerdote»), para el que no tienen equivalente algunas lenguas modernas como el alemán, inglés, holandés y francés (en inglés, sólo el adjetivo *sacerdotal*; en francés, sólo el impersonal *le sacerdoce*). Objetivamente, para definir el sacerdocio hay que partir de la palabra ἱερεύς, con que se designa al sacerdote en el sentido de la historia de las religiones, con su función principal de oblación de sacrificios. ¿Quién es, pues, en el Nuevo Testamento sacerdote en el sentido de ἱερεύς?

Sorprenden los resultados del estudio de los textos, según los cuales en todo el Nuevo Testamento no se emplea nunca «sacerdote» para designar a los ministros de la Iglesia (lo que vale no sólo para ἱερεύς, sino también para ἀρχιερεύς, ἱεράτευμα, ἱερατεία, ἱερωσύνη, ἱερατεύειν). «Sacerdotes» (sumos sacerdotes) sólo son llamados los sacerdotes judíos el Antiguo Testamento (Mc 1,44 par; 2,26 par; 14,53, etc.; Lc 1,5; 10,31; Ioh 1,19; Act 4,1.6), los gentiles (Act 14,13). Sorprendente es además que, en su predicación, Jesús no emplea en absoluto las imágenes del sacerdote ni del culto; su predicación, sin ser expresa y fundamentalmente hostil al culto (cf., sin embargo, por ej., Mt 12,3-8 par; Mt 26,61 par) se sitúa más en la línea del profetismo. Jesús toma sus imágenes no del servicio sacerdotal, sino del contorno profano (impresionante crítica del estado sacerdotal, al que es superior el herético samaritano, en Lc 10,31s). Jesús no se calificó nunca a sí mismo de sacerdote, ni tampoco a sus discípulos.

Sólo bajo la profunda impresión de la obediencia señera de Jesús, por la que entrega su vida a Dios y muere por los hombres, comenzó la Iglesia a considerar la muerte de Jesús bajo las imágenes culturales del sacrificio (una de las muchas imágenes empleadas para describir el acontecimiento de Cristo): La muerte, pues, de Jesús como sacrificio (de ahí la importancia de la «sangre» y del «cordero») y hasta Jesús mismo como «sumo sacerdote» (lo que constituye la poderosa concepción cultural y, a par, crítica del culto que aparece en la carta a los Hebreos)<sup>2</sup>. No en el sentido de un culto sacerdotal estático en un santuario, sino, primariamente, en el sentido de un camino de sacrificio, que el Hijo recorre por obe-

2. Cf. bibl. citada en C 1, 2d.



diencia a través del velo de su carne (de su muerte), a fin de que con Él tenga también acceso al trono de Dios la Iglesia de la alianza. Sólo por este camino histórico hay que entender la intercesión actual del sumo sacerdote Cristo en favor de sus hermanos hasta que vuelva: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos» (Hebr 13,8). Pero precisamente en esta perspectiva se lleva a cabo una crítica fundamental y hasta demoledora del sacerdocio del Antiguo Testamento; crítica que hace imposible considerar los servicios neotestamentarios como continuación del sacerdocio antiguo. A los lectores cristianos que simpatizan con el culto pasado, se les declara terminantemente: Cristo ha cumplido el sacerdocio del Antiguo Testamento, y por ende, lo ha anulado. En triple aspecto puede mostrarse el cumplimiento, superación y anulación del sacerdocio del Antiguo Testamento.

1. Como el sacerdote de la antigua alianza, Cristo no es sacerdote por propia arrogancia, sino por llamamiento de Dios; pero, como hijo de Dios, rompe radicalmente con el antiguo sacerdocio: inductiblemente, pues no es de la tribu de Leví, sino de la de Judá; irregulablemente, pues no es sacerdote según el orden de Aarón, sino según el orden del misterioso Melquisedec (7,1-28).

2. Como el sacerdote del Antiguo Testamento, Cristo representa ante Dios al pueblo, que no puede sacrificar ni orar eficazmente, y lo representa hecho en todo semejante a los hombres y sus flaquezas, a fin de poder compadecerse de ellos y socorrerlos (2,17s; 5,1-3). Pero la diferencia decisiva que deshace la igualdad es el pecado, con que está lastrado el sacerdocio antiguo y que no puede a la postre eliminar (7,11.19; 9,9; 10,2s); Jesús, empero, lo superó como sumo sacerdote, no en virtud de un atributo estático, sino pasando por la lucha y las tentaciones, y así se mostró, por la obediencia, sin pecado, de suerte que no tiene necesidad de ofrecer sacrificio por sus propios pecados (7,26s; 4,15; 5,7-9; 2,18).

3. Como en el sacerdocio antiguo, así el sacrificio expiatorio de Cristo, cruento e incruento, debe ofrecerse por los pecados (5,1; 8,3; 10,11); pero no son ya sacrificios de cosas, sangre de machos cabríos, sangre ajena, sacrificios imperfectos que deben repetirse a la continua y no pueden, sin embargo, producir reconciliación y comunión perfecta con Dios (9,6s; 10,1s). No; el sacrificio de Cristo es la oblación total de la persona oferente, que se entrega entera-

mente al entregar su propia vida y propia sangre. Así, al ofrecerse a sí mismo, este sumo sacerdote ofreció el sacrificio perfecto, que no necesita repetición; el sacrificio de Cristo se ofreció una vez para siempre: «El cual no ha menester ofrecer cada día sacrificios, como los sumos sacerdotes, primero por sus propios pecados y luego por los del pueblo, pues eso lo hizo una vez por todas al ofrecerse a sí mismo» (7,27; cf. 9,24-28; 10,19).

Éste es el sacrificio «señero», ἐφάπαξ (ἄπαξ), en contraste con los anteriores «de cada día», «a menudo», «anuales»; el «sacrificio único» (10,12), la «sola oblación» (10,14) del nuevo, único y eterno sacerdote de los últimos tiempos, el cual por el cumplimiento de la voluntad de Dios en la obediencia eliminó definitivamente el pecado y trajo para siempre la comunión con Dios: «Por esta voluntad somos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una sola vez. Y, a la verdad, todo sacerdote está día a día ministrando y ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios, que no pueden jamás desterrar los pecados; éste, empero, habiendo ofrecido un solo sacrificio por los pecados, se sentó para siempre a la diestra de Dios, y espera lo que aún resta hasta que sus enemigos sean puestos por escabel de sus pies. Y así, por una sola oblación, consumó para siempre a los que son santificados» (10,10-14).

¿Qué significa esto para la Iglesia del Nuevo Testamento? Por el sacrificio señero, definitivo, irrepetible y, por ende, final del único sumo sacerdote que permanece eternamente, quedó cumplida y, a par, suprimida toda obra sacerdotal humana. Ha sido constituido sacerdote otro (7,15) que es sacerdote para siempre (7,12), y esto no se cumple ya según el antiguo mandamiento (7,16); el antiguo mandamiento quedó anulado (7,18); la antigua alianza quedó anticuada (8,13). El que quiera estar con Cristo, el que ha sufrido delante del campamento, tiene que salir de la vieja comunión cultural con el judaísmo, cuyos antiguos sacerdotes no tienen nada que ver con el verdadero altar que es Cristo; tiene que salir y adherirse a Jesús (13,10-13). En lugar de todos los sacrificios rituales ofrecidos por hombres, viene ahora el sacrificio perfecto ofrecido por la oblación de sí mismo; en lugar de todos los sacerdotes humanos, viene ahora el sacerdote perfecto (cf. también Apoc 1,13; Ioh 17). Todos los precedentes sacerdotes hicieron solamente algo imperfecto e insuficiente; Cristo, empero, hizo de una vez por todas lo suficiente,

*satis fecit*, «satisfizo». Nadie puede ni debe suceder a este sacerdote. Él hizo el todo, lo perfecto, que no necesita de complemento, repetición o superación. Ésta es la razón por la cual, en la carta a los hebreos, no se reconoce a los ángeles como sacerdotes delante de Dios ni para la comunidad hay un ministerio sacerdotal. Cristo ha cumplido definitivamente la verdad del sacerdocio. Jesucristo es *el* sumo sacerdote de la nueva alianza, *el* representante (*vicarius*) del pueblo ante Dios, *el* mediador (y a esta palabra vamos a dedicar ahora nuestra atención, antes de poner punto final a nuestras reflexiones sobre el sacerdocio de Cristo).

b) *Mediador*<sup>3</sup>. En el hebreo y arameo bíblico no aparece expresión alguna que corresponda a «mediador», aunque la mediación en sentido divino (el mensajero de Yahveh, el espíritu, la sabiduría) y humano (reyes, sacerdotes, profetas, sobre todo Moisés y el siervo de Dios de los cánticos del *ebed* de Yahveh), es de gran importancia para la religión del Antiguo Testamento. El griego μεσίτης (lat., *mediator*) deriva de μέσος (*medius*) y significa evidentemente el que está en el medio o en medio. No significa tanto el que está en medio espacialmente, cuanto el que media, el hombre neutral de confianza, el árbitro en transacciones jurídicas, el enviado, el garante, el que otorga una fianza, y, en ocasiones, también el mediador de una relación que antes no existía (uso análogo tiene el verbo μεσιτεύειν = mediar). Del mediador en sentido jurídico, hacen los rabinos un intermediario en sentido comercial y luego también en sentido religioso, pues al emplear la expresión hebraica *sarsor* (= agente, intermediario), entienden por «mediador» más bien al intermediario. Con ello se da la posibilidad de entender al mediador de manera que no esté por encima de las partes, ni sea sólo un emisario, sino que se comprometa personalmente, tenga auto-ridad y tome iniciativas.

Ni los sinópticos, ni los Hechos, ni Juan conocen la expresión «mediador», por más que, según ellos, Jesús cumple funciones de mediador (principalmente, al perdonar los pecados); aquí habría

3. Además de los capítulos correspondientes de los manuales de teología dogmática sobre la mediación de Cristo, cf. sobre todo los art. de C. SPICQ en DBS v, 983-1083, y de A. OEPKE en ThW IV, 602-629, así como los art. correspondientes en los restantes léxicos bibliográficos y teológicos, y en las teologías bíblicas.

que estudiar los títulos mesiánicos y algunos *logia* como Mc 10,45. Para la Iglesia, sólo como glorificado se convierte Jesús en mediador en sentido pleno. Sólo los escritos tardíos del Nuevo Testamento aplican el término a Cristo. Pablo no lo aplica aún a Cristo, sino, por única vez y aquí en sentido rabínico, a Moisés, no como enviado de Dios, sino como abogado e intermediario del pueblo; por ser comunicada por obra de un mediador, se concluye la significación subordinada de la ley mosaica (Gal 3,19s). En 1Tim 2,5s se emplea el término mediador (μεσότης) para razonar la universal voluntad salvadora de Dios: «Porque un solo Dios hay y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús que se entregó como rescate por todos.» Aquí no se trata ya del mediador entre Dios e Israel, sino entre Dios y los hombres, y es de fundamental importancia la naturaleza humana, la solidaridad de destino con sus hermanos, en la que Jesús asume la responsabilidad por el pecado y paga el «rescate», que es su sangre. Entiéndase aquí el mediador en sentido helenístico, como árbitro de paz que otorga una fianza, o más en sentido judaico como abogado de los hombres ante Dios, lo decisivo es que sólo hay un mediador, y éste es Jesucristo.

El que precisamente en la carta a los hebreos ocurra «mediador» en tres importantes pasajes (de cuño más helenístico), no puede maravillar después de lo dicho sobre el sumo sacerdote Cristo Jesús. El sumo sacerdote Jesucristo está por encima del sacerdote levítico, porque «es mediador de alianza más excelente, que se articuló sobre más altas promesas» (8,6). Cristo reemplaza y sobrepuja a Moisés, mediador de la antigua alianza, y crea la nueva, responde por ella y garantiza el cumplimiento de la promesa («en cuanto salió Jesús fiador de más excelente alianza», 7,22). Esta alianza fue sellada y garantizada por el precio sumo de su propia sangre y vida: «Por eso es mediador de nueva alianza, y así, interpuesta la muerte para pagar las transgresiones incurridas bajo la primera alianza, reciban los llamados la promesa de la herencia sempiterna» (9,15). El creyente no tiene sino que confiarse a este mediador, sumo sacerdote y guía de la nueva humanidad redimida para entrar en la ciudad del Dios vivo: «Os habéis allegado al monte Sión y a la ciudad del Dios vivo... y a Jesús mediador de nueva alianza y a la sangre de la aspersion, que habla mejor que la de Abel» (12, 22.24).

¿Qué se sigue de ahí para la Iglesia de la nueva alianza? La

Iglesia corre siempre peligro de convertirse a sí misma — y a sus órganos — en medianera. Pero en el Nuevo Testamento se habla de muchos órganos que comunican el conocimiento y voluntad de Dios (ángeles, apóstoles, profetas, etc.); pero nunca se los llama mediadores. Mediador en sentido propio sólo hay uno: el hombre Cristo Jesús (1Tim 2,5). Todos los otros son nada más y nada menos que testigos y enviados de este mediador único y señero, en el cual — y aquí están de acuerdo todos los escritos del Nuevo Testamento, aunque no empleen la expresión «mediador» — se cumplió la decisiva acción divina de salud escatológica. Así se dice en visión paulina: «Y todas las cosas proceden de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo, y nos dio a nosotros (= al apóstol) el ministerio de la reconciliación (= el ministerio de los apóstoles). Pues Dios reconcilió consigo por medio de Cristo al mundo, por cuanto no les imputó sus propios delitos y puso en nosotros (= en el apóstol) la palabra de la reconciliación. De suerte que somos embajadores de Cristo (= el Apóstol), como si Dios os exhortara por nuestro medio: os rogamos por Cristo: reconciliaos con Dios» (2Cor 5,18-20). Y en Juan dice Cristo mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (Ioh 14,6; cf. 12,32; 17,18s). Los aspectos de la mediación de Cristo son, pues, ricos en grado sumo, según se atiende a la perspectiva profética, expiatoria y sacerdotal o regia y cósmica, y a Cristo mismo se lo considere más o menos como revelador, sumo sacerdote o como rey y cabeza del universo y de la humanidad.

Pero más importante para nuestro razonamiento es que el sumo sacerdote abre a todos el acceso al *sancta sanctorum*: «Teniendo, pues, hermanos, plena confianza de entrar en el santuario por la sangre de Jesús — camino nuevo y vivo que él inauguró para nosotros a través del velo, esto es, de su carne — y un gran sacerdote que manda sobre la casa de Dios, lleguémonos con corazón y plenitud de fe; purificados nuestros corazones de conciencia mala y lavado nuestro cuerpo con agua limpia, mantengamos indeclinable la confesión de la esperanza, pues fiel es el que ha hecho la promesa» (Hebr 10,19-23). «Lleguémonos, pues, con entera confianza al trono de la gracia, a fin de alcanzar misericordia y hallar gracia para auxilio oportuno» (4,16). Por ser Cristo el único sumo sacerdote y mediador entre Dios y los hombres, por Él tienen todos los

que creen acceso inmediato a Dios. «Por Él» (13,15) deben también ahora ofrecer sacrificios los creyentes; pero ahora se invierte radicalmente la noción o idea de sacrificio. Ya no se ofrecen sacrificios por propia fuerza, sino por mediación de Cristo; no hay ya sacrificios expiatorios, pues el sacrificio de Cristo no necesita de complemento, sino sacrificios de alabanza y acción de gracias (por lo que Cristo ha llevado a cabo); no hay ya oblación de dones exteriores, sino la oblación de sí mismo. De este modo, el sacrificio significa concretamente testimonio y confesión, no menos que servicio de caridad o amor: «Por Él, pues, ofrezcamos en todo momento a Dios sacrificio de alabanza, esto es, el fruto de labios que confiesan su nombre. Y no os olvidéis de la beneficencia y de mantener la comunión, pues con tales sacrificios se gana la benevolencia de Dios» (13,15s). Ahora bien, ¿no tiene algo que ver ese sacrificio con el sacerdocio?

Si, pues, todos los creyentes han de ofrecer sacrificio por medio de Cristo de este modo concreto, ello significa que, por el solo sumo sacerdote y mediador, todos los creyentes asumen — de modo totalmente nuevo — una función *sacerdotal*. Así, de la desaparición de una clase sacerdotal *especial* por el sacerdocio del único sumo sacerdote, nuevo y eterno, se sigue — por rara y muy concreta inversión — el sacerdocio *general* de *todos* los creyentes.

### 2. *Todos los cristianos como sacerdocio regio*

El sacerdocio general de los creyentes: teníamos realmente que esperarlo, de tomar en serio todo lo hasta aquí dicho sobre la esencia de la Iglesia.

a) La Iglesia es *pueblo de Dios* y ya hemos visto<sup>4</sup> que, por esa razón, nunca es Iglesia una sola clase o casta dentro de la comunión de los creyentes. No; *todos* los creyentes, en igualdad fundamental, son la Iglesia, son miembros del pueblo de Dios. Todos son elegidos, santos, discípulos, hermanos. Y así precisamente son todos el sacerdocio regio. Ya en la revelación divina del Sinaí se

---

4. Cf. C 1.

le dijo al pueblo escogido: «Y seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo» (Ex 19,6). Así pues, todo el pueblo debe constituir un sacerdocio único, que pertenece al Dios-rey y participa de su dignidad: «un pueblo consagrado al Señor Dios tuyo» (Deut 7,6). Para la época, empero, de la salud, prometen los profetas que todo Israel será un pueblo sacerdotal: «Vosotros, empero, seréis llamados sacerdotes del Señor, a vosotros se os dará nombre de ministros de Dios» (Is 61,6; cf. 56,6s). ¿Es tal vez el sacrificio de Mt 5,23s un eco del antiquísimo sacerdocio general que fue de muy atrás reemplazado por el sacerdocio oficial aarónico? En todo caso éstas son las promesas que la naciente Iglesia ve cumplidas en su propia realidad, aunque de modo totalmente nuevo: en lugar del solo pueblo de Israel, ahora son llamados todos los hombres de todos los pueblos gentiles a formar el pueblo peculiar, santo y sacerdotal.

La Iglesia es *cuerpo de Cristo*, y también vimos<sup>5</sup> que, en el cuerpo de Cristo, no son sólo importantes unos cuantos miembros distinguidos o nobles, sino todos los miembros; todos tienen importancia y codeterminan la vida del cuerpo. Todos tienen, por razón también de una fundamental igualdad, una dignidad y función perfectamente determinadas. Ni siquiera la cabeza puede decir a los pies que no tiene necesidad de ellos. No, todos tienen un servicio que prestarse por mutua simpatía, por com-pasión, por mutua alegría y ayuda.

La Iglesia es un *edificio del Espíritu*, y también aquí vimos<sup>6</sup> que el Espíritu no impulsó sólo a unas cuantas figuras escogidas de mediadores, sino que *todos* los creyentes están llenos del Espíritu. Los profetas anunciaron para el fin de los tiempos la efusión general del Espíritu sobre toda carne (Ioel 2,28s); sobre todos los hijos del pueblo se derramará el espíritu de Dios (Is 44,3; 63,14; Ez 36,27; Zach 4,6). También aquí reconocen los escritos del Nuevo Testamento el cumplimiento: Sobre la Iglesia entera y cada uno uno de sus miembros se derramó el Espíritu Santo (Act 2; 1 Cor 3,16). Todos los cristianos son inmediatamente enseñados, guiados y movidos por el Espíritu y todos deben vivir conforme a Él. He aquí la diferencia con la antigua alianza: que no ya a algunos profetas y reyes se da

5. Cf. C 111.

6. Cf. C 11.

ahora el Espíritu, sino a toda la comunidad profética y regia compuesta de judíos y gentiles.

Así se muestra la Iglesia como templo del Espíritu, como templo que existe por el Espíritu y está lleno y animado hasta en su último miembro por el Espíritu. Y precisamente esta imagen del templo espiritual, que está construido sobre la piedra viva, cimera y angular, es decir, sobre Jesucristo resucitado de entre los muertos, de las piedras vivas, que son los creyentes, esta imagen del templo espiritual — como ya pudimos indicar — se convierte espontáneamente en la imagen del sacerdocio de un templo: «Allegándoos a Él, piedra viva, desechada, a la verdad, por los hombres, pero escogida y preciosa cerca de Dios, también vosotros os edificáis sobre ella, como piedras vivas, casa espiritual para sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por Jesucristo» (1Petr 2,4s). Tampoco aquí se hace referencia a sacrificios terrenos y materiales, sino a ofrendas pneumáticas o espirituales: oración, alabanza y hacimiento de gracias, frutos de penitencia, de fe y caridad; sacrificios, además, que no se ofrecen por propia fuerza, sino «por Jesucristo», el solo mediador y sumo sacerdote. Así los creyentes mismos han de ministrar en el templo como «sacerdocio santo» escogido (ἱεράτευμα).

Aquí aparece de nuevo la palabra «sacerdote», pero no dicha solamente de los sacerdotes de oficio ni tampoco solamente del único sumo sacerdote, Cristo, sino, por Él y en Él, de todos los creyentes. El pueblo *entero*, lleno del Espíritu de Cristo, es sacerdocio escogido. Todos los cristianos son sacerdotes. Es probable que, originariamente, también en Israel cada cabeza de familia o tribu ejerciese el sacerdocio. Pero de muy atrás se había fundado un sacerdocio especial de la tribu o estirpe de Aarón (Ex 28s; Lev 6). Luego, en la persona del rey, se unieron el ministerio regio y el sacerdotal, y el salvador mesiánico sería, a par, rey y sacerdote (Ps 110). Pero la monarquía había pasado hacía mucho. Y, sin embargo, pervivía en Israel la esperanza de que, al fin de los tiempos, se realizaría su primigenia vocación (cf. Ex 19,5s) de ser el pueblo libre regio y sacerdotal (cf. Is 61,6; 62,3), de tener acceso al altar y ofrecer sacrificios en ministerio sacerdotal para gloria de Dios, y determinar él mismo su vida con regia libertad. Y eso precisamente — tal era la creencia de los cristianos — se había realizado en la naciente



Iglesia. Y así ésta no se arredraba de unir las grandes palabras de Ex 19,5s con Is 43,20 y Os 2,23, acumular los títulos de honor de Israel y aplicarlos, con énfasis apenas superable, a la Iglesia de los gentiles: «Vosotros, empero, sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo de adquisición, para que anunciéis las virtudes (o maravillas) del que, de las tinieblas, os llamó a su luz admirable; vosotros los que un tiempo no erais pueblo, y ahora sois pueblo de Dios; los que un tiempo no erais objeto de misericordia, y ahora habéis alcanzado misericordia» (1Petr 2,9s).

En uno de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, se dice una vez más muy claramente que los redimidos por Cristo son hechos partícipes de la regia soberanía de Dios en el mundo y sacerdotes para el culto de Dios: «Al que nos ama y al que nos redimió de nuestros pecados por su sangre, y nos hizo reino, sacerdotes para Dios, padre suyo, a Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (Apoc 1,5s). Los cristianos no son ya súbditos, sino señores con Cristo; ya no son profanos delante del santuario, sino sacerdotes por Cristo: «Y los has hecho para nuestro Dios reino y sacerdotes y reinarán sobre la tierra» (5,10; cf. 20,6, para la Iglesia del futuro).

b) Sin embargo, lo del sacerdocio general puede convertirse muy fácilmente en tópico negativo — como puede pasar también y precisamente en la teología protestante — con la sola finalidad de precaver la tutela y mediación sacerdotal. Esto puede ser en muchos casos reacción justificada contra el secular clericalismo teológico y práctico; pero interesa en grado sumo que se ponga de relieve el sentido *positivo* del sacerdocio general y se reconozcan e ejerzan los poderes y obligaciones positivas. De sacerdocio general sólo puede hablarse allí donde cada miembro de la comunión eclesiástica puede ejercer y realmente ejerce derechos y funciones sacerdotales. De ahí que se imponga preguntar: ¿Cuál es el *contenido concreto* del sacerdocio general? ¿En qué medida es sacerdotal el pueblo entero de la Iglesia? Podemos fundarnos sobre lo que hasta ahora hemos dicho a partir del Nuevo Testamento.

1. *Acceso inmediato a Dios.* En los cultos paganos sólo el sacerdote tenía en muchos casos acceso a lo más íntimo del templo; él mediaba entre la divinidad y el pueblo profano que aguardaba

fuera. Tampoco en el culto judío tenía acceso al ámbito interior del templo o *sancta sanctorum* nadie más que los sacerdotes o exclusivamente el sumo sacerdote. Los sacerdotes — que eran estamento especial — tenían la función de procurar una y otra vez al pueblo, impurificado por sus pecados, la comunión con el Dios santo por medio de los ritos sacrificiales. En el Nuevo Testamento hemos visto que esta especie de mediación sacerdotal ha quedado abolida. Por el sacrificio de su muerte, Cristo realizó definitivamente esta mediación, y abrió así a *todos* el acceso al *sancta sanctorum*. Por la fe tienen todos, por Cristo, acceso inmediato a la gracia (Rom 5,2; cf. Eph 3,12; Hebr 10,22). En el *bautismo* reciben todos comunión con Cristo (Rom 6,1-11) y *todos* son lavados con agua limpia, a fin de poder presentarse delante de Dios (Hebr 10,22). Por un solo *Espíritu* tienen todos acceso al Padre (Eph 2,18). La fe, el bautismo y la recepción del Espíritu forman así a la par la base del sacerdocio general de los creyentes. Puede, por tanto, decirse con razón, como se ha dicho y repetido frecuentemente en la tradición cristiana<sup>7</sup>, que, por el bautismo recibido con fe, todos los creyentes son consagrados sacerdotes en el espíritu. Los cristianos no se quedan como impuros al umbral del templo, para implorar temblando la gracia por medio de los sacerdotes como personas santas, medianeras entre Dios y los hombres. No, ellos mismos están dentro del templo santo de Dios como sacerdocio santo, por Él escogido, que puede tratar por sí mismo, directamente, con Dios. Para su nueva situación, lo decisivo no es la barrera que los separa de Dios, sino la comunión que los une, por Cristo, con Él. El cristiano creyente y bautizado no necesita ya, en este sentido último, de un mediador humano para hallar y mantener comunión con Dios por Cristo. Todo creyente, aun como miembro de la comunidad, aun como hombre individual, está juntamente con los otros y para ellos en una situación de inmediatez radical con respecto a su Dios, una inmediatez que, ni aun en la comunidad le puede quitar ningún ser humano, ni ninguna autoridad — ni siquiera una autoridad eclesiástica — puede perturbar. En este ámbito íntimo y personal se decide en lo radical entre este hombre y Dios y, por ende, también entre este hombre y sus prójimos. Aquí es el hombre inme-

7. Cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (París 1953) 113-119 (versión castellana *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao, 1949).

diatamente tocado por la gracia de Dios y movido por su espíritu. Aquí halla él su libertad postrera y su responsabilidad última. A nadie compete juzgar, disponer y mandar sobre las decisiones que se toman en este ámbito de inmediatez entre Dios y el hombre.

2. *Sacrificios espirituales.* El sacrificio de Cristo, ofrecido una vez por todas, cumplió e hizo al tiempo superfluos todos los sacrificios sacerdotales de expiación<sup>8</sup>. En cambio, de todos los creyentes se esperan en la nueva alianza sacrificios que conocía ya la antigua y eran para los profetas de más alto valor que todos los sacrificios materiales prescritos por la ley (cf. Os 6,6; Mich 6,6-8): la oración, la alabanza y hacimiento de gracias, la penitencia, la justicia, la bondad, el amor y el conocimiento de Dios. De ahí que, del sacerdocio general de la nueva alianza se esperen sacrificios espirituales y, por ende, ofrecidos espiritualmente: «... un sacerdocio santo para ofrecer, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales aceptos a Dios» (1Petr 2,5). Según Pablo, es deber (o función) de los cristianos ofrecer su vida «en sacrificio vivo, santo, acepto a Dios, como culto espiritual» (Rom 12,1). Por eso habla él mismo del «sacrificio de la fe» (Phil 2,17), y también del servicio de caridad (o limosnas) como «aroma de suave olor, sacrificio aceptable, agradable a Dios» (4,18). Pablo entiende también su predicación como una oblación sacerdotal en que él mismo se ofrece en libación (Rom 15,16; Phil 2,17). En la carta a los Hebreos se citan como sacrificio el ministerio de la confesión y de la beneficencia (13,15), en 2Tim 4,6 la entrega de la vida de apóstol, en Apoc 8,3s las oraciones de los santos. En última instancia se trata aquí siempre de que el hombre no sólo ofrezca algo, sino que se entregue a sí mismo, y no para expiar, sino como alabanza y acción de gracias por el don de la salud eterna. Aquí ya no tiene por qué preocuparse, como los sacerdotes del orden antiguo, de si su sacrificio es acepto a Dios. Puede antes bien saber de antemano que su entrega es aceptada por Dios, pues no se hace simplemente por recomendación propia, sino «por Jesucristo» (1Petr 2,5) que es, a par, sumo sacerdote y víctima acepta a Dios por nosotros (cf. Hebr y Eph 5,2). Y por eso no se trata aquí solamente de sacrificios espiritualizados, sino de sacrificios operados por el Señor que está presente y obra por el Espíritu. Mas con

8. Cf C III, 2 y E I, 1.

ello se ve también claro que el sacerdocio general de los creyentes no significa una consagración. No se trata aquí primariamente de un culto divino en un santuario, sino de culto en medio del mundo, en medio del tráfigo diario de la vida: de la entrega viva a Dios ha de salir la entrega viva a los hombres y a la inversa. La separación de lo sacro y profano no tiene aquí lugar. Aquí aparece ya anticipada la consumación en que uno y otro mundo no estarán ya separados. Así ve el vidente de Apoc 21,22 la ciudad celeste de Jerusalén: «Y no vi en ella templo, porque el Señor Dios omnipotente es templo de ella, y el Cordero.»

3. *La predicación de la palabra*<sup>9</sup>. Al sacerdocio general pertenece no sólo el testimonio de la acción y de la vida en entrega de amor, sino también el testimonio expreso de la palabra (cf. Hebr 13,5). La predicación de la palabra de Dios no se manda sólo a unos cuantos, sino a todos: «Vosotros, empero, sois... un regio sacerdocio... para anunciar las maravillas de Dios que, de las tinieblas, os ha llamado a su luz admirable» (1Petr 2,9). Esta predicación ha de hacerse no sólo por la buena conducta (2,12), sino también por el testimonio expreso de la palabra: «prestos siempre a dar razón, a todo el que os la pida de la esperanza que hay en vosotros» (3,15). La palabra sobre las tinieblas y la luz recuerda el *logion* de Jesús (Mt 5,14) que se dice igualmente de todos los creyentes: «Vosotros sois la luz del mundo.» Si la segunda imagen de la luz que sigue (Mt 5,15s) se refiere a las buenas obras del hombre, la primera sobre la luz del mundo atañe primariamente a la revelación que se da a los hombres del mundo que están y perseveran en las tinieblas (cf. 4,15s). Por eso se dice: «Lo que os digo en las tinieblas, repetidlo en la luz; y lo que oís al oído, pregonadlo sobre las terrazas» (10,27). La predicación del evangelio es el mandato primario de Jesús a sus discípulos (Mc 1,35-38; 16,15; Mt 28,18-20; Act 1,8; 1Cor 1,17). De ahí que, en el Nuevo Testamento, haya toda una muchedumbre de palabras para indicar la predicación: anunciar, proclamar, predicar (pregonar), enseñar, explicar, exponer, hablar, decir, atestiguar, convencer, persuadir, confesar, exhortar, reprender... La multitud de formas distintas de

9. Cf. K.H. SCHERKLE, *Discípulos y apóstoles* (Herder, Barcelona 1965, p. 64-91). Más bibl. en H. KÜNG, *Rechtfertigung* (Einsiedeln '1964), *esc.* III: *K. Barths Lehre vom Wort Gottes als Frage an die katholische Theologie*.

predicación permite que cada uno aporte su peculiar contribución a la predicación.

La palabra, al provocar fe y obediencia, crea la Iglesia y una y otra vez la congrega; y de la Iglesia ha de salir una y otra vez la palabra (cf. Rom 10,14-17). Precisamente como «llamados» por la palabra (Rom 1,6; 1Cor 1,24; Hebr 9,15), todos los creyentes deben estar solícitos por la palabra. Todos deben rogar por el fruto de la predicación: «para que la palabra del Señor corra y sea glorificada como entre vosotros» (2Thess 3,1). Pero Pablo no se conforma con la «oración por los misioneros». Los miembros de la Iglesia no deben tampoco contentarse con orar, ni siquiera con oír la palabra de los apóstoles y atestiguarla con su vida ante el mundo. También ellos deben predicar, y hasta tomar la palabra en la liturgia según el carisma de que a cada uno se ha hecho merced: «Cuando os congregáis, cada uno puede tener un himno, una enseñanza, una revelación, un lenguaje, una interpretación: que todo sirva para edificación» (1Cor 14,26). Y precisamente porque todos los creyentes realizan de una u otra forma la posibilidad y el derecho de la palabra, dan en su totalidad un poderoso testimonio de la fe, que puede convencer aun a incrédulos: «Mas si (en la reunión litúrgica) todos profetizan (= anuncian inspiradamente la verdad) y entra un infiel o no iniciado, es acusado por todos, es juzgado por todos; los secretos de su corazón se ponen de manifiesto, y así, cayendo sobre su rostro, adorará a Dios y proclamará que realmente Dios está entre vosotros» (1Cor 14,24s). Por lo menos el amén lo tenía que decir toda la comunidad a la acción de gracias hecha por los profetas (1Cor 14,16).

El mensaje cristiano pudo propagarse tan rápidamente aun hacia fuera, porque no fue sólo anunciado por unos cuantos especialmente encargados, sino por todos, según las dotes y ocasión de cada uno; no sólo por apóstoles y evangelistas, sino también por mercaderes, soldados, marinos... También los Hechos de los apóstoles hacen notar que «todos, llenos del Espíritu Santo, predicaban con libertad la palabra de Dios» (4,31; cf. 8,4; 11,19). Y Pablo lo confirma, por ejemplo, respecto de la Iglesia de Tesalónica: «Porque de vosotros ha resonado la palabra del Señor no sólo en Macedonia, sino que vuestra fe en Dios ha corrido por todo lugar, de suerte que no tenemos nosotros necesidad de hablar palabra»

(1Thess 1,8). También estando Pablo encarcelado, la mayoría de los hermanos predicaban sin miedo y con ánimo creciente la palabra, siquiera no todos con limpias intenciones (Phil 1,12-18). Ciertamente, en la época del Nuevo Testamento, se mandó a las mujeres guardar silencio durante la reunión litúrgica — el hecho ha de entenderse históricamente y no como principio (1Cor 14,33-35; cf. 1Tim 2,12) —; en 1Petr 3,1, sin embargo, se exhorta a las mujeres a que ejerciten la predicación propia suya, la de ganar aun sin palabras a los que no dan crédito a la palabra. Según Hebr 5,12, a todos los cristianos debiera poderseles dar no sólo leche, sino también manjar fuerte; no sólo introducirlos en los elementos de la fe cristiana, sino que fueran ellos mismo maestros.

Mas si, para Pablo, en 1Thess 4,9, los creyentes son «enseñados de Dios», esta idea se encarece aún en la carta primera de Juan. A diferencia de los anticristos, los verdaderos cristianos poseen «la unción de aquel que es santo» (= del Espíritu Santo); ésta les da la plena ciencia de todo lo que atañe a su salud eterna: «y todos sabéis» (1Ioh 2,20; cf. Ioh 14,26; otra lección: «lo sabéis todos»). De este modo permanece el Espíritu en los creyentes, que no tienen necesidad de ser enseñados de nadie: «Y por lo que a vosotros atañe, la unción que de Él recibisteis, permanece en vosotros, y no habéis menester que nadie os enseñe; sino que, como la unción misma os enseña, así es la verdad, y no es mentira; y como os enseñó, así permaneced en él» (2,27). Esto no quiere decir que los creyentes no necesiten el testimonio transmitido por los hombres (cf. más bien 1,1-5; 2,7.24; 3,11); pero el Espíritu es sin duda quien, como potencia que opera interiormente en ellos y es independiente de los hombres, les da la instrucción convincente y la certeza definitiva. Así se ve claro que sólo quien a través de todos los testimonios humanos es instruido por Dios y por el Espíritu Santo, puede transmitir autorizadamente el mensaje. Ahora bien, según testimonio del Nuevo Testamento, eso está al alcance de todos los cristianos. Todo creyente puede y debe en principio, en cuanto es instruido por Dios, enseñar a los otros; puede y debe, como receptor de la palabra de Dios, ser también, en una u otra forma, heraldo de ella. Todo cristiano está llamado a la predicación de la palabra, siquiera, dada la variedad de dones, no todos lo puedan ni deban hacer todo. Todos son llamados a la predicación en el

sentido del personal testimonio cristiano; pero no todos sin duda a subir a un púlpito o a dar una clase de teología.

En esta exposición teológica sobre el derecho y deber de todos a predicar la palabra de Dios, no se trata de mostrar lo que, dentro de la cambiante situación de la Iglesia y del mundo es *prácticamente realizable*; aun en las iglesias del Nuevo Testamento la realización fue varia. Lo importante teológicamente es lo que, de acuerdo con los testimonios del Nuevo Testamento, es *en principio posible y deseable*. Pero no se puede ignorar que, debido al proceso multisecular de clericalización, se ha ido perdiendo mucha de la primigenia riqueza del sacerdocio general, que sólo en tiempo novísimo se va recuperando lentamente. Aludamos a dos importantes fenómenos en relación precisamente de la predicación.

a) *La predicación de los laicos*. En la primitiva cristiandad, la predicación estaba en gran parte determinada por la estructura carismática; pero pronto, sin duda por los abusos que aparecen ya en Corinto, se observan tendencias a convertir la predicación en privilegio de determinados ministros; así ya en el siglo II en relación con la institucionalización del catecumenado. Ciertamente todavía en el siglo III, es invitado el laico Orígenes por los obispos de Cesarea y Jerusalén para que explique en sus iglesias la Sagrada Escritura; otros casos son también conocidos. Sin embargo, ya aquí se trata más de formas de instrucción que de predicación propiamente dicha. En todo acaso, desde el siglo III, se imponen más y más restricciones. Prohibiciones de predicar los laicos aparecen ya en León I y en distintos sínodos de la primera edad media (Tours 813, Aquisgrán 836, etc.). Estas prohibiciones prueban indirectamente que una y otra vez se había vuelto a la costumbre de consentir y tolerar los sermones de los laicos. Hasta el siglo XII no adquiere otra vez importancia la predicación de los laicos por obra de los distintos movimientos reformadores como los valdenses, los humiliatos (actividad que en este sentido permite Inocencio III, aunque con limitaciones) y de las órdenes mendicantes, compuestas en gran parte de no sacerdotes o legos, a los que se permitió la predicación de penitencia, la exhortación moral, la defensa y justificación de la fe (a pesar de la prohibición de la predicación de los laicos para la Iglesia universal, promulgada en el IV concilio de Letrán, año 1215). El concilio de Trento reservó por fin expresamente la predicación propiamente dicha a los obispos y a sus colaboradores. De ahí proviene la prohibición general de la predicación de los laicos en el CIC (1918). Sin embargo, en el mismo concilio de Trento predicó un laico (Lodovico Nogorola) y en el Vaticano II tomaron la palabra algunos con alocuciones a los padres conciliares. Y baste de esta breve historia de la predicación de los laicos. Por lo que atañe a la actualidad, una renovación de la predicación de los laicos parece reclamada no

10. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* (Estela, Barcelona 1961, p. 356-372) y K. DELAHAYE, art. *Laïenpredigt*, en *LThK* VI, 747s (bibl.).

sólo por razón del Nuevo Testamento, sino también por el estado actual del mundo (apartamiento de la Iglesia, mundo secular llegado a mayoría de edad) y de la Iglesia (falta de predicadores y mayoría de edad de los laicos en la Iglesia). Esto vale señaladamente respecto de la liturgia de la palabra, renovada por el Vaticano II, que puede ser también dirigida por laicos. Teológicamente (y menos aún psicológica y sociológicamente), no tiene aquí importancia la diferencia de sexos; contra la predicación de mujeres no pueden aducirse razones dogmáticas. Lo que no significa en modo alguno que todo cristiano, llamado como tal a la predicación de la palabra y al personal testimonio cristiano, esté por el mero hecho llamado a dirigir la palabra a la comunidad. Los carismas del Espíritu son diversos. Sin embargo, todos los carismas, incluso el de la predicación, deben reconocerse y aprovecharse con agradecimiento. Así precisamente, no se hará la predicación pública sin mandato de la Iglesia y sin conveniente formación.

En el protestantismo, el sacerdocio general y también la predicación de los laicos, se quedó por de pronto en programa y teoría. La predicación laica se practicó sobre todo en el pietismo y algunos movimientos renovadores del siglo XIX. Predicadores y predicatoras laicos fueron implantados sistemáticamente por el metodismo y el movimiento de comunión (J.H. Wichern; misión interior). Parece que la predicación de los laicos está ahora reconocida de modo casi universal en las iglesias protestantes y muy frecuentemente practicada; en todo caso, en las iglesias libres. También las iglesias ortodoxas permiten en general predicar a los laicos en la iglesia y enseñar en escuelas teológicas. En la ortodoxia el monacato tiene particular importancia para la instrucción y la dirección en la vida espiritual.

b) *Teología de los laicos*<sup>11</sup>. Mientras la predicación de los laicos se desterró ya tempranamente, la teología pudo sostenerse más tiempo. Los primeros grandes teólogos cristianos fueron por lo general laicos: Justino, Tertuliano, Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes (que sólo posteriormente fue ordenado de sacerdote). Luego fueron laicos: Victorino, Pánfilo, Sexto Africano, Lactancio, Firmico Materno, Próspero de Aquitania; en oriente: Sócrates, Sozómoeno, Evagrio. Muchos teólogos comenzaron por lo menos su obra teológica como laicos y fueron obligados a ordenarse en parte contra su voluntad: Cipriano, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Jerónimo, Agustín, Paulino de Nola, Diodoro de Tarso. Todavía en la edad media hubo teólogos laicos aislados (es célebre Ramón Lull), sobre todo entre los príncipes (¡hasta Enrique VIII de Inglaterra!). En la edad patristica no había división entre una cultura religiosa y teológica reservada al clero y una cultura laica profana en el sentido moderno; de ahí que los teólogos laicos fueran en la Iglesia un fenómeno naturalísimo. Mas, al hundirse el imperio romano y sobrevenir el dominio de los bárbaros, prácticamente sólo el clero y los monasterios conservaron y aprovecharon los ricos tesoros de la tradición literaria de la antigüedad. Ello condujo a un

11. Cf. Y CONGAR, 372-392.



monopolio casi exclusivo de los clérigos, que, naturalmente, había de dejarse sentir señaladamente en la teología. Muy otra fue la situación en oriente, donde un laicado culto (especialmente los empleados imperiales que quedaron intactos) pudo mantener una posición respetada e influyente en la Iglesia, y no se dio en cambio el anticlericalismo, que, en occidente, fue en auge a partir de la edad media. Así la tradición de los teólogos laicos se ha continuado en oriente hasta nuestros días (sobre todo en la Facultad teológica de Atenas y en el Institut de Théologie Orthodoxe de París).

En occidente, sólo el lento paso a la edad moderna y señaladamente el humanismo operaron un cambio limitado y los laicos se pusieron en número creciente en contacto con la teología. Teólogos laicos fueron Enea Silvio Piccolomini en tiempo del concilio de Basilea (el posterior Pío II) y luego, en la época de la reforma protestante, un grupo de dirigentes de una reforma católica positiva: Gasparo Contarini, Reginald Pole y Marcello Cervini (el posterior Marcelo II), que siendo laicos fueron creados cardenales (los dos últimos fueron presidentes del concilio de Trento; finalmente, en el mismo concilio tridentino, laico fue el secretario general Angelo Massarelli y el ya mentado Nogorola). La línea de los teólogos laicos se continuó en los siglos siguientes (¡Pascall!) hasta el siglo XIX (de Maistre, Veuillot, Chateaubriand, Goerres, Donoso Cortés, etc.). A par de los apologetas, fue en aumento el número de filósofos (neotomismo) que se ocupaban de cuestiones religiosas. Sin embargo, hasta nuestro siglo no se asiste a un insospechado florecimiento de la teología laica — y éste es uno de los signos más esperanzadores de renovación —; en dominios de lengua alemana, el florecimiento se dio ya mucho antes del concilio Vaticano II; pero el concilio lo ha favorecido indirectamente en todas partes. Desde el punto de vista teológico, no hay la más mínima razón para negar a teólogos laicos de ambos sexos que posean el grado de doctores en teología la posibilidad de enseñar en facultades teológicas. Tampoco aquí puede pensar nadie que lo puede hacer todo y en todo momento en la Iglesia. También aquí han de reconocerse y aprovecharse los carismas que Dios concede.

#### 4. *El bautismo, la cena del Señor y el perdón de los pecados.*

La predicación se da en la Iglesia de las formas más variadas. Ni siquiera en la liturgia o culto divino resuena la palabra de Dios sólo por la predicación. Lígase también con determinadas acciones que son interpretadas y decididamente determinadas por la palabra, y se convierten así en actos eficaces de predicación. Como tales se imponen sobre todo, desde el punto de vista de la Escritura, el bautismo, la cena del Señor y la absolución<sup>12</sup>. Después de cuanto

12. La noción de sacramento, que requiere ulterior estudio, no puede aclararse dentro del marco del presente libro.

a ese propósito hemos dicho, no es preciso exponer detenidamente que por el bautismo, la cena del Señor y el perdón de los pecados no sólo un grupo de escogidos son tomados en consideración, sino el conjunto de los discípulos, la Iglesia entera. Así, la Iglesia entendió siempre el mandato del bautismo<sup>13</sup>, aun cuando según Mt 28,19 aparece promulgado en el más estricto círculo de los apóstoles, como dirigido a la Iglesia entera. La Iglesia *entera* tiene poder de bautizar; *todo* cristiano está, en principio, autorizado a bautizar (¡y enseñar!). Así también el mandato de perdonar los pecados<sup>14</sup>, tal como aparece en Mt 18,18 en el contexto de una instrucción de los discípulos o en una ordenación de la comunidad, está también dirigidos a todos. *Toda* la Iglesia tiene poder de perdonar los pecados; y, en comunión con la Iglesia, que está en la comunión de perdón con Dios y con Cristo, todo cristiano tiene también, en principio, poder de cooperar activamente en el perdón de los pecados. Así también finalmente, la celebración de la cena del Señor<sup>15</sup>, que se realizó sin duda en el círculo de los doce, y el mandato: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19), está dicho para toda la Iglesia. Toda la Iglesia tiene poder para comer el cuerpo del Señor y beber su sangre, y todo cristiano está en principio autorizado para tomar parte activa en este banquete escatológico de conmemoración, eucaristía y alianza. Así se ve una vez más que el sacerdocio general es una realidad de todos modos henchida aun respecto de la liturgia o culto divino.

Que todo cristiano tiene, en principio, derecho a bautizar, no fue discutido nunca. Al hablar de la confesión de los laicos<sup>16</sup> expusimos hasta qué punto puede ser ejercido en principio por un particular el poder de atar y desatar de Mt 18,18. Respecto de la cena del Señor, el concilio Vaticano II, con referencia al sacerdocio general de los fieles, hace constar expresamente: «La madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1 Petr 2,9; cf. 2,4-5). Al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente

13. Cf. C III, 1.

14. Cf. D III, 2a.

15. Cf. C III, 2.

16. Cf. D III, 2a.

primera y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano, y, por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral por medio de una educación adecuada» (*Constitutio de Sacra Liturgia* 14; cf. 26-27). El sacerdocio general es subrayado por la concesión que hace el mismo concilio, por lo menos en principio, del cáliz de los laicos, que durante siglos fue innecesariamente discutido y negado. Sin embargo, con estas afirmaciones sobre el poder o autorización de principio para tomar parte activa en el bautismo, cena del Señor y perdón de los pecados, no queda en modo alguno decidido quién puede y debe, públicamente, en la comunidad y para la comunidad, bautizar, absolver de los pecados y celebrar la cena del Señor responsablemente. Sobre este punto volveremos al tratar del ministerio.

5. *Función de mediación.* El servicio sacerdotal de la comunidad tiene su origen en la liturgia o culto que la propia comunidad rinde a Dios, señaladamente en la eucaristía; pero debe repercutir de ahí en el mundo, en el servicio mutuo dentro de la comunidad y, a par, en el servicio de los hombres en el mundo. El sacerdocio general no es nunca mera relación privada del cristiano con su Dios.

Todo lo que hasta aquí hemos dicho acerca del acceso a Dios, de los sacrificios espirituales en entrega de amor, de la predicación de la palabra y de la administración del bautismo, cena del Señor y perdón de los pecados, tiene a la postre que redundar en bien de los hombres, tiene que ser también siempre servicio mutuo y servicio del mundo.

Ahora bien, de este modo son asumidos todos los creyentes en la acción mediadora del único mediador. Es una acción mediadora que viene de Dios al mundo, en cuanto los creyentes publican y hacen eficaces las ocultas obras y maravillas de Dios. Todo cristiano es entonces sacerdote de Dios en cuanto es testigo de Dios ante el mundo: «... a fin de que seáis irreprochables y puros, hijos de Dios sin tacha, en medio de una generación aviesa y extraviada, entre los que brilláis como lumbreras en el mundo» (Phil 2,15; cf. 1Thes 5,5). Pero es, a par, un servicio de mediación que va también del mundo a Dios, en cuanto los creyentes no sólo se entregan por los hombres por medio de sacrificios espirituales, sino que ruegan también por ellos. Todo cristiano es un sacerdote para el mundo, en cuanto tiene, por la fe, libre acceso a Dios y puede presentarse ante su acatamiento en favor de otros e interceder por

ellos: «Exhorto, pues, ante todas las cosas, a que se hagan súplicas, oraciones, invocaciones y acciones de gracias por todos los hombres» (1Tim 2,1).

Así pues, el sacerdocio general consiste en el llamamiento dirigido a los creyentes para que den testimonio en el mundo de Dios y su voluntad y sacrifiquen su propia vida en servicio del mundo. Precisamente partiendo de Dios, el sacerdocio general crea la comunión entre los creyentes. Cada uno sabe que responde ante Dios por los otros. Y sabe también que los otros responden ante Dios por él. Así cada uno es responsable de su prójimo, pues está llamado a tomar parte en sus luchas, a compadecer sus necesidades, a conllevar sus pecados y asistirle en todo. Así, el sacerdocio general es la comunión en que cada uno no vive para sí, sino, ante Dios, de los otros y para los otros: «Sobrellevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal 6,2). De este modo, la liturgia (en el sentido primigenio de servicio o prestación) del sacerdocio general pasa a ser de liturgia de la comunidad, la liturgia en el diario quehacer del mundo.

Las tesis sobre el sacerdocio general de los fieles pueden resumirse, con el concilio Vaticano II, de la manera siguiente:

Cristo Señor, pontífice tomado de entre los hombres (cf. Heb 5,1-5), hizo de su nuevo pueblo «reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (cf. Apoc 1,6; 5,9-10). Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable (cf. 1Petr 2,4-10). Por ello, todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (cf. Act 2,42-47), han de ofrecerse a sí mismo como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom 12,1); han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y, a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tiene en la vida eterna (cf. 1Petr 3,15) (CE 10).

Sobre otras manifestaciones del concilio acerca del sacerdocio general de los fieles por su participación en el oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, CE 34-36.

c) Ahora comprendemos mejor que el sacerdocio general no es un mero lema teológico ni un título de honor vacío. Tras el nombre o expresión de sacerdocio general se oculta una realidad

plenísima y concreta. Un postrer punto debe, sin embargo, ponerse de relieve en este contexto: A esta realidad pertenece también el *nombre*, que no es lícito quitarle. Tenemos que volver de nuevo al nombre de sacerdote (entendido siempre en el sentido de ἱερεύς o *sacerdos*). Según el Nuevo Testamento no hay ya, evidentemente, un sacerdocio contrapuesto al pueblo no sacerdotal; todo el pueblo nuevo ha venido a ser sacerdocio; sin embargo, en siglos pasados, el nombre de sacerdote se ha reservado generalmente a los dirigentes de la Iglesia y se ha dedicado — ¡cuando se ha dedicado! — una pura conmemoración al sacerdocio general. Y, sin embargo, es muy sorprendente la vacilación con que se aplicó, originariamente, el nombre de sacerdote a los dirigentes de la Iglesia. Según el Nuevo Testamento, el sacrificio de la cruz se verifica desde luego en la cena del Señor; pero la cena del Señor en sí misma, de suyo, no es un sacrificio, ni tampoco repetición del sacrificio, único y señero, de Cristo en la cruz<sup>17</sup>. Así se explica que, en el Nuevo Testamento, la cena del Señor no se llame nunca sacrificio. Sólo fuera del Nuevo Testamento, por vez primera en la *Didakhe* 14, 1-3 (luego, también en Justino e Ireneo), se llama sacrificio a la cena del Señor. Pero al entender erróneamente la cena del Señor por cuanto se la fue considerando menos cada vez como banquete común de todo el pueblo sacerdotal y cada vez más como una especie de nuevo sacrificio ofrecido por los dirigentes de la comunidad en favor de esta comunidad, estaban dadas las bases para llamar, como en el judaísmo y paganismo, a los dirigentes de la Iglesia sacerdotes *en oposición al pueblo*, y por lógica consecuencia, en lo sucesivo, se fueron aplicando cada vez más las ideas y concepciones del sacerdocio veterotestamentario a estos «sacerdotes» de Nuevo Testamento. Por primera vez también en la *Didakhe* (15,1), aparecen los dirigentes de la comunidad como dirigentes también de la cena del Señor, siquiera, frente a los profetas (llamados en 13,3 «vuestros sumos sacerdotes»), ocupen sólo el segundo lugar (cf. 15,1s; 10,7; 13,3). En la *1.ª Clementis*, en que los dirigentes de la comunidad parecen ser igualmente quienes dirigen la cena del Señor (44,4), se interpretan instituciones cultuales de la antigua alianza como modelos del culto de la Iglesia (no, como en la carta a los hebreos,

17. Cf. C III, 2.

del culto de Cristo sumo sacerdote) (40s). Sin embargo, todavía Ignacio de Antioquía evita el término «sacerdote» aun al hablar del culto de la comunidad y del obispo (*Magn.* 7,1; *Philad.* 4,1s) a quien él, como nadie antes de él, destaca individualmente junto con los presbíteros. Por primera vez llama Tertuliano una sola vez (!) *summus sacerdos* al obispo<sup>18</sup>, e Hipólito habla del «sumo sacerdocio» (ἀρχιερατεία) de los apóstoles<sup>19</sup>. Eusebio de Cesarea, finalmente, saluda en un panegírico a los clérigos con el título de sacerdotes<sup>20</sup>.

Dada la rápida clericalización de la Iglesia, se ve cada vez menos dificultad en llamar exclusivamente «sacerdotes» a determinados ministros y, en lo sucesivo, el sacerdocio general pasa casi completamente a segundo término en la conciencia de los fieles y de la mayoría de los teólogos. ¿Qué diremos de este proceso? Fundándonos en nuestra propia exposición, podemos ceñirnos a dos observaciones sintéticas: que también los dirigentes de la Iglesia pueden ser llamados «sacerdotes», no necesita ser impugnado precisamente en razón del sacerdocio general. Pero que se considere *exclusivamente* a los dirigentes de la Iglesia como «sacerdotes» y, siguiendo ideas o concepciones paganas y judaicas se los convierta reiteradamente en casta aparte, que se interpone *entre* Dios y los hombres y cierra al pueblo sacerdotal el acceso inmediato a Dios, se opone, después de todo lo dicho, al mensaje del Nuevo Testamento acerca del único mediador y sumo sacerdote, Jesucristo, no menos que al sacerdocio general de todos los cristianos.

Igualmente problemática es la restricción de otra palabra, πνευματικοί = «espirituales» (al., *Geistliche*<sup>21</sup>, en el sentido de eclesiásticos; holandés, *geestelijke*; el inglés y las modernas lenguas románicas no tienen equivalente directo) a los dirigentes de la Iglesia o a los religiosos (y menos, como en los *spirituales*, a una rama determinada de religiosos). Ya en el primer milenio se designó precisamente a los monjes como pneumáticos. Uno de los más grandes predicadores de la edad media, Bertoldo de Ratisbona († 1272),

18. TERTULIANO, *De baptismo* 17, 1; CC 1, 291.

19. HIPÓLITO, *Refutatio*, Proemium 1, 6; GCS 26, 3.

20. EUSEBIO, *Hist. eccl.* x, 4, 2; GCS 9/2, 862.

21. Cf. E. SCHWEIZER, *art.* πνεῦμα, πνευματικός *im NT*, en ThW VI, 394-450; G. MAY, *art.* Geistlich, en LThK IV, 618; K.H. SCHELKLE, *Ihr alle seid Geistliche* (Einsiedeln 1964).

llama luego a los religiosos «gente espiritual», en contraste con el clero secular. Sin embargo, ya con Gregorio VII se inicia decididamente la tendencia que se impuso en el siglo XV, a designar como «espirituales» al estamento clerical en general (es decir, al religioso y secular) y contraponerlo a los «laicos» (o legos). El desprendimiento del cuerpo, del matrimonio y de la mujer, es decir, el celibato, y luego también el desprendimiento de la propiedad material personal formaban lo característico de estos «espirituales». Los laicos, como ligados al matrimonio y a la propiedad, tenían que aparecer como los «carnales» o, como se formuló igualmente desde el siglo XI, como el lado izquierdo del cuerpo de Cristo. Aquí se convirtió de hecho el ideal monástico de vida, interpretado a menudo más según ciertas concepciones neoplatónicas que según el evangelio de Jesucristo, en norma de la «vida espiritual», a cuya imitación debían aspirar más y más los clérigos seculares. Pero aquí es preciso preguntar. ¿Es éste el sentido de la distinción paulina entre espirituales y carnales?

Según el Nuevo Testamento — así lo comprobamos al hablar de la Iglesia como creación del Espíritu<sup>22</sup> — todos los cristianos, creyentes y bautizados, están lleno del Espíritu Santo («mas vosotros no estáis en carne, sino en espíritu, dado caso que el Espíritu de Dios mora en vosotros», Rom 8,9) y son, por ende, *espirituales*: «vosotros, que sois espirituales» (Gal 6,1); «de lo que también hablamos... con palabras enseñadas por el Espíritu, contrastando lo espiritual con lo espiritual» (1Cor 2,13). Estos espirituales no son evidentemente un grupo determinado de extáticos, espiritualistas o ascetas, y menos cualesquiera ministros de la Iglesia. Pues todos los cristianos, que efectivamente han recibido, por la fe, en el bautismo el pneuma o espíritu, tienen que ser pneumáticos o espirituales. A todos se dirige la exhortación del apóstol: «Caminad en espíritu y no pongáis por obra la codicia de la carne; porque la carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne» (Gal 5,16s). Sin embargo, según el mismo Pablo, «carne» no significa el matrimonio ni la posesión material, ni siquiera el «pecado de la carne» en sentido estricto (deshonestidad), sino, en general, el hombre alejado de Dios y en oposición a Dios, el hombre que no se deja mover

22. Cf. C 11.

ni dominar por el espíritu de Dios, sino por sus propias tendencias, concupiscencias y manías. «Obras de la carne», según Pablo, no son sólo la deshonestidad y disolución, sino también «la idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, emulaciones, rencores, disensiones, bandos, sectas, envidias, homicidios, embriagueces, glotonerías y lo que a todo esto se asemeja» (Gal 5,19-21). En Col 2,23 se presenta incluso la ascesis como obra de la carne. Los frutos, empero, del espíritu son «caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y continencia» (Gal 5,22s). Espiritual es, por ende, el hombre que, muerto al pecado, logra la posibilidad y libertad de vivir para Dios; el hombre que se deja llevar por el espíritu, que no lo es de servidumbre, sino de filiación (Rom 8,14s). El espíritu no es aquí un bien material del que puede el hombre disponer; el pneumático sigue expuesto a la tentación y a la prueba y tiene que decidirse a la continua por Dios, tiene que vivir en todo momento según el espíritu y no según la carne. Así pues, con el indicativo se une también aquí el imperativo: todo cristiano es un pneumático, un espiritual, un hombre de espíritu, en cuanto ha muerto a la carne, al pecado, y ha recibido el Espíritu de Dios. Todo cristiano debe ser un pneumático, un espiritual, un hombre de espíritu, en cuanto mata el pecado en su vida, en cuanto vive en espíritu y produce los frutos del espíritu.

La tercera expresión, también problemática, que indebidamente se restringe a algunos en la Iglesia es «clero»<sup>23</sup>. Esto ha sido ocasionado por el pasaje de Act 1,17.26. En Act 1,26 se emplea la palabra κληρος en su sentido originario, y significa la *suerte*, que se toma como manifestación de la voluntad de Dios para designar a Matías como sucesor de Judas (según Mc 15,24 se echaron suertes sobre los vestidos de Jesús). Partiendo de esta significación originaria, κληρος recibe también luego el sentido más general de parte que a uno le corresponde. Así se emplea la palabra en Act 1,17: a Judas «le cupo suerte (parte) en este ministerio»; es decir, Judas tuvo parte en el ministerio apostólico, como algo que él no había adquirido, sino que le fue otorgado. Partiendo de aquí era obvio usar κληρος por de pronto para significar la parte o participación en el *presbyterium* y, finalmente, para designar a todos los digna-

23. Cf. W. FOERSTER, en ThW III, 757-763; H. FLATTEN, en LThK VI, 336-339; Y. CONGAR, art. *Loie*, en HTG II, 7-25.



tarios de la Iglesia. Así, ya en Orígenes<sup>24</sup>, κληρος vino a ser denominación fija de los ministros de la Iglesia por oposición al pueblo. En Jerónimo<sup>25</sup> se llama «clero» a los ministros de la Iglesia, porque son propiedad especial del Señor o porque el Señor es su «suerte» o parte. En la época posconstantiniana se convirtió cada vez más la distinción bíblica entre «pueblo» (sacerdotal: λαός) y «no-pueblo» (οὐ λαός: 1 Petr 2,10) en distinción entre «pueblo» (= laici) y «sacerdotes» (= clerus)<sup>26</sup>. La expresión «laico» (= λαϊκός), en el sentido griego de masa inculta o en el judío de quien no es sacerdote ni levita, no ocurre en todo el Nuevo Testamento, sí en la 1.<sup>a</sup> *Clementis* (40,6), en que significa el simple fiel en oposición al sumo sacerdote, sacerdotes y levitas. Desde el siglo III, la expresión se hace corriente en la Iglesia. De este modo, la tensión entre Iglesia y mundo (que ahora se había hecho «cristiano») se fue trasladando más y más al seno mismo de la Iglesia y se convirtió en tensión entre el «clero» (sacerdotes seculares y monjes) y los laicos. El clero fue conquistando progresivamente una posición de privilegio, y terminó por convertirse en estamento sociológico con privilegios propios, inmunidades, indumentaria, títulos y deberes propios (celibato, breviario, etc.), con formación propia (latina) y propia liturgia (también latina). Así vinieron a ser los clérigos los cultos, los *litterati* (letrados) que entendían latín y así podían leer y escribir. Frente a ellos, los laicos eran los ἰδιῶται, *idiotae, iliterati*, los βιωτικοί, *saeculares* o *populares, populi*. Una gran parte de los conflictos de la Iglesia medieval, la misma reforma protestante y muchas polémicas modernas entre «clericalismo» y «laicismo», tienen su fundamento en la larga historia de este conflicto entre clérigos y laicos, que Bonifacio VIII resumió en su constitución del 31 de julio de 1297 con la siguiente y notable frase: *Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas* («Que los laicos son enemigos de los clérigos, lo atestigua con creces la antigüedad»).

Esta *antiquitas* no puede, en todo caso, referirse al Nuevo Testamento. ¿Qué debemos decir, partiendo de la terminología del Nuevo Testamento, de esta oposición o contraste? Ya hemos explicado cómo al pueblo (λαός) pertenecen *todos*. Ya en la Iglesia pri-

24. ORÍGENES, *In Ier* 11, 3; PL 13, 370.

25. JERÓNIMO, *Ep.* 52, 5; CSEL 54, 421.

26. Cf. C I, 3.

mitiva hubo variedad de dones y funciones, pero no distinción entre un estado laical y otro clerical. Y si, de una parte, se aplicó harto a la ligera el concepto de «laico» al pueblo sacerdotal de Dios, en cuanto no estaba investido de un ministerio, el concepto de «clero» fue ocupado con demasiada naturalidad por los sujetos de tales ministerios. Se pasó por alto que, en el Nuevo Testamento, «clero» no puede por ningún caso identificarse con la participación en un cargo eclesiástico. En 1Petr 5,2s parece referirse κληρος justamente a las comunidades o miembros de ellas como la parte asignada a los ancianos. El término tiene un sentido mucho más amplio. «Clero» no significa ya, como en el judaísmo tardío, «parte en Moisés», sino parte en la palabra de Dios (Felipe a Simón Mago: «No tienes arte ni parte en esta palabra», Act 8,21), y, señaladamente, parte en la salud escatológica: «... a los que yo te envío para abrirles los ojos, para convertirlos de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios, para que reciban perdón de los pecados y parte entre los santificados por la fe en mí» (Act 26,17s). O Col 1,12: «dando gracias a Dios Padre que nos capacitó para tener *parte* en la herencia de los santos en la luz». También Ignacio de Antioquía emplea la palabra de otra forma en el sentido de «suerte»; es interesante Eph 11,2, donde la diferencia respecto al uso posterior eclesiástico es especialmente clara: ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ no significa evidentemente: «para ser hallado en el clero de los efesios», sino: «para ser hallado en la suerte o parte de los efesios», es decir, para entrar a la parte, tener la suerte de los efesios, cristianos fieles a los apóstoles.

Si se entiende, pues, κληρος en sentido teológico, es la parte en la salud escatológica que Dios concede a *cada* creyente en la comunión con todos los creyentes. Esta parte se entiende no tanto como «suerte» cuanto como «bien» preparado por Dios. Siendo esto así, hay que invertir la definición de Jerónimo y decir que la «parte» especial (*clerus*) del Señor no es precisamente el clero, sino todo el pueblo de Dios; y Cristo es la parte (*clerus*) no sólo del clero, sino de todo el pueblo de Dios. Y esto quiere decir que también la palabra «clero» pertenece fundamentalmente no sólo a los ministros, sino a la Iglesia entera. Y no es lícito privarte de ella, aunque, según el Nuevo Testamento, pueda ser aplicado también al particular.

Lo que, interpretando según el Nuevo Testamento, hemos hecho con las palabras «sacerdote», «espiritual» y «clero», es sólo continuación y aplicación de lo que al principio dijimos de la palabra *ekklesia* (Iglesia): *Ekklesia* no son sólo aquellos a quienes en siglos pasados se llamó de tantas formas «Iglesia». *Ekklesia* (Iglesia) son *todos* los creyentes, y *todos* los creyentes son también, consiguientemente, sacerdotes, espirituales, clero.

Pero ahora se hace apremiante la pregunta: Dentro de una concepción de la Iglesia tan radicalmente neotestamentaria, ¿queda aún lugar para el ministerio u oficio eclesiástico? ¿No nos vemos ya en aprieto al tener que dar un nombre a este oficio, desde el momento en que desaparecen, por imperativo del Nuevo Testamento, como nombres particulares exclusivos, los de sacerdote, espirituales y clero?

## II. EL MINISTERIO ECLESIASTICO, COMO SERVICIO

### 1. *Servicio a imitación de Cristo*

¿Qué *nombres* emplearemos hoy día para designar el oficio eclesiástico como tal, si queremos prescindir de los nombres de «sacerdote», «eclesiásticos» y «clero»? Nombres no faltan. Se habla de «superiores», de «autoridad», de «gobierno», «administración», de «dignatarios» y «autoridades» de la Iglesia, de «príncipes» de la Iglesia y de «jerarquía». La cuestión de la terminología no deja de tener importancia para la definición de la naturaleza del ministerio eclesiástico.

Si el ministerio eclesiástico se trata aquí más brevemente que en muchos tratados eclesiológicos tradicionales, ello se debe a tres motivos:

1. Queremos guardar también aquí las proporciones de la Sagrada Escritura, para la que no existe una hipertrofia del ministerio eclesiástico en relación con la Iglesia.

2. Como hemos definido la *naturaleza* (históricamente entendida) de la Iglesia, así ahora sólo queremos determinar (históricamente) la naturaleza del ministerio eclesiástico; una gran parte, empero, de las cuestiones discutidas en los tratados tradicionales no atañen a la naturaleza del oficio eclesiástico, sino sólo a una determinada *forma*, no esencial, del mismo.

3. En los prolegómenos a este tratado sobre la esencia de la Iglesia, en las *Estructuras* hemos dedicado precisamente los capítulos más largos a los aspectos especialmente difíciles de la problemática del ministerio ecle-

siástico, y hemos intentado esclarecer muchas dificultades referentes a la naturaleza y forma del mismo. Aquí ha de darse por supuesto lo allí expuesto en los capítulos vi-viii.

El griego profano y el griego del Nuevo Testamento no son escasos en términos equivalentes a estas expresiones modernas. Y es para nosotros importante ver qué palabras usa y para quién las usa el Nuevo Testamento. Empezamos por la última de nuestra enumeración, que parece la más empleada, para afirmar inmediatamente que «jerarquía» no se halla ni en el griego clásico ni en el del Nuevo Testamento. Sólo unos quinientos años después la introduce el Pseudo-Dionisio Areopagita, el cual designa precisamente con la palabra *ιεραρχία* (= principio santo, dominio santo), no sólo a los ministros (o su preponderancia o subordinación respecto a una totalidad), sino a *toda* la Iglesia con todos sus estamentos, que, para Dionisio, es en su totalidad una copia del mundo espiritual celeste y de sus órdenes. Sin embargo, este hecho no tendría por qué preocuparnos, si no fuera porque evita de forma consecuente, al hablar de los servicios de la Iglesia, todos los otros términos usados en el griego profano para designar las autoridades religiosas y civiles. Esto vale para el término base de la jerarquía: *ἀρχή* (*ἄρχων*), y también para *τιμή* y *τέλος*<sup>27</sup>.

1. *ἀρχή*, que significa siempre una primacía, sea en el tiempo («principio», «comienzo»), sea de categoría («poder», «autoridad», «oficio»), quiere decir en relación con el ministerio una precedencia, dirección y mando. Los LXX emplean la palabra en lo profano (por ejemplo, para designar a los cortesanos egipcios) y, en lo religioso, para indicar a los sumos sacerdotes, porteros levíticos, etc. El Nuevo Testamento la emplea para significar las autoridades judías y gentiles y, en otro sentido, referida a Cristo (Col 1,15ss: Cristo es principio del mundo), pero nunca aplicado a ningún servicio eclesiástico. Por modo semejante, la denominación personal *ἄρχων* (= señor, príncipe), aparte poderes demoníacos, se refiere a empleados judíos o romanos, y también a Cristo (Apoc 1,5: «señor de los reyes de la tierra»), pero nunca a los ministerios o servicios eclesiásticos.

2. *τιμή*—valor, precio, estimación, honor, honorabilidad—, en contexto con el ministerio significa el puesto de honor y de dignidad. En este sentido sólo una vez se emplea la palabra en el Nuevo Testamento: Hebr 5,4 para expresar la dignidad del sumo sacerdote.

3. *τέλος*, que significa fin, conclusión, en contexto con el ministerio

27. Cf. los art correspondientes en ThW.

quiere decir la perfección del poder. Οἱ ἐν τέλει, son los que mandan, los gobernantes. En este sentido, la palabra falta completamente en el Nuevo Testamento.

Entonces ¿por qué no puede usar, evidentemente, el Nuevo Testamento ninguno de esos términos tan obvios? Para el Nuevo Testamento tienen todos, con sus matices varios, el falso común denominador de que expresan una relación de dominio o señorío. Y esto es precisamente lo que en ningún caso es admisible. Por eso, no resta en el fondo sino formar un término nuevo. Y así se explica que se echara mano de una palabra que no aparece en la Biblia y que, en este sentido, no se usaba ni en el mundo judío ni en el helenístico; en el fondo era incluso una palabra ajena a la religión. El puesto y función particular de cada uno en la Iglesia fueron definidos con una palabra que no podía ser asociada a ningún tipo de autoridad, superioridad, dominio ni posición de dignidad y poder: con διακονία, servicio<sup>28</sup>.

Es significativo que se eludiera para designar los servicios neotestamentarios incluso aquella palabra que, por razón de su uso cultural en los LXX, hubiera sido especialmente indicada. λειτουργία y el verbo λειτουργεῖν apenas si tienen nada que ver, originariamente, con la actual palabra *liturgia*. Su origen es político y profano y significa los servicios prestados, más o menos voluntariamente, en favor de la comunidad, por ciudadanos ricos (en el fondo está también aquí λάβος: λήϊτος = lo que toca al pueblo). Además de este sentido, poco relevante, para expresar cualquier servicio en general, tiene lugar después, aun en el griego profano, una especialización de la palabra para indicar actos de culto, servicios prestados a los dioses. Y esa significación domina en los LXX, en que ambas palabras se convierten en términos técnicos del servicio cultural de los sacerdotes, mientras la designación personal, λειτουργός aquí rara, mantiene sobre todo su sentido profano de servidor o ministro. En todo caso, hubiera sido natural recurrir a esta familia de palabras para designar el servicio de los sujetos del ministerio o ministros. Pero también aquí nos hallamos ante un sorprendente resultado: las palabras se usan para significar el servicio de las autoridades estatales romanas (Rom 13,6), el servicio sacerdotal del Antiguo Testamento (Lc 1,23; Hebr 9,21; 10,11), empleadas aisladamente en parábolas, el servicio de Jesucristo mismo (Hebr 8,2,6) y, finalmente, servicios de toda la comunidad (particularmente la colecta: Rom 15,27; 2Cor 9,12) o de particulares (una donación de dinero: Phil 2,25.30; la conformación

28. Cf. H.W. BEYER, en ThW 11, 81-93; K.H. SCHLEKLE, *Discípulos y apóstoles* (Herder, Barcelona 1965).

cristiana de la vida: Phil 2,17; la oración común Act 13,2) — pero nunca linaje alguno de ministros de la Iglesia —. Sólo hay una excepción que confirma la regla: En Rom 15,16 se designa Pablo a sí mismo como «liturgo de Jesucristo para los gentiles»; es decir, entiende su acción apostólica, tomando el lenguaje del culto, como un servicio sacerdotal: «ejerciendo el sacro ministerio del evangelio, a fin de que la oblación de las gentes sea aceptable, santificada como está por el Espíritu Santo». Sin embargo, esta acción sacerdotal está tomada en sentido figurado, y se refiere enteramente a la predicación. No consiste en que el apóstol sea mediador de la revelación o de la gracia de Dios, sino en que ofrece figuradamente a Dios la obediencia a la fe de los gentiles como un sacrificio de alabanza. Y es significativo que la aplicación cultural sea en lo restante consecuentemente evitada. Aparte esta excepción, falta toda aplicación de esta familia de palabras a los «ministros» eclesíásticos. Lo que hemos dicho acerca del sacrificio, ha de decirse correlativamente de la «leiturgia» cultural: Se ha cumplido de una vez para siempre en Cristo; ahora sólo debe hacerse sentir por el hecho de ser predicada. Sólo fuera del Nuevo Testamento se emplean estas palabras para designar un culto cristiano, actos importantes de culto (señaladamente la eucaristía) y así se usan también para los correspondientes ministros.

Este servicio que expresa en griego el término *diaconía*, no corre peligro, como lo correrían palabras que indican ministerios políticos o sacerdotales, de ser de nuevo mal entendido como una dignidad, otra forma de señorío. «Diaconía» indica una actividad que a todo griego tenía que antojársele de antemano como una humillación: servir a la mesa, traer los platos, escanciar el vino. ¿Dónde aparecía, a la postre, más clara la distinción entre amo y criado (Señor y esclavo) que en la mesa, donde los nobles señores se tendían con sus largas vestimentas, mientras los criados, ceñidos los lomos, prestaban sus servicios? Aunque luego se usó *diaconía* (o *διακονεῖν*) en sentido más lato para significar «el cuidado de la comida, del abastecimiento y sustento de la vida», o, de modo general «servir», nunca perdió del todo el resabio de inferioridad. A lo sumo, el servicio del hombre de Estado, que efectivamente no significaba humillación, se vio libre de ese resabio.

Lo que de este modo no le pasaba por las mientes a un griego libre y sabio, para quien el desarrollo de la propia personalidad y el dominar eran bien supremo, no era forzosamente para un israelita algo absolutamente humillante; servir, cuando se trataba precisamente de servir a un gran Señor y particularmente de servir a Dios, podía significar para él algo grande. Sin embargo, partiendo

del centro de su mensaje escatológico, del postulado del amor al prójimo, en que se manifiesta el amor de Dios, *Jesús* radicalizó esta concepción del servicio. La *diaconía* (el sustantivo ocurre sólo una vez en los LXX, nunca el verbo) se convierte precisamente para él en lo característico del discípulo. También en el Nuevo Testamento conserva aún *diaconía* su primigenio sentido de servir a la mesa, como según Lc 17,8, lo hace el criado con su señor que vuelve a casa y, según Ioh 12,2 lo hace Marta con Jesús (de aquí vino luego el sentido más amplio de cuidar de la comida, de las provisiones y sustento de la vida: cf. Lc 10,40; Act 6,1; Mc 1,31 par; Mt 4,11). También en el judaísmo tardío se entendía que servir y, sobre todo, servir la mesa no decía con un hombre digno. En todo caso, precisamente por el concretísimo sentido de esta palabra puede medirse el enorme trastorno que suponía no sólo para el griego, sino también para el hombre en general que pensara naturalmente, la exigencia que Jesús planteaba: «El mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque ¿quién es mayor: el que se sienta a la mesa, o el que sirve? ¿No lo es el que se sienta a la mesa? Yo, empero, estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22,26s).

Pero, naturalmente, a Jesús no le interesa sólo el servicio de la mesa, ni el cuidado de las provisiones y sustento de la vida, con que enlaza luego el empleo del término (cf. Lc 8,3; Mc 15,41; Mt 24,45). Tampoco se trata para él de una especial práctica de la caridad que puede igualmente resumirse en la palabra «*diaconía*» (cf. Mt 25,42-44). Lo que a Jesús le interesa en resumidas cuentas es la existencia para el otro (cf. Mc 9,35; 10,43-45; Mt 20, 26-28), en cuyo caso, la palabra *diaconía*, por su origen mismo, a diferencia de verbos semejantes, significa precisamente el servicio totalmente personal prestado a otros. Y esto es de todo punto decisivo para ser discípulo suyo: un hombre se hace discípulo de Jesús por su servicio a los otros. Frente a todas las concepciones del cargo y empleo que dominaban en su medio ambiente, Jesús escogió y destacó esta nueva denominación de servicio. Seis veces aparece en los sinópticos el mismo *logion* sobre el servir, que nosotros citamos por Lucas, con sólo variantes sin importancia. Muy hondamente debió grabarse esta palabra precisamente en la mente de sus discípulos.



Aquí aparece —anunciado por la distinta terminología— lo decisivamente cristiano. Las consecuencias saltan a la vista: ¿Puede haber entre los discípulos de Jesús un cargo u oficio que se constituya simplemente por *derecho* y *poder*, y corresponda así al oficio de los gobernantes civiles? «Y vinieron a Cafarnaúm y, estando en casa, les preguntó: ¿Qué conversación traíais por el camino? Y ellos se callaron, pues habían discutido por el camino sobre quién era el mayor. Y, habiéndose sentado, llamó a los doce y les dijo: El que quiera ser el primero, hágase el menor de todos y el servidor de todos» (Mc 9,33-35). «Sabéis que los que se imaginan mandar sobre las naciones, se enseñorean de ellas, y los grandes entre ellas las dominan. No así entre vosotros; el que entre vosotros quiera hacerse grande, sea vuestro servidor; y el que quiera entre vosotros ser el primero, sea esclavo de todos. Pues el hijo del hombre no vino para ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate de muchos» (10, 42-45).

¿O puede haber entre los discípulos de Jesús un oficio que se constituya simplemente por la *ciencia* y *dignidad* y corresponda así al oficio de los escribas? «Sobre la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y fariseos. Pues bien, observad y haced cuanto os dijeren; pero no obréis conforme a sus obras, pues dicen y no hacen. Ligan cargas pesadas e insoportables y las echan sobre los hombros de los hombres, pero ellos no las quieren mover ni con el dedo. Hacen todas sus obras para ser contemplados de los hombres, pues ensanchan sus filacterias y agrandan las franjas de sus mantos. Buscan los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, que los saluden en las plazas y que la gente los llama “rabíes” (o maestros). Vosotros, empero, no os llaméis rabíes, pues uno solo es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis a nadie padre vuestro sobre la tierra, pues uno solo es vuestro padre, que está en los cielos. Y no os llaméis maestros, pues uno solo es vuestro maestro: Cristo. El mayor de entre vosotros, vuestro servidor. Porque todo el que se exaltare, será humillado; y todo el que se humillare, será exaltado» (Mt 23,2-12). Ni el derecho, ni el poder, ni la ciencia o dignidad son elementos constitutivos en el discipulado, sino el *servicio*. No son modelo para el discípulo en el seguimiento de Jesús, ni quien está investido de un poder público, ni el escriba consciente

de su saber; pero tampoco puede serlo el sacerdote elevado por encima del pueblo (es notable que Jesús no lo proponga jamás como modelo; cfr. después Hebr), solamente quien sirve a la mesa puede servir de modelo: «Y sin embargo, yo estoy en medio de vosotros como quien sirve» (Lc 22,27). Pero esto no ha de ser entendido en sentido moralizante. No se exige una humillación espontánea y exterior (en determinados días del año), sino un estar y vivir para los otros, en la vida y en la muerte, al igual que se asegura lo fue el servicio de Jesús (Mc 10,45; Mt 20,28), y al igual que se exige también de quien sirve, en la interpretación de Ioh 20, 25s: «Quien ama su vida, la perderá; mas el que aborrece su vida en este mundo, la conserva para la vida eterna. El que me sirve, sígame; que donde yo estoy, allí estará también el que me sirve; y a quien me sirviere, le honrará mi Padre.»

Raíz y meta del servicio es el *amor*. Por amor hay que servir al prójimo, como lo describió Juan con insuperado patetismo en el pasaje que en él ocupa el lugar de la narración de la cena, mediante el tema del servicio a la mesa (13,1-17): «Jesús, que había amado siempre a los suyos, que estaban en el mundo, los amó hasta el fin.» Por eso se levanta de la cena, se ciñe el vestido y lava los pies a los que estaban a la mesa. Hecho esto, toma otra vez sus vestidos, se sienta a la mesa y les dice: «¿Comprendéis lo que acabo de hacer con vosotros? Vosotros me llamáis maestro y señor, y decís bien, puesto que lo soy. Pues si yo, señor y maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Ejemplo os he dado, para que, como yo he hecho con vosotros, así lo hagáis vosotros también. En verdad, en verdad os digo: no es el siervo más que su amo, ni el enviado más que quien lo envía. Si estas cosas sabéis, ¡bienaventurados de vosotros si las hicieréis!» (13,12-17).

La redacción de los evangelios pone de manifiesto que la naciente Iglesia entendió la exigencia central de Jesús. No sólo el discipulado en general; también determinadas obligaciones o incumbencias dentro de la *comunidad* son entendidas como servicio. Como diaconía se consideran actos de caridad como la colecta y su transporte a la iglesia de Jerusalén (cf. 2Cor 8,1-6.19s; 9,1.12s; Rom 15, 25.30s; Act 11,29s; 12,25); la ayuda personal prestada al apóstol por Timoteo y Erasto (cf. Act 19,22), Onésimo (Philem 13) y One-

síforo (cf. 2Tim 1,18); y el obsequio del amor que generalmente se prestan entre sí los cristianos como santos (cf. 1Cor 16,15; Hebr 6,10; Act 2,19). En el fondo, toda actuación ordenada a la edificación de la comunidad, es un servicio: «Según el carisma que cada uno ha recibido, administradlo entre vosotros, como buenos mayordomos de la multiforme gracia de Dios. El que hable, como quien dice sentencias de Dios; el que sirva, como quien sirve por la fuerza que suministra Dios; a fin de que en todas cosas sea glorificado Dios por medio de Jesucristo» (1Petr 4,10s). Síguese que el servir al otro no debe hacerse para buscar una justicia por las obras, sino por Dios como punto de partida y blanco final, cada uno según su propio llamamiento, según el carisma de que se le ha hecho merced (cf. 1Cor 12,11; cf. 7).

Con esto hemos entrado en un tema al que dedicamos un largo capítulo en relación con la Iglesia como creación del Espíritu<sup>29</sup> y que ahora hemos de explicar en otra dirección: la estructura carismática de la Iglesia. Ahora tenemos que especificarla, para lo cual hablaremos de un aspecto determinado de esa estructura carismática, que llamamos la especial estructura diaconal.

## 2. La estructura diaconal

La Iglesia es una comunión de carismas y, por el mismo caso, una comunión de servicios. La *diaconía* se funda en el carisma, en cuanto toda diaconía en la Iglesia supone el llamamiento de Dios. El carisma tiene por blanco la diaconía, puesto que todo carisma en la Iglesia sólo en el servicio tiene su razón de ser. Hay auténtico carisma, cuando hay servicio responsable para edificación y bien de la comunidad: «A cada uno se le concede manifestación del Espíritu para lo que cumple (a la comunidad)» (1Cor 12,7).

Dado que la variedad de carismas en la Iglesia es ilimitada, también lo es la variedad de servicios: «Según el carisma que cada uno ha recibido, administrado entre vosotros» (1Petr 4,10). Ahora bien, hay carismas — por ejemplo, los de exhortar, consolar, creer, los de discursos de sabiduría, de ciencia y discernimiento de espí-

29. Cf. C 11, 3.

ritus — que son más bien dotes y virtudes privadas dadas por Dios, puestas al servicio de Dios y que se aprovechan según las ocasiones; otros empero — los apóstoles, profetas, maestros o doctores, evangelistas, diáconos, presidentes, episcopos y pastores — representan funciones públicas de la comunidad, puestas por Dios, que se ejercen continua y regularmente. Referente a los primeros se nombra por lo general en el Nuevo Testamento el don y su efecto; en los segundos se designan las personas. Se puede designar a las personas, porque, evidentemente, el llamamiento no va y viene arbitrariamente, sino que permanece ligado, con determinada constancia, a determinadas personas, de suerte que estos hombres están «constituidos» (cf. Eph 4,11) en la Iglesia como apóstoles, profetas, etcétera. A esta segunda clase de servicios carismáticos *especiales* nos referimos, es decir, la estructura de servicios públicos, constantes, de la comunidad, cuando hablamos de la estructura *diacónica*, que representa una cara, un determinado aspecto de la estructura carismática general y fundamental de la Iglesia.

Para apacentar al pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el cuerpo. Porque los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos son miembros del pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana tiendan libre y ordenadamente a un mismo fin y lleguen a la salvación (CE 18).

a) De la estructura diacónica de la Iglesia, sobre todo desde el punto de vista de la teología *Paulina*, cabe decir lo siguiente:

1. Sobre los servicios (o ministerios) permanentes de la comunidad vale lo mismo que consta sobre los carismas: también ellos han de entenderse como un llamamiento que dirige Dios al individuo para determinado servicio en la Iglesia, llamamiento que capacita al tiempo, para dicho servicio. Es, pues, Dios mismo quien, por el Espíritu Santo, suscita y crea ese llamamiento, que representa una manifestación, individuación y concreción de la única gracia de Jesucristo, el cual es *el* apóstol, profeta, evangelista, maestro, pastor y diácono o servidor. Y para la comunidad precisamente existen estos servicios, que son efectivamente tanto más altos, cuanto más sirven a los otros, y han de ser servicios no sólo dentro de la Iglesia, sino también en el frente entre la Iglesia y el mundo. Tam-

bién sobre la ordenación de estos carismas vigen los principios: ¡A cada cual lo suyo! ¡Unos con otros y unos para otros! ¡Obediencia de todos bajo el único Señor!

2. No hay, según el Nuevo Testamento, un catálogo fijo y exclusivo de estos servicios permanentes de la comunidad, con validez para todas las comunidades. Porque, primeramente, los servicios públicos y permanentes de la comunidad no están claramente delimitados respecto de los restantes carismas; es lícito suponer que las transiciones de unos a otros eran fluidas en muchos puntos, por ejemplo en los dones de gobierno (primicias, presidentes, pastores) y en las prestaciones de ayuda (limosneros, enfermeros, diáconos). En segundo lugar, tampoco dentro de los servicios permanentes de la comunidad, son siempre precisos los deslindes; un profeta puede ser simultáneamente maestro, y un maestro profeta; Pablo encarna en uno varios servicios. Finalmente, tampoco coinciden siempre entre sí las distintas tablas de carismas (1Cor 12,28-31; Rom 12,6-8; Eph 4,11). De todo ello hay que concluir que, si bien en todo lugar y tiempo recibe cada miembro de la Iglesia su particular llamamiento, no autoriza esto para deducir de antemano qué servicios o ministerios suscitará Dios, en la libertad de su gracia, en determinados tiempos y lugares.

3. En primer plano aparecen en el Nuevo Testamento los servicios de la predicación: el servicio de la reconciliación, en que se anuncia la palabra de la reconciliación (2Cor 5,18s; cf. Act 6,4; el servicio de la palabra). Entre todos los servicios ocupan el primer lugar los apóstoles<sup>30</sup>, cuya posición se describe siempre en términos de servicio y servir (cf. Rom 11,13; 2Cor 3,3; 4,1; 6,3s; 11,8.23; Act 1,17.25; 20,24; 21,19; 1Tim 1,12; respecto de los evangelistas:

30. Junto a la bibl. sobre el apostolado citada en D iv, que en muchos casos atañe a la total estructura diaconica, cf. las siguientes monografías más recientes: PH.H. ME-NOUN, *L'Église et le ministère selon le NT* (Neuchâtel 1949); G.W.H. LAMPE, *Some Aspects of the NT Ministry* (Londres 1949); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Brisgovia 1955) 129-147; G. DIX, *Le Ministère dans l'église ancienne* (Neuchâtel-Paris 1955); E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (Zurich 1959); E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Gottinga 1960) 109-134; H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1960) 80-147; E. SCHLINK, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen* (Gottinga 1961) 160-195; para bibl. histórica y sistemática sobre el oficio eclesiástico, cf. *Strukturen VI* (105-205; aquí polémica con Käsemann y Schlink), así como los correspondientes art. de léxicos.

2Tim 4,5). Junto a los apóstoles, hace destacar Pablo con énfasis otros dos grupos: «en segundo lugar los profetas, en tercer lugar los maestros» (1Cor 12,28).

Los *profetas*<sup>31</sup> y *profetisas* (1Cor 11,5; Act 21,9) están atestiguados no sólo respecto de las iglesias paulinas (sobre todo 1Cor 12-14), sino también en Palestina y Siria (sinópticos, Hechos) y en el Asia Menor (Apoc). En las tablas de carismas vienen siempre inmediatamente después de los apóstoles y antes de los otros servicios. A par de los apóstoles, que son el fundamento, los profetas son los miembros más importantes de la Iglesia. Así está edificada la Iglesia no solamente sobre los apóstoles, sino «sobre el fundamento de los apóstoles y profetas» (Eph 2,20). Por ellos habla inmediatamente el Espíritu Santo. Lo característico de los profetas del Nuevo Testamento no son visiones y audiciones, sino la palabra que Dios les comunica para ser predicada. No aparecen como videntes extáticos, desprendidos de su mundo en torno, sino que actúan en la comunidad como predicadores de la palabra con lúcida y sobria conciencia; al no hallarse fuera de sí por el éxtasis (la profecía está también en Pablo claramente separada de la glosolalia), pueden en todo momento interrumpir su discurso profético o callarse en absoluto, tan pronto como se concede a otro una revelación (cf. 1Cor 14,29-33). Con discursos de libre revelación y responsabilidad, predicán a Cristo e iluminan el camino de la comunidad y del individuo en lo presente y para el futuro. Para ello los ha puesto y dado poderes Dios; no son elegidos por la comunidad, sino llamados por el Espíritu. No son una institución jerárquica (cf. 1Cor 14,1.31-40; 11,15), pero tampoco simplemente expresión del sacerdocio general. Aun cuando todos los creyentes están llenos del espíritu profético, no todos, sin embargo, son profetas en sentido estricto (cf. 1Cor 12,6-10). Los profetas son un grupo de personas relativamente cerrado dentro de la comunidad, y sin duda sólo excepcionalmente (como en Act y tiempo posterior) predicadores itinerantes de lugar en lugar. Aunque su predicación se parezca en gran parte a la de los apóstoles, no se hace, sin embargo, con la misma autoridad que ésta. El apóstol, como testigo y heraldo primero, posee autoridad frente a la comunidad, aunque también él está por su parte sometido al evangelio. El profeta, en cambio, está sometido a la autoridad del apóstol. Tiene autoridad *dentro* de la comunidad en comunión con los otros profetas, que tienen el mismo poder. La fe no ha salido de él. Está ligado al testimonio fundamental apostólico, dado de una vez para siempre y debe hablar según la analogía o medida de la fe (Rom 12,6), es decir, en armonía con la fe, cuyo fundamento puso el apóstol. Mientras la comunidad no tiene que juzgar al apóstol, tiene, en

31. Sobre los profetas en el Nuevo Testamento, cf., sobre todo, el art. de H. KRÄMER, R. RENDTORFF, R. MEYER y G. FRIEDRICH, en ThW VI, 833-863; además, los art. en LThK (J. SCHMID), RGG (P. VIELHAUER y E. FASCHER), así como las teologías del Antiguo Testamento y del Nuevo; como monografías más recientes, O.T. ALLIS, *Prophecy and the Church* (Londres 1945).

cambio, el derecho y deber de examinar los espíritus. Y aunque el don especial de discernir los espíritus se concede a individuos (1Cor 12,10), sin embargo, la comunidad entera es responsable del examen de los espíritus con vistas a su autenticidad (1Cor 14,29-33; 1Thess 5,21), «si son de Dios» (cf. 1Ioh 4,1). El testimonio profético sólo es auténtico cuando es testimonio de Cristo (1Cor 12,3; 1Ioh 4,2). Pero a la vez — como recalca particularmente Mt (7,15-23) — habrá que atender a su conducta general. Así el hablar profético ha de servir para la edificación de la Iglesia por la exhortación y el consuelo, la palabra de penitencia y la promesa (1Cor 14,3s.12).

Los *maestros* (o doctores)<sup>32</sup> aparecen de varias formas a par de los profetas; en 1Cor 12,28s se los nombra expresamente, en tercer lugar, después de apóstoles y profetas (cf. Act 13,1 Eph 4,11). Actúan dentro de una comunidad (1Cor 14,26; Rom 12,7; cf. 1Tim 2,11s). También ellos pertenecen a los anunciadores decisivos de la palabra en la Iglesia. Transmiten e interpretan el mensaje de Cristo, e interpretan el Antiguo Testamento en el sentido de la naciente Iglesia. En las comunidades helenísticas de la sinagoga, los rabinos desempeñaban función semejante. Maestros son, desde el punto de vista del judaísmo tardío, los que señalan por la *Thora* el camino de Dios, y así continúan de generación en generación la lectura de la Escritura y la tradición doctrinal. Los maestros hablan, como los profetas, partiendo del primitivo mensaje apostólico, para el presente y futuro de la comunidad. También ellos están autorizados por el carisma especial que se les ha concedido. Sin embargo, están más ligados y obligados que los profetas a la tradición. Su doctrina no se funda, como la profecía, en revelación directa (cf. 1Cor 14,26-30), sino en la tradición. La profecía es alocución en una situación concreta, la didascalia es instrucción. Los maestros no anuncian tanto intuitivamente, cuanto exponen sistemáticamente. Su actividad sólo tiene sentido sobre el fundamento puesto por apóstoles y profetas. En este contexto habría que mentar también a los «evangelistas», que en Eph 4,11, se citan antes que los «pastores» y «doctores» y que, evidentemente, se encargaron de la evangelización en lugar de los apóstoles.

Los maestros resultaron imprescindibles aun en la época *postapostólica*, aunque su figura sufrió fuertes cambios. Inmediatamente después de la época apostólica, los profetas siguen aún gozando de gran prestigio. En la *Didakhe* se los llama «sumos sacerdotes» (13,3) a quienes se les deben las primicias del lugar y de la era, bueyes y ovejas, de todo pan que se amasa, del cántaro de vino o aceite, del dinero y vestido y de todo cuanto se posee, de suerte que se los libre de toda preocupación material (13-1-7). La solicitud por los profetas aparece más importante que la solicitud por los pobres (cf. 13,4). Aquí aparece una sobreestima de los profetas, que es ajena a Pablo. Ello pudiera depender de que ya no había profetas en todas las iglesias (cf. 13,4) y que aumentaba, por ende, el profetismo itinerante (cf. 13,1). Sin embargo, todavía siguen los profetas celebrando la eucaristía (10,7), en cuyo caso no les obliga la forma y duración de las oraciones eucarís-

32. Cf. part. K.H. RENGSTORF, en ThW II, 162.

ticas, prescritas para los demás cristianos (cf. 9,1-7; 10,1-6): «Mas a los profetas, permitidles que den gracias (= εὐχαριστεῖν), cuantas quieran» (10,7). El día del Señor debe celebrarse la eucaristía (14,1-3). Si en una comunidad no hay bastantes profetas y maestros, deben elegirse episcopos y diáconos, que desempeñen el servicio de los profetas y maestros: Elegíos, pues, inspectores y ministros (*episcopos* y *diáconos*), dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos (!) os administran el ministerio de los profetas y maestros (= λειτουργοῦσιν τῇν λειτουργίαν: 15,1). Mas, a lo que parece, profetas y maestros no dejaron sin dificultades esta función a los nuevos ministros. En todo caso sigue la exhortación: «No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas y maestros» (15,2).

Posteriormente, sin embargo, van perdiendo más y más su posición aparte. Las causas principales son el temor a los muchos pseudoprofetas y el reforzamiento de los otros ministerios. Ya Ireneo se lamenta porque los falsos profetas destierran de la Iglesia la verdadera profecía<sup>33</sup>. En lugar de apelar a los profetas del Nuevo Testamento, se apela casi exclusivamente a los del Antiguo Testamento. En el siglo II se menciona aún a los profetas, en el III desaparecen como grupo particular dentro de la comunidad. Con la lucha contra la gnosis y, sobre todo, contra el iluminismo montanista y sus profetas, acabó la profecía en la comunidad. El hecho significa, en comparación con las iglesias del Nuevo Testamento, una debilitación y empobrecimiento muy sensible de la estructura carismática de la Iglesia en general y de la estructura diaconica en particular.

4. Además de los servicios de la predicación, hay también en las iglesias paulinas otros de auxilio y dirección. La Iglesia es para Pablo una comunión de carismas; pero esto no significa para él un desorden, en que cada uno puede obrar a su talante. Ciertamente no hay en sus comunidades una capa dirigente con poder unilateral de mando; pero sí, en absoluto, superioridad y subordinación, que se define partiendo del servicio especial. Hay en las iglesias quienes «trabajan» (κοπεῖοντι): no sólo Pablo mismo con su trabajo de manos (1Cor 4,12) y toda su actividad apostólica (1Cor 15,10; 2Cor 6,5; 11,23,27; Gal 4,11; Phil 2,16; Col 1,29), sino también otros colaboradores en las comunidades que él recomienda especialmente: «María que ha trabajado mucho por vosotros» (Rom 16,6) así como Trifena, Trifosa y Pérside (Rom 16,12; cf. también 1Cor 3,8; 15,58; 2Cor 10,15), hombres y mujeres.

Acaso se haga referencia aquí por lo menos en parte, a servi-

33. IRENEO, *Adv. haer.* III, 11, 9; PG 7, 891.



cios permanentes de la comunidad. Esto cabe decir sobre todo de los que son, a par, designados como «presidentes» (προιστάμενοι, 1Thess 5,12; cf. Rom 12,8). Se trata en ellos de un carisma que, en todo caso, indica provisión, pero sin duda también gobierno. A un servicio también permanente de la comunidad podría referirse Pablo cuando dice: «El que preside (o tiene cargo de otros), hágalo con solicitud» (Rom 12,8). En todo caso, Pablo pide ya en 1Thess 5,12s: «Os rogamos, hermanos, sepáis quiénes trabajan entre vosotros, os gobiernan (o presiden) en el Señor y os amonestan, y los estiméis altísimamente en caridad por razón de su obra. Vivid en paz entre vosotros.» Tal vez se haga así referencia a personas que se preocupan de manera constante y especial por la comunidad, pero sin dejar traslucir la forma concreta en que eran instituidas. De ahí que Pablo pida también subordinación respecto de *todo* el que trabaja especialmente en la comunidad: «Porque también vosotros os sometáis a los tales y a *todo* el que coopera y trabaja» (1Cor 16,16). En la primera parte de la frase, Pablo no se refiere precisamente a determinados «ministros», sino a la «casa de Estéfanos», que son «primicias de la Acaya y se pusieron al servicio de los santos (1Cor 16,15). La «casa de Estéfanos» es una familia entera, que prestó un servicio especial a la iglesia y es, por ende, acreedora a la subordinación de los demás miembros de la comunidad («primicias» puede ser también un individuo, por ejemplo. Epéneto, «primicias del Asia para Cristo», Rom 16,5). Los cristianos ganados primeramente en un lugar determinado tenían luego por lo menos una autoridad de preferencia, caso que se hubieran puesto al servicio especial de la comunidad y tomado sobre sí cargas particulares (por ejemplo, ofrecer la propia casa para las reuniones, proveer a los miembros de la comunidad, etc.). Tampoco habían de ser forzosamente «primicias», sino también otros, por ejemplo, Áquila y Prisca, «colaboradores» de Pablo (Rom 16,3), o Febe, «diaconisa de la iglesia de Céncreas» (16,1) o Arquipo, que «tomó el ministerio del Señor» (Col 4,17).

Aquí se trata siempre de servicios más o menos permanentes que se asumen de forma fija o por lo menos por largo tiempo, pero de cuyo contenido y extensión apenas si consta nada históricamente cierto. En su tabla de carismas de 1Cor 12,28 emplea Pablo para designarlos los nombres, indeterminados a su vez, de «ayudas»

(ἀντιλήμψεις) y «dones de gobierno» (κυβενήσεις, arte del piloto, arte de gobernar). Estas designaciones de funciones no llegaron, evidentemente, en este primer estadio, a designaciones generales de personas, como apóstoles, profetas y maestros. Sólo posteriormente se crearon nombres (sin duda limitados por de pronto localmente), para designarlas. En una de las últimas cartas de Pablo, en el saludo de la carta a los filipenses (1,1), se indican los siguientes nombres — y éste es el único testimonio, indiscutido, de Pablo —: «a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipos, juntamente con los inspectores (ἐπίσκοποι) y los «servidores» (διάκονοι)». Que se trate aquí de una interpolación, es de todo punto inverosímil. Son ya, evidentemente, servicios constantes, muy determinados, que Pablo destaca honrosamente en su saludo. Pablo no tiene por qué protestar, desde el punto de vista de su concepción carismática, contra una ulterior evolución en la constitución de la Iglesia. También el episcopado y diaconado eran evidentemente para él dones del Espíritu. A la verdad, sobre las funciones primigenias de ambos grupos, apenas si cabe hacer indicaciones exactas y seguras.

1. *Episcopus* (= inspectores, obispos)<sup>34</sup>. La palabra tiene un origen completamente profano. En la terminología extracristiana es un título aplicado a inspectores civiles (sobre ciudades, súbditos, esclavos), a empleados de una comunidad o de una asociación, a inspectores de la construcción, a empleados de comuniones religiosas (sobre todo en la administración de fondos) y otros funcionarios inspectores de mercados, vigilantes) y, finalmente, a predicadores ambulantes y hasta a dioses como patronos de determinadas personas, ciudades y contratos. Este uso del término es harto múltiple e indefinido para que se pueda sacar de él gran cosa con respecto a su empleo en el cristianismo. En las comunidades cristianas hubo de tratarse de una especie de servicios de inspección y administración, sin que haya de pensarse solamente, como se afirma a menudo, en funciones económicas. En tal caso, no hubiera tenido que guardar cada uno en Corinto su contribución a la colecta de Jerusalén (cf. 1Cor 16,3; 2Cor 8,19.23). También se pretende hacer derivar directamente el servicio del episcopado del presidente judío de la sinagoga, o del inspector de la comunidad a que se refiere el escrito de Damasco (9,18; 13,7-21 cf. 14,8-12) o de los textos de Qumrán (1QS 6,12.14.20); pero contra tal derivación hablan no sólo numerosas diferencias, sino también el hecho de que los *episcopus* sólo están por de pronto atestiguados en las comunidades helenísticas. En éstas se tomó al

34. Cf. H.W. BEYER-K. KARPP, en RAC II, 394-407; J. GEWISS, en LThK II, 491s; H.W. Beyer, en ThW II, 604-619.

parecer la expresión griega corriente para designar el cargo. y, en contexto con la comunidad, se la llenó de sentido nuevo. Por lo demás, en todo el Nuevo Testamento, episcopos sólo está atestiguado cinco veces (de ellas una aplicado a Cristo 1Petr 2,25; otra en Pablo Phil 1,1, y otra en Act 20,28 y finalmente 1Tim 3,2; Tit 1,7). Los primeros testimonios acerca de los «episcopos» como servicio de la comunidad aparecen en plural; hay, pues, en las iglesias una serie de episcopos sin diferencias visibles de orden o categoría. Probablemente coincide tal nombre con los ya mentados «presidentes» y con los «pastores» posteriores — la palabra sólo se usa en Eph 4,11 para designar a los presidentes de la comunidad — y probablemente no es aún designación fija para un ministerio o servicio. Sin embargo, por rara y poco definida que fuera la noción de episcopo, tenía por delante — sobre ello volveremos en seguida — una importante historia.

2. *Diaconos* (= servidores)<sup>35</sup>. El saludo de Phil 1,1 es el más antiguo testimonio que tenemos acerca de la existencia del diácono cristiano. También aquí se trata ya, probablemente, de la designación fija de un ministerio permanente de la comunidad, que se oponía y seguramente se ponía a los episcopos. En tal caso es verosímil que, en Febe de Cencreas (Rom 16,1), se trate de una diaconisa. Es dudoso hasta qué punto tienen los diáconos algo que ver con las «ayudas» o socorros de 1Cor 12,28 o con los que «trabajan» o se afanan de 1Thess 5,12. Si en los servicios de apóstoles, profetas y doctores se prosigue sobre todo tradición judaica, acaso los de los «episcopos» y diaconos se deban principalmente a estímulos helenísticos. El término griego *διάκονος*, de uso muy frecuente, expresa una relación de servicio, pero no de esclavitud. El diácono en sentido técnico era sin duda el que servía a la mesa en las comuniones religiosas griegas y luego, en general, el funcionario responsable de los viveres en los banquetes de comunidad; en este sentido, pudiera haber asumido el diácono cristiano una función correspondiente (lo que se confirmaría a posteriori por la lista de cualidades que se le exigen en 1Tim 3,8s). Sin embargo, la institución de los siete, narrada en Act 6,1-6, no ha de ser referida a los diáconos en el sentido de Phil 1,1 o de 1Tim 3,8-13. La «diaconía», hemos visto que es un concepto central usado a menudo en el Nuevo Testamento, que las más de las veces no lo ciñe a un servicio determinado. Por otra parte, Lucas evita evidentemente la expresión «diácono», que seguramente le era muy bien conocida (no sólo en Act 6,1-6, sino también, más sorprendentemente, en 21,8 de Felipe). Los siete parecen haber tenido realmente poder mayor que los diáconos en sentido paulino (junto al cuidado de los pobres, también predicar y bautizar: cf. 8,14.40; 19,31), lo que se confirma por la solemnidad de la institución. Hubieron de ser más parecidos a los poste-

35. Cf. TH. KLAUSER, en RAC III, 888-909; J. GEWISS-J.A. JUNGSMANN-K. RAHNER, en LThK III, 318-322; K.H. RENGSTORF, en ThW II, 138-162. La obra colectiva editada por K. RAHNER y H. VORGRIMLER, *Diaconia in Christo* (Friburgo de Brigovia 1962), orienta a fondo sobre el diácono en la historia y en la actualidad, teología del diaconado y posibilidades prácticas de su renovación.

riores presbíteros que a los diáconos. De todo lo cual se sigue que nada cierto sabemos acerca del lugar y circunstancias en que se fundó el diaconado, ni nada preciso sobre sus funciones originarias. Una sola cosa parece constar ciertamente y es que ya en las iglesias paulinas había diáconos y que a ellos incumbía el cuidado de lo material y de los pobres.

Evidentemente, para Pablo no tiene importancia el modo y manera como los distintos miembros de la comunidad han venido a los distintos servicios de ella. Estéfanos y su familia, por ejemplo, se pusieron por su cuenta a disposición de la Iglesia; según 2Cor 8,6, Tito fue elegido por las comunidades para ser colaborador de Pablo; pero nada se dice acerca de la institución o investidura en los diversos ministerios de la comunidad por obra de determinados sujetos de oficio. Para Pablo, tiene importancia otra cosa; lo que importa es el llamamiento de Dios, el carisma del Espíritu. La comunidad no puede producir por sí misma este carisma, le es dado; lo que puede hacer es examinarlo y reconocerlo como auténtico fruto del Espíritu. Por este medio tienen su poder los varios ministros particulares — por él, y no por la comunidad, ni por el apóstol ni tampoco por propia resolución —. Este llamamiento, este carisma a su vez es reconocido como tal en la comunidad porque es ejercido y porque es ejercido en el auténtico Espíritu. En las iglesias paulinas el servicio que de hecho se presta es la razón por la que se debe subordinación a los que trabajan. El que se encomienda para un servicio especial — de profeta, maestro, socorredor, presidente, epíscopo, diácono, etc — y en él se acredita, ése tiene llamamiento de Dios, ése ha recibido el carisma del Espíritu. Lo que da autoridad en la comunidad no es un estado determinado, ni una tradición especial, ni la edad avanzada, ni la larga pertenencia a la Iglesia, ni una transmisión del Espíritu, sino el servicio mismo ejecutado por obra del Espíritu. Se exige, pues, obediencia de *todos* a Dios, a Cristo, al Espíritu; pero, respecto de los hombres, sólo hay en la comunidad una obediencia condicional, y nunca una obediencia unilateral. Consecuencia de la obediencia de todos a Dios, a Cristo y al Espíritu es la *mutua* subordinación libre, el libre servicio de todos a todos, la libre obediencia al carisma del otro, distinto en cada caso. Y es que a través de la variedad de carismas obra el espíritu uno, a través de la variedad de servicios el mismo Señor, por la variedad de operaciones de poder el mismo y solo Dios, que

lo obra todo en todo (cf. 1Cor 12,4-6). De este modo, la vida entera de la Iglesia es un juego vivo, bien concertado, de dones y servicios espirituales, en que deben reinar orden y subordinación, y, sin embargo, por ningún caso debe extinguirse el Espíritu. Tal es la ordenación paulina de la Iglesia, tal como pervive aún, siquiera con otros tonos, en la carta a los hebreos, en la carta de Bernabé y, como ya hemos visto, en la *Didakhe*.

Sin embargo, esta grandiosa concepción paulina de la Iglesia nos plantea, en su radicalismo cristiano, no pocos *problemas*. Nos referimos no sólo al fenómeno sintomático de que los «auxilios» y «bienes de gobierno» figuren en la tabla de carismas de 1Cor 12,28 a larga distancia de los apóstoles, profetas y maestros, en penúltimo lugar (inmediatamente antes de la glosolalia, el carisma más relativizado); ni sólo tampoco a que en las preguntas retóricas de 12,29 sobre si todos son apóstoles, profetas o doctores y si todos tienen estos o esotros carismas, precisamente los «auxilios» y «dones de gobierno» sean los únicos que no se enumeran de nuevo (¿acaso porque esto lo podían hacer todos en principio?); ni tampoco se trata, finalmente, de que también estos «auxilios» y «dones de gobierno» (cf. también el «presidir» de Rom 12,8) se mienten entre dones que, para Pablo, pueden irrumpir sin misión especial de la libertad del Espíritu. No, toda la profundidad de la problemática se nos abre precisamente en el momento, en que, a base de las cartas paulinas generalmente reconocidas, tenemos que sentar:

1) No se puede comprobar en las iglesias paulinas la existencia de un episcopado monárquico. El único pasaje probatorio de las cartas paulinas (Phil 1,1) habla de *episcopos* en plural (como también los Hechos de los apóstoles, a diferencia de las pastorales). 2) No se puede comprobar en las iglesias paulinas la existencia de un presbiterado; *presbyteros* o *presbyterium* no aparecen ni una sola vez en las cartas paulinas (a diferencia de los Hechos y las cartas pastorales). 3) No se puede comprobar en las iglesias paulinas la existencia de una ordenación; en las cartas paulinas no se habla nunca de ordenación (a diferencia, una vez más, de los Hechos y de las cartas pastorales).

Aunque Pablo se muestra tan dispuesto a admitir una evolución ulterior (por ejemplo, en el sentido y dirección de Phil 1,1), es seguro que con la misma decisión se habría opuesto a que la constitución

de sus iglesias fuese calificada de inacabada o provisional. Precisamente está convencido de lo contrario, pues para él estas comunidades estaban llenas del Espíritu y de sus dones, y poseían por lo mismo — en una ordenación del amor — todo lo que necesitaban. Así pues, para Pablo era su comunidad de Corinto una iglesia acabada a su modo y perfectamente dotada. Precisamente a ella escribe esto: «Porque en todo habéis sido enriquecidos en él (Cristo) ...de manera que no os falte ningún carisma...» (1Cor 1,5,7); «así como sobreabundáis en todas cosas...» (2Cor 8,7); «poderoso es Dios para colmaros de todo bien, de suerte que tengáis en todas las cosas todo lo suficiente...» (2Cor 9,8).

La problemática aparece en toda su crudeza, si echamos una ojeada a la iglesia que mejor conocemos entre todas las del Nuevo Testamento: la iglesia de Corinto. Aquí estamos relativamente bien informados acerca de la ordenación de la predicación y de la cena del Señor y sobre la disciplina en general. Por las enumeraciones de Pablo sabemos puntualmente la variedad de ministerios que había en Corinto: apóstoles, profetas, maestros... Y aquí tampoco aparecen *episcopos*, presbíteros ni diáconos. Más aún, ni siquiera cuando Pablo habla del restablecimiento del orden en la predicación, en la cena del Señor y en la disciplina, ni siquiera entonces, decimos, se dirige a un sujeto jerárquico concreto, responsable de todos, ni a un grupo de jefes o ministros responsables igualmente por todos. Pablo habla siempre a *todos* y a *cada uno*. Así respecto de las irregularidades en la celebración de la cena del Señor: donde el Pablo de las pastorales hubiera dicho tal vez a la iglesia de Corinto: «Timoteo dará la señal para empezar todos» (¿o, incluso, «Timoteo celebra la cena?»), el genuino Pablo se limita a decir: «Cuando os juntáis a comer, aguardaos unos a otros» (1Cor 11,33). Lo mismo sucede respecto de las confusiones originadas con motivo de la predicación en el culto divino en que intervenían todos; en efecto, donde el Pablo de las pastorales hubiera dicho: «Tito decide quién pueda hablar» (¿o tal vez «Tito es quien predica?»), el Pablo genuino dice: «... sean de dos en dos, a lo sumo tres, y sucesivamente. . pues todos podéis, uno tras otro, hablar inspiradamente (profetizar)» (14,27.31). Y, finalmente, respecto del incetuoso. Si el Pablo de las pastorales hubiera decretado: «Expúlsenlo de la comunidad sus presbíteros» (¿o tal vez «excomúlguelo el *episcopo*?), el Pablo genuino pide a toda la comunidad: «Reunidos en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, vosotros y mi espíritu, entregar a ese tal a Satanás Arrojad al malo de entre vosotros» (5,4,13). Hay todo un mundo entre la constitución paulina de la Iglesia y la de las pastorales y, sobre toda, la de Ignacio de Antioquía.

Todo esto es más que un *argumentum e silentio*. El que pretenda afirmar que en la iglesia de Corinto existía en tiempo de Pablo un cargo u oficio

directivo a la manera del presbiterado o del posterior episcopado monárquico, tendrá que probarlo. De haberlos habido, Pablo hubiera tenido que apelar a los dirigentes de la comunidad ante el desorden corintio, peligroso para la existencia de la Iglesia, respecto de la predicación (1Cor 14), de la cena del Señor (11), de la disciplina (5), no menos que respecto de las banderías (1-3), la regulación de los litigios internos (6) y de la colecta para Jerusalén (16; 2Cor 8-9). Pero no hay evidentemente nadie a quien Pablo pueda decir: «Esto manda y enseña» (1Tim 4,11). ¡Ni siquiera respecto de la cena del Señor! La iglesia a quien Pablo hablaba, era una comunión de cristianos carismáticos, en que *cada uno* tenía su responsabilidad, y, de acuerdo con su carisma, una responsabilidad *específica*, pero ninguno (fuera del apóstol) la exclusiva responsabilidad por todos.

Ahora bien, a decir verdad, la problemática descrita no es sólo la problemática de las iglesias paulinas (y en aspecto limitado también la de la *Didakhé*, etc.), por cuanto la existencia del episcopado monárquico no es comprobable en absoluto por este tiempo en parte alguna (ni siquiera en los Hechos, cf. por lo contrario 20,28) y por cuanto ni siquiera la iglesia de Antioquía, no fundada por Pablo — lo históricamente seguro no es tal vez el detalle exornativo, sino los datos fundamentales de Lucas — estaba dirigida por episcopos y presbíteros, sino por profetas y maestros (cf. Act 11,27; 13,1-3; 21,10s). Sería, pues, una hipótesis realmente sin fundamento el pensar que Pablo hubiera opuesto intencionadamente otro sistema a Jerusalén y a las iglesias de Palestina. Parece por el contrario que aceptó e hizo suya una constitución de la Iglesia en gran parte corriente ya en Antioquía. Por otra parte, en Antioquía y Corinto, lo mismo que en Roma, cuya iglesia tampoco era fundación paulina, no parece haber existido, por el tiempo de la carta a los romanos, un orden de presbíteros o episcopos, fundado en misión particular. En todo caso, la carta a los romanos guarda silencio sobre el particular, de forma chocante, a pesar de los muchos saludos nominales. Pero queda en pie el interrogante: ¿Qué relación hay entre la constitución de las iglesias paulinas y, en gran medida, de las iglesias de la gentilidad en general y la constitución de las iglesias de Jerusalén y Palestina?

b) Sería erróneo pensar que la constitución paulina de las iglesias fuera originariamente constitución general y sólo posteriormente se hubiera introducido el presbiterado en la Iglesia. Lo pun-

gente de la cuestión es precisamente que ninguna de las dos formas fundamentales de la primitiva constitución cristiana puede ser tenida por forma originaria, sino que ambas, por lo menos por sustitución, se dieron juntas desde el principio. Mientras los episcopos y diáconos hubieron de tener su origen en las iglesias cristianas de la gentilidad, el *orden presbiteral* es de origen judío o judeocristiano.

Los *presbyteroi* (= *zekenim*, ancianos)<sup>36</sup> están desde tiempos inmemoriales, a la cabeza de toda comunidad judía. En ninguna parte se cuenta nada sobre la institución y composición de los colegios de ancianos. Más bien se suponen en todas las capas de la tradición veterotestamentaria, de suerte que se ve su origen en la más antigua constitución patriarcal y tribal de Israel antes del asentamiento y unión de las tribus. Desde la ocupación de la tierra, hay colegios de ancianos, siquiera con influencia variable, en las distintas localidades, como autoridades locales, y en la época postexílica en forma de aristocracia familiar. En Jerusalén, los ancianos, junto con los sumos sacerdotes y escribas, fueron admitidos, como tercer grupo, a la verdad el menos influyente, en el posterior sanedrín (συνέδριον) que por eso se llama en parte en el Nuevo Testamento *πρεσβυτέριον* (Lc 22,66; Act 22,5). No sólo para la secta de Qumrán eran conocidos los ancianos subordinados a los sacerdotes (IQS 6,8-10), sino que, en las colonias judías, la administración de la comunidad o, por lo menos, de la sinagoga, era incumbencia de los ancianos. Así resultaba obvio en muchos aspectos para la Iglesia madre organizarse de modo semejante. El orden judío, familiar a la naciente Iglesia, sugería ver en sus propios ancianos (*presbyteroi*) los representantes de la tradición y guardianes del orden de la comunidad.

Aunque, según los Hechos de los apóstoles, los presbíteros parecen pertenecer a toda comunidad cristiana, aparecen sorprendentemente tarde en los mismos Hechos. Nada cuentan los Hechos acerca de la institución de los presbíteros, a no ser que —como cabe sospechar— en la elección de los siete se tratara precisamente de presbíteros (6,1-7). Luego aparecen súbitamente en el transporte de la colecta a Jerusalén (11,30) y en el concilio de los apóstoles (15,2.4.6.22s; 16,4), y de nuevo aparecen a la llegada de Pablo a Jerusalén y en su polémica con Santiago (21,18). Aunque *presbyteros* puede significar aun en el Nuevo Testamento, con transiciones fluidas, el anciano en edad (cf. Act 2,17; 1Tim 5,1s; Ioh 8,9), aquí —como en los ancianos del sanedrín, de las autoridades locales del país y de las sinagogas— quiere decir los que están investidos de un cargo determinado. Los presbíteros de la Iglesia madre aparecen en parte a la manera de un presidente de la sinagoga como representantes de la comunidad local jerosolimitana (11,30; 21,18 agrupados en torno a Santiago), y en parte junto con los

36. Además de la bibl. citada sobre el oficio eclesiástico en general, cf. W. MICHAELIS, *Das Alttestament in der christlichen Gemeinde* (Berná 1953); G. BORNKAMM, en ThW VI, 651-683; H. HAAG, *Diccionario de la Biblia* (Herder, Barcelona 1967) 89-91.



apóstoles, a la manera del sanedrín, como instancia decisiva para toda la Iglesia (15; 16,4). Es posible que los ancianos locales de Jerusalén hubieran elevado ya su autoridad, en la tradición judeocristiana que tenía Lucas delante, a instancia doctrinal y judicial para toda la Iglesia.

Históricamente, no se puede comprobar que, ya antes de la marcha de Pedro y de la creciente judaización de la Iglesia madre bajo Santiago (cf. Act 21,17-26), hubiera en Jerusalén una constitución de ancianos ni si el nacimiento del presbiterado o colegio de ancianos no estuvo ligado con el creciente distanciamiento de los orígenes, la desaparición de los doce, el crecimiento de la comunidad, la presencia de miembros probados de la misma, realmente ancianos, y el peligro cada vez mayor de la herejía. En todo caso, la afirmación de Lucas, según el cual Bernabé y Pablo elegían «presbíteros en cada comunidad» (Act 14,23; cf. particularmente 20,17-35), es una anotación que, sin ser histórica, está condicionada bien por razones teológicas, o bien por la tradición acrecentada entretanto, pero que en ningún caso coincide con las cartas del mismo Pablo. En la primera generación no hay presbíteros en suelo helenístico, por lo menos en las iglesias paulinas de Grecia y Macedonia. Tampoco hay aquí, originariamente, ordenación. También ésta procede de tradición judía o judeocristiana. En la comunidad cristiana, ordenación significa el envío de determinados miembros, con poderes para un servicio particular previa la imposición de manos, que sirve para legitimar al ministro y dotarlo del carisma de su oficio o cargo. De ahí que no tenga lugar para todos los servicios de la comunidad, y nada sabemos de la imposición de manos para profetas, curaciones, glosolalias y otros carismas. Úsase más en relación con el servicio misionero de fundar y regir iglesias, así como con servicios auxiliares de los misioneros. Son los servicios que corresponden al ministerio apostólico; como los apóstoles fueron llamados por el Señor mismo, así son ahora llamados los presbíteros por los hombres.

De *ordenación*<sup>37</sup>, rito de algún modo estructurado para investir a alguien de un cargo, no se habla en ninguna carta paulina. En cambio, en los

37. Cf. E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT* (Gottinga 1951); id., art. *Ordination*, en RGG; así como los art. *Handauflegung* en LThK (R. MAYER-N. ADLER) y el art. en RGG (H.D. WENDLAND).

Hechos de los apóstoles y en las cartas pastorales se informa sobre la transmisión de un cargo por la imposición de manos y la oración. La ordenación pudo tomarse, más o menos al mismo tiempo que la constitución presbiterial, del judaísmo. El gran modelo en el Antiguo Testamento era Moisés que, según Deut 34,9, impuso las manos a Josué y le transmitió el espíritu de sabiduría necesario para su cargo. Siguiendo este ejemplo, los escribas del judaísmo tardío que desde el siglo II o I antes de Cristo formaban un estamento fijo, facultaban públicamente a sus discípulos, tras larga formación y preparación para gozar de los derechos y cumplir los deberes de un rabí; por la imposición de manos se comunicaba al discípulo el espíritu de sabiduría. A más tardar en tiempo de la redacción del libro de los Hechos, hubo también en las iglesias judeocristianas de Palestina una práctica de ordenación. Según Act 13,1-3, Bernabé y Pablo habrían sido autorizados y enviados por la imposición de manos; pero Pablo mismo no hace la menor referencia a esa imposición de manos, como no la hace a las que se supone haber él realizado; Pablo no hace depender su mandato misional de ninguna institución humana. Sin embargo, los datos del libro de los Hechos demuestran una efectiva práctica de la ordenación en las comunidades judeocristianas por lo menos en tiempo de Lucas; como rito propio de la ordenación, en el sentido de la investidura de un cargo u oficio, aparece, en los siete, la imposición de manos y la oración (Act 6,3-6).

Las cartas pastorales muestran luego una estrecha vinculación de ordenación y carisma. A diferencia de Pablo, se transmite aquí el carisma (como carisma de oficio) por la imposición de las manos; y es de notar que, en estas cartas, se da de mano a los otros carismas. Según 1Tim 4,14, Timoteo fue ordenado por el colegio presbiterial; según 2 Tim 1,6, por el apóstol mismo, con imposición de manos. La contradicción se podría aclarar si se piensa que, en el primer caso se trata de una regla de la comunidad; en el segundo, del testamento apostólico de Pablo (cf. también el discutido pasaje 1Tim 5,22). En ninguna parte del Nuevo Testamento se dice que el poder de ordenar esté circunscrito a determinados ministros. Sin embargo, es lícito suponer que la imposición de manos se ejerció aun en vocaciones a las que no se atribuye expresamente. Sólo que de ahí no puede deducirse que, en la cristiandad primitiva, todo llamamiento tuviera lugar por medio de la imposición de manos. Todo lo hasta aquí expuesto muestra con creces que es imposible aplicar sin más a todas las iglesias ciertas afirmaciones del Nuevo Testamento acerca de la ordenación en tal o cual iglesia, en este o el otro territorio misional.

En síntesis, en Act 20,28-35 el presbiterado se describe como ministerio pastoral. Los presbíteros tienen la misión de proteger la tradición apostólica contra los herejes y de gobernar las iglesias. En 1Tim 5,17, el presidir bien y la actividad en la palabra y la enseñanza son presentados como función del presbítero. En 1Petr 5,

1-4 aparece de nuevo el presbiterado como servicio pastoral, siquiera esté enfáticamente subordinado al ejemplar «mayoral de los pastores», Cristo (5,4), a quien únicamente se reserva el título de *episcopos* (2,25). Función del presbítero es también aquí el gobierno de la comunidad (5,2), en que entraban también sin duda la administración del dinero común (cf. 5,2: advertencia contra la avaricia) y los poderes disciplinares (cf. 5, 3: advertencia contra la ambición de mando). En la carta de Santiago, en que no se mencionan *episcopos* ni diáconos, «los presbíteros de la Iglesia» — a diferencia del judaísmo y cuasi carismáticamente (la carta procede seguramente del judeocristianismo helenista) — están autorizados para orar eficazmente, y así se los llama para ungir a los enfermos (5,14). Se discute si el presbítero de 1Ioh y 2Ioh, es un anciano sin cargo ministerial (¿un profeta?) o un ministro de la comunidad. De los veinticuatro ancianos que el vidente profético del Apocalipsis ve en el cielo (4,4.10; 5,5.6.8.11.14; 7,11.13; 11,16; 14,3; 19,4), no pueden sacarse conclusiones sobre la constitución de la Iglesia terrena del vidente (en el Apocalipsis no se nombran *episcopos*, diáconos, maestros ni presbíteros de la comunidad, sino solamente apóstoles y profetas). Que los «ángeles de las iglesias» (2-3) indiquen dirigentes de las mismas, es de todo punto inverosímil.

Sin embargo, al final de la época paulina se llega a cierta penetración mutua o, por lo menos, a *un engranaje de las dos fórmulas fundamentales de constitución* (dicho abreviadamente: de la paulina y cristiandad de la gentilidad, y la palestinese) y, por ello, también a una parcial mezcolanza de los títulos. Una identificación de los títulos de *episcopo* y «presbítero» era natural dada la semejanza de funciones. Acaso hubiera también determinados nexos verbales o reales, aunque no directos entre el *episcopo* griego, los *episcopos* (= inspectores en sentido profano) de los LXX (cf. Num 31,14; Neh 11,9-22; 1Mac 1,51) y el inspector judío de la sinagoga (que por otra parte nunca es llamado *episcopos*), así como con el «inspector» (*pakid* o *mebakker*) de la regla de la secta del mar Muerto (1QS 6,12-20; cf. Dam 9,17-22; respecto de los ancianos 1QS 6,8).

Ahora bien, en los Hechos de los apóstoles, las mismas personas son designadas como presbíteros y como *episcopos*; en Act 20,17.28 se llama obispos (*episcopos*) a los presbíteros de Éfeso.

Lucas, que no usa en ninguna otra parte este título, el cual se hizo más y más corriente en la iglesia paulina (cf. Phil 1,1), pudo haberlo introducido intencionadamente a fin de equiparar los episcopos de las iglesias de la gentilidad con los presbíteros en sentido judeo-cristiano, y fundir así, en interés de la unidad de la Iglesia y la lucha contra la herejía, las dos tradiciones. Éste pudo también ser el motivo por el que asegura que Pablo y Bernabé constituían presbíteros por todas las iglesias (14,23). También en 1Tim 1,7, se substituye, en un orden de ideas unitario y coherente, el concepto de presbítero por la palabra episcopo. En la *1.ª Clementis* (cf. particularmente cap. 42; 44.47), en que el autor, apelando a una idea muy abstracta de orden y al sacerdocio del Antiguo Testamento, pide el restablecimiento de los presbíteros depuestos por la comunidad corintia, las mismas personas son saludadas como presbíteros y como episcopos; y es de notar que todos los episcopos aparecen como presbíteros, pero no todos los presbíteros como episcopos (éstos están instituidos para el servicio sacrificial). La fusión de los títulos apunta a una compenetración de la constitución presbiterial y la episcopal, que sin duda en Roma era más antigua. Sin embargo, la *1.ª Clem.*, que juntamente con los episcopos nombra también diáconos, nada sabe de un episcopado monárquico. Pero sin duda aquí no tiene ya el presbiterado o episcopado la única función de guardar la tradición apostólica, sino que la institución como tal es declarada elemento básico de aquella tradición. Solamente en las pastorales se hallan indicios de una evolución hacia la posición monárquica de los episcopos: Aun cuando aquí las funciones del episcopo coincidan con las del presbítero y aquí también se ha realizado una identificación (cf. Tit 1,5-8), sorprende, sin embargo, el ver que los «episcopos» aparezcan constantemente en plural, mientras los presbíteros forman un colegio.

Aquí se diseña ya el curso que después seguiría el proceso; en este proceso los términos, aclimatados en *diversos* ámbitos, después de haber sido identificados en gran medida, son diferenciados después otra vez en *un solo y mismo* ámbito. De distintos nombres (localmente limitados) para funciones y funcionarios más o menos *idénticos*, se hacen ahora nombres distintos (de uso universal) para funciones y funcionarios más o menos *distintos*. La evolución compleja (que se desarrolla de modo distinto en distintos lugares) que

culminó en la identificación del *episcopos* con el «obispo» en el sentido actual, recorrió esencialmente tres estadios<sup>38</sup>:

1. Frente a profetas, doctores y otros ministerios carismáticos, se imponen los episcopos (o los presbíteros-*episcopos*) como los *dirigentes destacados y finalmente únicos de la comunidad*. Ya hemos visto el papel de primer orden que, en las iglesias paulinas, y también en Antioquía y Jerusalén, desempeñaron apóstoles, profetas y doctores y, en general, el elemento pneumático y carismático. Pero ahora la generación de los apóstoles había pasado; su lugar lo ocupaban en parte evangelistas (como Tito y Timoteo). Pero hemos visto también cómo, en la *Didakhe*, todavía gozan los profetas de gran prestigio como «sumos sacerdotes» juntamente con los maestros, y ocupan el primer lugar en la celebración de la eucaristía. Los episcopos y diáconos gozaron por de pronto de menor prestigio, pues prestaban un servicio de menor cuantía, cual es la administración de los asuntos de la comunidad (entre ellos sin duda de los económicos). Pero, como hemos visto, según la *Didakhe* los *episcopos* y diáconos deben equipararse a los profetas y maestros, pues ellos, a falta de profetas, tenían que asumir las funciones de éstos (precisamente también en la celebración de la eucaristía). Frente a este oficio de episcopos y diáconos, sólidamente institucionalizado y fundado en la elección de la comunidad, muy difícilmente podrían a la larga sostenerse los otros ministerios fijos que «sólo» podían apelar a sus dotes carismáticas. En la *1.ª Clem.* se pasan ya por alto, con sorprendente silencio, profetas y doctores. La solicitud por la administración, culto divino y enseñanza en la comunidad, se encomienda ahora, cada vez más, a los episcopos (presbíteros-episcopos) con sus diáconos. Los episcopos — así se ve ya por las pastorales y 1Petr — recibieron así una autoridad que

38. De la bibl. citada en la nota 34, cf., sobre todo: H.W. BEYER-K. KARPP, en RAC II, 403-407. Sobre la evolución histórica del oficio episcopal: J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives* (París 1951); *L'épiscopat catholique* (París 1963). Los más varios problemas, históricos y actuales se tratan en las obras colectivas: *L'épiscopat et l'Église universelle*, ed. por Y. CONGAR y B.D. DUPUY (París 1962); *L'évêque dans l'Église du Christ*, ed. por H. BOUËSSÉ y A. MANDOUZE (Brujas 1963) y *El Colegio episcopal*, ed. por J. LÓPEZ ORTIZ y JOAQUÍN BLÁZQUEZ (Madrid 1964). Para la evolución en el concilio Vaticano II, fueron de importancia: K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopado y primado* (Herder, Barcelona 1965); G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale* (Roma 1964). Desde el punto de vista canónico, trata la cuestión T.J. JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio «primado-episcopado»* (Bilbao 1962).

— aparte naturalmente su testimonio fundamental y su misión directa — sólo podía parangonarse con la de los apóstoles. Así, dentro de una Iglesia que en su totalidad está edificada sobre apóstoles y profetas y en su totalidad sucede a los apóstoles, los episcopos (presbíteros-episcopos) se convirtieron de manera particularísima en «sucesores de los apóstoles». La sucesión apostólica de la Iglesia universal se manifestó cada vez más claramente como sucesión de un servicio determinado, señaladamente desde que, hacia fines del siglo II, desaparecieron en gran parte los profetas y, en el III, también los doctores libres en la comunidad, y también el magisterio se fue haciendo, cada vez más exclusivamente, incumbencia de los episcopos y sus auxiliares. A la comunión de todos los creyentes, a la colegialidad de todos los miembros de la Iglesia, de *todos* los carismáticos y ministros, a la colegialidad de la Iglesia como tal sucedió cada vez más la *colegialidad de un determinado grupo ministerial* dentro de la comunidad: la colegialidad de los dirigentes de la Iglesia, de los episcopos-presbíteros, que empezaron a entenderse a sí mismos más y más como una contraposición a la comunidad, al «pueblo» (iniciación de la separación de «clero» y «pueblo»).

2. Frente a la pluralidad de *episcopos* (presbíteros-*episcopos*) de una comunidad, se impone el *episcopado monárquico*. Hemos visto que, en los más antiguos testimonios dentro y fuera del Nuevo Testamento, se habla siempre en plural de episcopos (o presbíteros) de la comunidad, que prestan colegialmente su servicio. Ya en las pastorales se exigió — así debe entenderse 1Tim 5,17 — que se diera doble honorario a los presbíteros presentes en la iglesia que «presiden bien» (en oposición a los que no tienen cargo de presidencia o gobierno), pero, sobre todo, a los que «trabajan en la palabra y en la enseñanza». Ahora bien, presidir y enseñar son, según 1Tim 3, 2-5, funciones de los *episcopos*. De aquí se seguiría que sólo una parte de los presbíteros actúa como episcopos. En todo caso, los episcopos se separan cada vez más del colegio de los presbíteros. Donde más tempranamente se diseña la nueva evolución es en Siria y Asia Menor. Ignacio de Antioquía, a fines del siglo I y comienzos del siglo II, nos ofrece el primer ferviente testimonio de esta evolución que se desarrolla en el siglo II, en que la pluralidad de *episcopos* de un lugar desaparece en favor de un episcopo único, que es también responsable y dirigente único de la comunidad. Por las

cartas de Ignacio se ve que también en las iglesias de Asia Menor, a las que escribe, sólo debía haber ya un episcopo único; pero sorprende que precisamente sobre este punto nada diga su carta a los Romanos, seguramente porque allí seguían aún ejerciendo la *episcopate* varios presbíteros (cf. *1.ª Clem.* 44,1-5). Ignacio funda ya dogmáticamente el episcopado monárquico, que se había formado históricamente: «una sola eucaristía, porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo, y uno solo el cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar, como sólo hay un obispo, juntamente con el colegio de presbíteros (ancianos) y los diáconos, consiervos míos» (*ad Philad.* 4,1). Aquí — sólo aquí — hallamos por vez primera en la Iglesia una jerarquía fija, bien escalonada, tripartita — obispo, presbiterio (por lo general se usa este nombre impersonal en lugar de presbíteros) y diáconos — que luego se impuso también en occidente. De la colegialidad de los *distintos* episcopos (o presbíteros) que habían formado dentro de la comunidad un colegio con los mismos derechos, se pasa ahora a la *colegialidad del episcopo monárquico único, con su presbiterio* (y sus diáconos). La separación de «clero» y «laicos» (pueblo) está consumada.

Todas las funciones esenciales están concentradas en mano del obispo; los presbíteros no tienen ya competencia y responsabilidad propia; al pueblo le toca sólo obedecer. El obispo es la lira, el presbítero las cuerdas (*ad Eph.* 4,1). Precisamente partiendo de su concepto de Iglesia, pneumático y misterioso, defiende Ignacio — sin reflexionar sobre el orden apostólico de la Iglesia — una noción de ministerio no ciertamente jurídica, sino pneumática y cultural, mas por eso precisamente acentuada de modo extraordinario: el obispo preside en lugar de Dios Padre, los presbíteros ocupan el lugar del colegio de los apóstoles, y los diáconos tienen encomendado el ministerio de Jesucristo (*ad Magn.* 6,1; cf. *ad Trall.* 3,1). Es pasar de un mundo a otro, el pasar del apóstol Pablo al obispo de Antioquía y, con *1 Cor* resonando en los oídos, oírle decretar sobre el obispo frases como las siguientes: «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al colegio de ancianos como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, reverenciadlos como mandato de Dios. Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo ha de tenerse por válida aquella eucaristía que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización. Dondequiera apareciere el obispo, allí está la Iglesia universal. Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni celebrar la eucaristía; sino, más bien, aquello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hicieris sea seguro y válido. Razonable cosa es que por fin volvamos sobre nosotros mismos, mientras aún tenemos tiempo para convertirnos a

Dios. Bien está que sepamos de Dios y del obispo. El que honra al obispo, es honrado de Dios. El que a ocultar del obispo hace algo, rinde culto al diablo.» Disquisiciones y exhortaciones como éstas, esparcidas por todas las cartas del obispo de Antioquía, ponen de manifiesto no sólo que Ignacio está a la defensiva frente a la herejía gnóstica, sino también, que evidentemente, muchas cosas que él exige no se habían impuesto todavía.

Lo que Ignacio explica a partir del misterio de la Iglesia y su unidad, lo funda por vía jurídica la didascalía siríaca que es base de las constituciones apostólicas, igualmente siríacas (la mayor colección canónica y litúrgica de la antigüedad primera). Así se afirma más aún la posición de dominio del obispo en la Iglesia. Ahora tiene derecho de designar por sí mismo presbíteros y diáconos, tiene el poder de las llaves para admitir o excluir de la Iglesia, tiene la inspección sobre toda la actividad benéfica de la comunidad y, por la doctrina y el ejemplo, es guía de ella. Así, la sucesión apostólica se ve cada vez más claramente realizada en el episcopado monárquico.

3. De los *episcopos* como presidentes de una iglesia particular se pasó a los *presidentes de jurisdicciones o territorios eclesiásticos*. Con la propagación del mensaje cristiano de las ciudades al campo (a los *paganí*), comenzaron los *episcopos* de las ciudades a atender también a la región, a veces muy extensa, que rodeaba a la ciudad. Así, con la ayuda de sus presbíteros, que ahora se trasladan más y más al campo, fueron construyendo lentamente un sistema de tipo centralista, de iglesias-madre e iglesias-hijas: el sistema metropolitano. Así, del pastor supremo de una ciudad, se hizo el inspector superior de un territorio eclesiástico; del *episcopo* de la iglesia de una ciudad, el obispo en sentido moderno. Su territorio se llamó en oriente, primero, *paroichia*, luego *eparch'ia*; en occidente primero, como sinónimos, *parochia* y *diocesis*. La posición del obispo se estructura más y más, lo mismo teológica que prácticamente. En contradicción con la terminología bíblica se lo llama de manera cada vez más general *sacerdos*, *summus sacerdos*, *pontifex*, y se lo pone en paralelo con el sacerdote o sumo sacerdote del Antiguo Testamento. La consagración del obispo se interpreta como desposorio con la iglesia de que se trate. Seguramente siguiendo modelos extracristianos, se fija en una lista la serie de los titulares del cargo que se han ido sucediendo (listas episcopales). De esta ma-



nera se formaliza la sucesión apostólica de los obispos por la enumeración de una serie de sucesiones, que debe demostrar la integridad de la tradición doctrinal transmitida por los apóstoles. Desde mediados o fines del siglo IV, llevan los obispos, por influencia seguramente de modelos judíos y paganos, una indumentaria propia de su oficio. Juntamente, en el imperio cristianizado de Bizancio, se le conceden títulos honoríficos civiles, insignias y otros privilegios que hasta entonces se habían reservado al emperador o a los altos funcionarios: cirios, incienso, trono, sandalias, manípulo y palio y retratos oficiales de representación. De aquí al obispo-príncipe de la edad media sólo había, en principio, un paso. Los obispos de Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla recibieron en el siglo IV el rango de metropolitanos, y el de Jerusalén un puesto de honor especial. Se estructura el sistema patriarcal, en que a Roma le corresponde el primado. El conjunto se llama, aproximadamente desde este tiempo, «jerarquía». Fomentada por cartas que muchos obispos envían a otras iglesias, a veces muy remotas y por el activo comercio epistolar de los obispos en general; fomentada además por los sínodos regionales que se inician desde fines del siglo II y por los concilios ecuménicos desde el siglo IV; fomentada finalmente por el carácter colegial, atestiguado desde comienzos del siglo III, de la consagración episcopal, que luego, desde el concilio de Nicea, debe hacerse de ser posible por todos los obispos de la provincia eclesiástica o por lo menos, por tres de ellos, la *colegialidad de los episcopos monárquicos de las distintas iglesias* ( $\cong$  diócesis) fue ocupando más y más el primer plano: la colegialidad entre sí y, finalmente, por lo menos en occidente — dentro de un creciente desarrollo del primado romano — con el obispo de Roma.

Sólo una breve nota sobre el *diaconado*. Hemos visto que, en la época del Nuevo Testamento, sólo en débiles perfiles cabe reconocer las funciones del diaconado. Aunque las raíces del oficio diaconal fueron muy distintas, ahora el diácono se hace cada vez más el asistente personal del obispo, a veces con influjo muy considerable. Sobrepassando su primitiva función técnica cultural de responsable de los ágapes de la comunidad y cuidado de los pobres, recibió ahora una incumbencia más alta, la del ministerio material de la comunidad en general. El diácono se convierte en muchos casos en una especie de agente de negocios de la comunidad. Tenía diversas funciones litúrgicas importantes, sobre todo en relación con el bautismo y la eucaristía. La estrecha colaboración de los diáconos con el obispo los hacía

a menudo aparecer más altos que los presbíteros, contra lo cual hubieron de tomar posición distintos sínodos. En Roma, era tan influyente el colegio de diáconos que a la muerte del obispo Fabián († 250), dirigió al parecer la iglesia por algún tiempo. De la historia del primitivo diaconado resulta que, en principio, es difícil delimitar las funciones del diácono; sólo la realización de la eucaristía le estuvo generalmente vedada.

He ahí, pues, en rápido esbozo, la evolución, enormemente compleja, de la primigenia constitución de la Iglesia, en que se mezclaron las dos formas fundamentales, la paulina y la palestinese; y es de notar que la segunda recubrió, con deslumbrante rapidez, ya en la generación después de Pablo, a la primera. Sin embargo, no es posible dilatar más la pregunta: ¿Qué significa todo esto para la Iglesia actual?

c) El esbozo, aun breve, de la primigenia constitución de la Iglesia y de su historia ha tenido que poner en claro algo que no tendría sentido alguno callar: El *distanciamiento* de la Iglesia actual respecto de la constitución *primigenia* es espantosamente grande. Y, sin embargo, también aquí —y aquí muy particularmente, donde radican las dificultades decisivas entre las iglesias cristianas particulares— la Iglesia actual debe ser capaz de responder a la cuestión de su origen. Precisamente en el problema de la constitución de la Iglesia, no le es lícito sustraerse a la historia de sus orígenes. Y no es ocioso recalcarlo, pues hay varias posibilidades *para eludir la Iglesia actual esta historia*, tan pungente e incómoda, de su origen.

La primera posibilidad consiste en hacer como si nada se supiera de todo eso. Y acaso nada se sepa realmente, pues no se ha tomado nadie el trabajo de estudiar esta historia de los orígenes. Acaso, de puro tráfago eclesiástico y científico, no se haya tenido tiempo para ese estudio. Los estudiosos se han ocupado del *status quo*, o de la historia de la Iglesia desde 1870, o desde la reforma protestante, o desde Gregorio VII, o desde Constantino, o desde Ignacio de Antioquía o desde la *1.ª Clem.* En vez de apelar al primigenio testimonio de la Escritura se ha apelado a la «tradicción», a «los padres», griegos o latinos, antiguos o modernos, a padres buscados a veces muy caprichosamente y citados aún más caprichosamente. ¡Tantas cosas parecían así más sencillas! La con

tinuidad se podía demostrar así más fácilmente, las líneas se trazaban más rectas, muchas contradicciones quedaban allanadas. ¡Cuántas cosas se presentaban entonces como «lo que siempre ha sido», como tradición y hasta como institución divina! Quedaba, sin embargo, excluida la primera fase de la historia y con ello también, desde luego, la que es simplemente decisiva y fundamental, por ser la originaria. Así se pasaba fácilmente por alto que sólo partiendo del origen se hace patente la verdadera continuidad o, de haberse perdido, se la puede restablecer; sólo considerando el origen cabe discernir lo que en la actual constitución de la Iglesia es obra de los hombres u obra de Dios; sólo desde el origen se puede en cada caso decidir lo que es esencial o accidental, decisivo o indiferente, duradero o provisional. Si no se conoce la primigenia historia de la constitución de la Iglesia, no se posee un criterio para la actualidad, cada uno se entrega a cualquier moda nueva, profana o eclesiástica, se aceptan nuevos sistemas, instituciones y constituciones, formas y fórmulas, mientras se pierde de vista a Jesucristo y su evangelio, razón de ser y fin supremo de la Iglesia. Mas si se toma en serio la primitiva historia de la constitución de la Iglesia, se reconoce de nuevo aquello a lo que uno ha de atenerse en la Iglesia y se tiene suelo firme y seguro bajo los pies. La historia de los orígenes, una y otra vez conocida y meditada, libera a la Iglesia actual precisamente en las cuestiones de constitución y le procura libertad nueva, nueva veracidad y nueva vida.

La segunda posibilidad consiste en quitar importancia a la historia de los orígenes. Se la conoce desde luego, pero se la mira con unos anteojos coloreados por un sistema teológico de escuela o por un sistema de régimen y administración eclesiástica. Así es filtrada la historia primitiva. No es sólo que los puntos grises aparezcan rosa, sino que se borran los contornos, los contrastes se allanan, desaparecen acentos agudos y muchas perspectivas palidecen. Se hace fácilmente la vista gorda sobre importantes diferencias entre Marcos y Lucas, Pablo y el libro de los Hechos, el Pablo genuino y las cartas pastorales, Juan y el Apocalipsis, y tantas cosas más; se toma por históricamente cierto lo que no lo es y se eliminan dificultades por medio de dialéctica especulativa. Y entonces ya no resulta difícil ir sacando primero una piedra y luego otra del edificio del Nuevo Testamento, y no sólo de las pastorales

y de los Hechos de los apóstoles, sino del mismo Pablo y hasta de las cartas a los corintios. ¡Y todo marcha maravillosamente en el sistema! Piedra a piedra se comienza a construir según un nuevo plano, y en la obra se cuela además de contrabando algún que otro material procedente de la Roma pagana, de Bizancio cristianizado, de la edad media germánica y de alguna filosofía moderna. Así, de elementos viejos ha surgido un edificio nuevo, y lo que no se pudo aprovechar del mensaje novotestamentario, se dejó a un lado como *quantité négligeable*. En este trabajo de cantera sobre el Nuevo Testamento, no se notó siquiera en muchos casos cómo se pasaban por alto pasajes interesantísimos, se saltaban páginas importantísimas, y, en cambio, se estancaban los canteros una y otra vez en determinados pasajes (tal vez Mt 16,18) y se dejaban fascinar por ellos. En lugar de ver desde dentro la fascinante historia de la Iglesia naciente, sólo se hallaba en el fondo lo que estaba expuesto mucho mejor, más clara y lógicamente en un código más reciente de la Iglesia. En efecto, ya no se podía entender por qué Pedro y Pablo discutieron muy seriamente, por qué hubo partidos en Corinto y polémicas en Jerusalén, para no hablar de contrastes de mayor hondura. Todo eso eran hechos de que la Iglesia actual nada podía aprender, de que en el fondo tenía que avergonzarse y sobre los que era mejor tender la capa del silencio. ¡Así, de modo completamente distinto a como hicieron los testigos mismos del Nuevo Testamento!

Por este camino, es del todo imposible eludir una falta de honradez y sinceridad eclesiástica, que a menudo nació de las más honradas intenciones. Si se trivializa o quita importancia a la primigenia historia de la constitución de la Iglesia echando mano de una armonización y selección arbitraria de los textos, se saltan en el Nuevo Testamento las más feraces profundidades, se contornean las más fecundas tensiones y se desaprovechan los más esperanzadores procesos. Pero entonces tampoco se resuelven bien las tensiones y contradictoriedades de la posterior historia de la Iglesia, ni se sabe hacer cosa positiva con toda la dialéctica de la historia de la Iglesia y su constitución. Si se comprende, empero, la carga de tensión de la historia neotestamentaria, el origen y actualidad de esta Iglesia, se torna de nuevo interesante y pierde el aburrimiento de lo establecido. Partiendo de la historia de sus orígenes, la Iglesia

de la actualidad adquiere de nuevo sentido del poder vivo del Espíritu de Dios, que sopla cuando, como y donde quiere, sabe escribir recto con líneas torcidas, quiere abrir puertas nuevas por medio de situaciones sin remedio y hacer ver a la Iglesia de la actualidad, desde sus orígenes, las nuevas posibilidades del futuro.

La tercera posibilidad consiste en hacer pedazos la primigenia historia de la Iglesia. Esto quiere decir que se aborrece la innocuización, armonización y nivelación, y se aman los contrastes, los perfiles agudos, el choque de las antítesis y las contradictoriedades de la vida. Y, a la postre, no se las soporta. Se inclina uno decididamente a un lado, y éste es generalmente el lado de Pablo. Y desde este punto de apoyo, aparentemente seguro, se asestan golpes ciertos contra Lucas y sus Hechos de los apóstoles, contra Santiago, contra el anónimo autor de las cartas pastorales y hasta a menudo contra el mismo Pablo, que no fue suficientemente lógico. Uno se siente del lado del evangelio y lucha contra la decadencia de la Iglesia. En el Nuevo Testamento mismo se dividen los espíritus: los protestantes y los del catolicismo primitivo. Sólo que así se divide la historia de esta Iglesia en una corriente pura y otra impura; en el fondo, desde el principio, ya no es una; desde el principio existe ya en contradicción; es la historia de muchas iglesias antitéticas, en lugar de serlo de muchas iglesias unidas. Desde ese momento, ya no hay posibilidad de ver a luz positiva la historia postapostólica de la Iglesia. Debe finalmente ser estimada como renuncia al evangelio, como caída en el institucionalismo, sacramentalismo y clericalismo, hasta la época tal vez de la reforma protestante, tal vez hasta el siglo XIX o tal vez hasta hoy día, en que por fin se entiende de nuevo de qué se trataba. El que hace pedazos la primigenia historia de la Iglesia, separa lo que la Iglesia del Nuevo Testamento dejó subsistir junto; ese tal selecciona, no por cierto con método armonizante, sino disociador, el Nuevo Testamento y se fabrica — las más de las veces sólo en el pensamiento — su propia iglesia, que no es, a su vez, la del Nuevo Testamento y, las más de las veces, ni siquiera la de Pablo. Con la unidad del Nuevo Testamento se hace también saltar la unidad de la Iglesia. Aquel, empero, que deja subsistir en su unidad la primigenia historia de la Iglesia, no por eso dirá sí y amén a todo, sino que distinguirá de todo punto lo esencial de lo accidental, lo originario

de lo derivado, lo que aclara de lo que oscurece. Pero tendrá al tiempo sentido histórico para ver que la historia avanza siempre; la hora posterior no puede quedar reducida a ser la hora en que se comenzó, y, consiguientemente, no *toda* evolución ha de ser de antemano sospechosa. Síguese que tal vez Lucas y hasta las cartas pastorales no andaban en todo por sendas torcidas, sino que — dentro de una nueva situación con necesidades y postulados nuevos — fueron legítimamente más allá que Pablo en lo tocante a oficios y orden de la Iglesia, y hasta hubieran sido explicadas por el mismo Pablo. Al considerar la historia única de sus orígenes, la Iglesia actual debe estar convencida por fe de que Dios guió misericordiosamente con su poder la historia de *todas* las iglesias del Nuevo Testamento y de que, entonces como ahora, la Iglesia vuelve a tener, a pesar de todas las caídas, un futuro y un hermoso futuro.

De estas delimitaciones negativas resulta *la consecuencia positiva*: La Iglesia de la actualidad debe enfrentarse, aun en la cuestión de su constitución, con la historia de sus orígenes. Precisamente por razón de la continuidad debe mirar su distancia del origen, tranquilamente en principio, pero acaso también con rubor. Precisamente para subsistir tiene que dejar una y otra vez que sus orígenes la interroguen. Tiene que dejarse interrogar por la historia de sus orígenes: qué es lo justificable, con miras a una mejor constitución, y qué no lo es. Una Iglesia que no confía en sí misma, sino en el Señor y su mensaje no tiene por qué temer ante estos interrogantes.

Salta a los ojos que el *concilio Vaticano II* nos ha facilitado el camino para este cernido crítico, en cuanto ha introducido de nuevo en nuestro campo visual, criterios decisivos acerca de la constitución de la Iglesia del Nuevo Testamento. A ellos hemos aludido ya ampliamente al tratar otros temas y por eso sólo mentaremos aquí brevemente algunas perspectivas importantes no sólo de la constitución sobre la Iglesia, sino también de otros documentos conciliares.

1. La Iglesia como pueblo de Dios y comunión de los creyentes (y, en este orden de cosas, la importancia de la colegialidad).
2. El sacerdocio general de todos los creyentes.
3. La dimensión carismática de la Iglesia.
4. La importancia de la Iglesia local.
5. El ministerio eclesiástico como servicio.

La fecundidad de estos nuevos puntos de partida, tan primigenios por

otra parte, creemos que ha quedado aclarada en los capítulos precedentes.

En importantes puntos particulares se han tenido expresamente en cuenta los resultados de la investigación exegetica e histórica, por ejemplo, en la exposición de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios (CE 5). Respecto de la problemática que aquí se plantea, ha tenido lugar, a base de la nueva situación de la investigación exegetica e histórica, una corrección expresa de un canon del concilio de Trento, que dice así: «Si alguno dijere que en la Iglesia católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema» (D 966; cf. 960). La constitución sobre la Iglesia se refiere expresamente a este canon, provisto de anatema, y lo corrige en tres puntos:

1. Trento usa la palabra «jerarquía» que no consta en la Biblia; el Vaticano II escoge en este pasaje la expresión «ministerio eclesiástico» (*ministerium ecclesiasticum*).

2. A lo que parece, Trento refiere también la ordenación divina (*divina ordinatio*) a la división de los ministerios en obispos, presbíteros y diáconos; el Vaticano II refiere claramente la institución divina (*divinitus institutum*) solamente al ministerio eclesiástico como tal.

3. Para Trento, la «jerarquía instituida por ordenación divina consta de obispos, presbíteros y diáconos»; para el Vaticano II, «el ministerio eclesiástico es ejercido (*exercetur*), en diversos órdenes, por los que de antiguo (*ab antiquo*; luego no desde el principio) son llamados (*vocantur*) obispos, presbíteros y diáconos».

La proposición tridentina, si se la interpreta estrictamente, no está de acuerdo con la realidad histórica; la del Vaticano II sí. La comisión teológica del concilio se refiere expresamente en este pasaje al nuevo estado de la investigación<sup>39</sup> al citar los estudios de P. Benoit<sup>40</sup>. Es indudable que la comisión no pretendía aprobar con esto una interpretación determinada del nacimiento u origen histórico de esos ministerios, sino evitar determinadas fijaciones antihistóricas del texto.

Algo parecido sucede en el capítulo tercero de la constitución en unos pocos pasajes importantes.

1. Respecto del término «sacerdote» (CE 10;28), la comisión concede expresamente (cf., en cambio, D. 957): «La palabra *sacerdos* (ιερεύς), sólo se aplica en la Sagrada Escritura a Cristo, a los sacerdotes de la antigua alianza y al pueblo cristiano... Los ministros son llamados de modo general en el Nuevo Testamento *episcopos*, presbíteros, presidentes, etc.»<sup>41</sup>. En otro lugar, corrigiéndose a sí misma, la comisión tiene que añadir<sup>42</sup>: «... a veces también a sacerdotes gentiles» (Act 14,13). Sin embargo, es significativo que el siguiente enlace especulativo entre el ministerio eclesiástico y el «sacrificio»

39. *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Roma 1964) 101.

40. P. BENOIT, *Les origines de l'épiscopat selon le NT*, en *L'évêque dans l'Église du Christ*, ed. por H. BOUËSSÉ y A. MANDOUZE (Brujas 1963) 13-57.

41. *Schema* 44.

42. *Schema* 102.

(y, por ende, también el «sacerdocio»), no puede ya apelar al Nuevo Testamento.

2. Respecto del término «diácono» (CE 29), aquí también en oposición a Trento (cf. D 958), no se alega ya el texto tradicional para fundar bíblicamente el diaconado, a saber, Act 6,1-6, acerca de los *Sicte*. El considerando de la comisión dice: «Por lo que atañe a Act 6,1-6, no es cosa absolutamente firme entre los exegetas que los hombres de quienes aquí se trata correspondan a nuestros diáconos, por más que en la tradición fueron mirados como sus modelos. Por eso no se cita en la constitución el texto de Act»<sup>43</sup>.

3. Respecto del término *episcopos* (CE 21;26), precisamente respecto de los dos poderes de ordenar y confirmar que Trento, también bajo anatema, atribuyó exclusivamente al obispo (no los tendría en común con los presbíteros: D 967), la comisión teológica del Vaticano II, por razón evidentemente de mejor conocimiento de los hechos históricos, hace en clara discrepancia, dos cautas observaciones. Respecto de la ordenación: «La comisión estatuye que nada ha de declararse acerca de la cuestión de si sólo el obispo puede ordenar presbíteros. Por eso no resuelve ni la cuestión de hecho ni la cuestión de derecho»<sup>44</sup>. Respecto de la confirmación, el concilio de Trento definió: «Si alguno dijere que el ministro ordinario de la santa confirmación no es sólo el obispo, sino cualquier simple sacerdote, sea anatema» (D 873). El Vaticano II sustituye la palabra decisiva (CE 26) y, en vez de hablar de «ministro ordinario» (*minister ordinarius*), habla sólo de «ministro originario» (*minister originarius*). Esto deja abierta la posibilidad de que también los «simples sacerdotes» puedan ser «ministros ordinarios» de la confirmación, como lo han sido siempre en la Iglesia oriental y, desde 1946, se les concede a los párrocos por lo menos en caso de necesidad. El considerando de la comisión añade: «para tener también en cuenta la disciplina de la Iglesia oriental»<sup>45</sup>.

Aquí se impone preguntar: ¿No debieran plantearse cuestiones semejantes sobre muchos otros cánones de Trento, teniendo en cuenta la historia, brevemente esbozada de la primitiva constitución de la Iglesia? Citemos, por vía de ejemplo: sobre la administración de los sacramentos en general, D 853, cf. 1958; sobre la penitencia, D 902.920, cf. 670.753; sobre la confirmación, D 960, cf. 608.697.1458.2147a; sobre la unción de los enfermos, D 910.929, cf. 99.700; sobre la ordenación, D 958.960.966, cf. 305.356.548.701; sobre la eucaristía, D 940, cf. 424.430.574a.

Dos consecuencias generales resultan en vista de la situación real descrita desde el punto de vista del Vaticano II:

1. Los decretos del concilio de Trento (y aun de otros concilios) no pueden alegarse como definiciones obligatorias en cuestiones que hoy se plantean de modo totalmente distinto. Lo que los padres de entonces no sabían, no pudieron tampoco decidirlo. Esto se refiere sobre todo a nuevas

43. *Schema* 104.

44. *Schema* 87

45. *Schema* 99.



cuestiones exegéticas e históricas que sólo en tiempo novísimo han surgido en absoluto y necesitan de nueva solución. Ningún concilio recibe una nueva revelación, sino que está ligado, en sus soluciones, a las posibilidades de la teología de su tiempo. Esto no quiere decir ciertamente que el concilio de Trento no tenga ya nada que decirnos hoy día, por ejemplo, cuando defiende en toda la línea el orden en la Iglesia contra cualquier clase de iluminismo, y reprueba que, fundándose en el sacerdocio general, puedan todos hacerlo todo «indistintamente» (*promiscue*) en la Iglesia (D 960), lo que iría —el mismo concilio lo indica— contra la concepción de Pablo (1Cor 12,29). Si quiere, empero, decir que el concilio de Trento, con sus definiciones en parte muy exclusivas sobre los poderes del ministerio eclesiástico que apenas aluden al sacerdocio general de los fieles (D 957.961), no nos dispensan de plantear de nuevo las cuestiones a base del actual estado de la investigación exegética, histórica y sistemática, y darles por el mismo caso respuesta nueva. A ello nos invita precisamente el concilio Vaticano II, que ha trabajado en esta dirección.

2. En el capítulo III, muy controvertido para las distintas iglesias cristianas, «sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente sobre el episcopado» —en que se habla de los obispos como sucesores de los apóstoles (CE 20), de la ordenación episcopal como sacramento (21), del colegio episcopal y su cabeza (22), de las relaciones de los obispos en el colegio (23), del oficio episcopal de enseñar, santificar y regir (24-27) y finalmente también (mucho más brevemente) de los presbíteros (28) y diáconos (29) — en este capítulo, decimos, el concilio Vaticano II no pretende dar una exposición que coincide en todo con los orígenes, sólidamente fundada exegética e históricamente. Lo que observa la comisión teológica sobre la frase central citada al principio de CE 28 sobre la triple estructura ministerial, debiera en el fondo ponerse por subtítulo a todo el capítulo III de la constitución: «sea lo que fuere del origen histórico de los presbíteros, diáconos y otros ministros, y del sentido preciso de los términos que se emplean en el Nuevo Testamento para designarlos, se afirma...» (*quidquid sit de historico ortu presbyterorum, diaconorum vel aliorum ministrorum necnon de sensu praeciso terminorum qui in Novo Testamento ad eos designandos adhibentur, asseritur...*). La consecuencia es en todo caso que no se analiza la *esencia* histórica, permanente, decididamente determinada por el origen, de los ministerios eclesiásticos, sino sólo una *forma* histórica, muy condicionada por el tiempo, de los mismos. Consiguientemente, el capítulo tercero sólo da una descripción teológica y pastoral orientada hacia el orden *actual* de la Iglesia, de la naturaleza, grado y función de los distintos oficios. Y por ello precisamente ha sido tan necesario remontarnos en lo que precede a las raíces históricas de la actual ordenación de ministerios<sup>46</sup>.

d) Hemos tenido que recalcar los contrastes en la constitución neotestamentaria de la Iglesia y trazar precisamente los contor-

46. Sobre los decretos de Trento, cf. *Strukturen* VI, 4.

nos. Sólo así hemos podido ver la realidad histórica con la necesaria matización. No podemos dejarnos inducir a falsas alternativas. Y tal sería la alternativa entre ministerio y carisma. Se entendería torcidamente toda nuestra exposición sobre las diferencias entre la constitución eclesiástica palestinense y la paulina, si se las identificara con la antítesis ministerio-carisma (o también entre institución y suceso, etc.). Por mucho que posteriormente haya podido degenerar la constitución presbiterial en un sistema de departamentos eclesiásticos, al principio no fue así. Y aunque la constitución carismática se haya podido disolver posteriormente, cuantas veces se quiera, en un confuso sectarismo de exaltados, al principio no fue así. Hay decisivos *puntos comunes* entre la ordenación de Jerusalén y la paulina, entre el ministerio por carisma libre y el de misión especial. Estos puntos comunes del ministerio no deben pasarse por alto.

1. No sólo el ministerio por carisma libre, sino también el de misión particular suponen el testimonio y misión primigenia de los *apóstoles*. Uno y otro servicio se dan solamente cuando están en armonía con el testimonio apostólico, cuando pueden referirse al mensaje de Jesucristo atestiguado originaria y fundamentalmente por los apóstoles, y por él pueden justificarse. Uno y otro servicio se dan solamente si están dentro del contexto del servicio o ministerio de los apóstoles, cuando existen como imitación viva del servicio de los apóstoles a la Iglesia y al mundo. Así pues, uno y otro servicio se dan solamente si ambos están dentro de la *sucesión apostólica*: sucesión (o imitación) en la fe y confesión apostólica, en el servir y vivir de los apóstoles. En Jerusalén y en Corinto se quiere suceder (e imitar) en este sentido a los apóstoles.

2. No sólo el ministerio de los carismas, sino también el de misión especial suponen la fe en el evangelio y la recepción del bautismo. Uno y otro servicio se dan solamente si se fundan en el *sacerdocio general* de los fieles, todos los cuales tienen inmediato acceso a Dios, todos han de ofrecerse a sí mismo en el quehacer diario como sacrificio espiritual, todos están llamados a la predicción de la palabra y a la administración del bautismo y de la eucaristía y a perdonar los pecados, todos se prestan servicios mutuos y todos, llamados del mundo, son de nuevo enviados al mundo. Este sacerdocio general, sin el cual el servicio particular de cada

uno flota en el aire, este sacerdocio general como supuesto de todo servicio especial, se da en la Iglesia de Corinto lo mismo que en la de Jerusalén.

3. No sólo el servicio carismático sin misión especial, sino también el servicio por misión especial es a su manera un *servicio carismático*. Tampoco la misión especial por medio de los hombres está dejada a la disposición arbitraria de estos mismos hombres. No pueden enviar al que quieran, al que les plazca, al que se les muestre dúctil, sino al que Dios ha llamado. No sólo los carismas que irrumpen sin misión especial, sino también la misión especial se fundan en la gracia de Dios mismo que llama libremente, cuyos dóciles instrumentos han de ser no sólo los enviados, sino también los que envían. No sólo los carismas libres, sino también la misión especial se funda en el poder del Señor glorificado, y a las exigencias y seguimiento de su evangelio están obligados unos y otros. No sólo los servicios libres, sino también la misión especial se fundan por ende en la libertad del Espíritu, que excluye la fuerza y la violencia, la obediencia forzada a los hombres y pide libertad, buena voluntad y asistencia en mutua humildad y caridad. Esta naturaleza espiritual de *todo* servicio es reconocida en Corinto lo mismo que en Jerusalén.

4. No sólo el servicio carismático general, sino también el servicio carismático particular, que se refiere a una misión especial, está sometido al *examen* de la totalidad de los creyentes, todos los cuales han recibido el Espíritu Santo y, en parte, el carisma especial del discernimiento de los espíritus. Tampoco la misión especial excluye la posibilidad de errar y equivocarse. El Nuevo Testamento nos previene no solamente contra falsos profetas y carismas desenfrenados, sino contra falsos ministros que no son pastores, sino mercenarios, que no van a servir, sino a dominar y enriquecerse. Por otra parte, los carismas libres no son dones que engendran capricho y caos, sino que fuerzan a un *orden*, en la propia modestia, en el mutuo servicio de caridad y en la sumisión al común Señor. Tampoco se presentan sin constancia, en alternancias sin sentido, sino que operan no exclusivamente, pero sí y hasta primariamente en ministerios *constantes* de la comunidad (profetas, maestros...) que, en lo externo, apenas si pueden distinguirse a menudo de los servicios transmitidos por misión particular. En Corinto lo mismo

que en Jerusalén, hay decidido interés por la prueba de los espíritus y el orden de los servicios.

He ahí, pues, los puntos comunes por los que Jerusalén y Corinto, las iglesias judeocristianas y las iglesias de la gentilidad no podían excluirse, a despecho y pesar de las considerables diferencias en su constitución, sino que podían convivir y mantener la comunión — y hasta comunión de mesa — en la Iglesia una. Estos puntos comunes fueron también el motivo por el que la Iglesia posterior, responsable del canon del Nuevo Testamento, aceptó y recibió como auténtico testimonio de sus orígenes no sólo los escritos paulinos, sino también los otros; o no sólo los otros, sino también los paulinos. Estos puntos comunes son finalmente el motivo por el que la Iglesia actual no tiene por qué situarse ante la alternativa de una elección excluyente. Tal elección hubiera ignorado la historia, en que ambas constituciones llegaron a coexistir al mismo tiempo y hasta se compenetraron más y más; tal elección ignoraría también hoy la historia.

e) Sin embargo, a pesar de todos los puntos comunes, quedan en pie los rudos contrastes entre la constitución paulina y palestinese de la Iglesia, que hemos descrito. Y considerando las cosas desde la constitución paulina, quedaba entonces en pie una pregunta — como queda hoy en pie consideradas desde la Iglesia actual —, a saber, cómo se puede justificar en absoluto una *misión especial por parte de los hombres*, siendo así que cada uno recibe directamente de Dios su carisma y llamamiento. ¿Por qué no ha de bastar el impulso interno, el sentirse interiormente empujado a un servicio, en el que se expresa el llamamiento de Dios en la existencia de un hombre? ¿Por qué ha de añadirse aún un mandato humano, un llamamiento, una investidura, una autorización humana?

¿Basta el *argumento de los hechos*? ¿Basta decir que todo esto es legítimo simplemente porque tal fue la «evolución» de los hechos, porque así discurrió la historia, es decir, que en Jerusalén se formó un *presbyterium*, que esta forma de gobernar a la comunidad fue admitida también por otras comunidades y se impuso después de Pablo incluso en las comunidades paulinas, con lo que el ejercicio de un servicio eclesiástico especial se hizo depender de un llamamiento especial previo; finalmente, que la «ministerialización» es

un proceso al que ineludiblemente está sometida cualquier religión? Sin embargo, este argumento no basta y las réplicas están muy a la mano. Este argumento tomado de la historia de las religiones, es decir que todas se comportan así, ¿no prueba precisamente lo contrario? ¿O es la fe cristiana simplemente una religión entre otras religiones, la comunidad cristiana una asociación religiosa entre otras, el servicio en la Iglesia una subespecie del sacerdote y ministro religioso que se da dondequiera? ¿No significó una limitación y empobrecimiento la introducción de una misión especial frente a la riqueza carismática de las iglesias paulinas, al igual que aun hoy día pueden parecer pobres los eclesiasticismos oficiales frente a la vitalidad carismática de muchas sectas sin sacerdotes? ¿No habrían hecho mejor los corintios, que poco después de la muerte de Pablo introdujeron ya presbíteros en Corinto, si hubieran opuesto decidida resistencia a semejante introducción? ¿O es que el culto divino del tiempo de Pablo no era en Corinto mucho más vivo, mucho más cercano a la cena de Jesús que la liturgia posterior, ya muy ritualizada, tal como nos la transmiten Justino, hacia 150, Hipólito de Roma, hacia 215?

Mas precisamente en este punto entra en lid el segundo argumento: el *argumento del abuso*. ¿No se vio ya en la liturgia corintia que la abigarrada variedad de carismas ponía a la comunidad en las mayores dificultades, que provocaron la enérgica intervención del apóstol? ¿Y no pusieron bien en claro la gnosis y el montanismo, no menos que posteriormente los iluminados de todos los siglos, los peligros a que se expone la Iglesia cuando pretende confiarse exclusivamente a los carismas? ¿No hay demasiados falsos profetas y no son a menudo los verdaderos harto radicales? ¿No enseña la experiencia que la libertad de carismas pone en peligro el orden y la unidad de la Iglesia? También aquí están las réplicas a mano: ¿Era entonces peor el desorden en la liturgia de una comunidad evidentemente viva, como la de Corinto, que la mortal rigidez y la pasividad de la comunidad a que tantas veces y a veces muy pronto ha conducido el culto divino de ministros oficiales? ¿Es que son sólo los profetas los que pueden dañar a la Iglesia? ¿No ha dañado al orden de la Iglesia tanto o más que la exuberancia de carismas la rigidez, dureza de corazón, falta de inteligencia, inmovilidad y comodidad de los pastores? ¿No ha di-

suelto francamente su unidad la ambición de mando de los pastores, su obsesión de prestigio y poder y alejamiento del evangelio? No, el abuso puede cometerse no menos con un oficio instituido que con los carismas libres.

En conclusión, la institución de ministros no puede justificarse por la evolución que de hecho han sufrido los ministerios, ni por el abuso fáctico de los carismas. Dos hechos, empero, dependientes uno de otro, insinúan la recta respuesta. En primer lugar, la primitiva Iglesia contó evidentemente con el pronto retorno del Señor en vida aún de la primera generación. Ahora bien, esta expectación próxima del fin del mundo no se cumplió. Y las comunidades cuyo grito en la oración era: «Señor, ven pronto», hubieron de organizarse con vistas a más larga duración. Además, murieron los apóstoles y esto, como en el caso de Pablo, hubo de dejar un vacío enorme. En efecto, de manera muy esencial, aunque a menudo sólo desde lejos, había gobernado la comunidad con poder previamente dado, y dirigido la variedad de los carismas por medio de exhortaciones y avisos, con mandatos y admoniciones. ¿No había de realzar este cambio la importancia de aquel servicio carismático en la comunidad, el servicio, decimos, que no necesitaba como los otros carismáticos ser reconocido a posteriori por la misma comunidad, sino que podía presentarse ante ésta, por razón de su misión especial, con autoridad previamente dada?

Todo esto indica la *verdadera razón* que justifica una determinada reordenación. Es la diferencia entre la fase originaria (no limitable por una fecha) y la época sucesiva que se alejaba más y más de los orígenes; la diferencia entre la época de fundación y las épocas siguientes, del tiempo de echar los cimientos y de construir y acabar el edificio; en una palabra, la diferencia entre el tiempo apostólico (en sentido lato) y el tiempo postapostólico. La Iglesia, que en contra de lo que esperaba, hubo de pensar en un tiempo más largo, veía crecer la distancia temporal que la alejaba de su origen, la distancia del Jesucristo histórico, su Señor crucificado y resucitado. Ciertamente que el Señor permanecía como glorificado junto a ella por el Espíritu. Mas para permanecer, por su parte, junto a Él, la Iglesia tenía que acudir al testimonio primero de los testigos primeros, acreditados ante ella, que eran los apóstoles. Y ahora había perdido uno tras otro esos testigos primeros, el testimonio

primigenio no podía ya percibirse directamente. ¿No debía recibir en tal caso la tradición una importancia totalmente nueva? Ahora, lo poco que había escrito cobró importancia inusitada: junto a las epístolas paulinas, la colección de palabras del Señor (*logia*, parábolas, apotegmas, etc.), la tradición sobre la pasión y el restante material narrativo, todo lo cual formaba el supuesto para la redacción de los evangelios. Todo esto cobró ahora una significación de todo punto fundamental. Si la palabra apostólica no podía ya ser percibida en su autenticidad, se le minaba a la Iglesia su fundamento, es decir, el evangelio de Jesucristo mismo. Sólo un decidido aferrarse al primigenio testimonio apostólico podía impedir, dada la inevitable evolución de la tradición en la historia, que la naciente Iglesia perdiera la conexión con sus orígenes, y se disolviera — como habría implicado la marcha del tiempo — dentro del absorbente mundo del sincretismo helenístico.

Todo lo que podía ayudar a conservar la tradición primitiva y, por ende, a conservar la conexión con los orígenes, adquirió en esta nueva situación nuevo significado. Aquí entraban no sólo los originarios testimonios escritos; aquí entraba también la misión para un servicio que había de servir precisamente a la tradición apostólica. Este servicio especial podía cooperar decisivamente a conservar en las iglesias de la época postapostólica la tradición primigenia del evangelio de Jesucristo y hacerlo valer en todas sus partes, ahora justamente cuando se propagaba la confusión herética, las comunidades crecían en volumen y languidecía también el fervor de sus miembros. Así se explica — la pseudoepigrafía era en la antigüedad algo tan normal como actualmente el pseudónimo de los escritores — que la ordenación eclesiástica de las cartas pastorales, con su realce de la tradición apostólica y de los ministros instituidos por la *imposición de manos* para su conservación, fuera puesta bajo el nombre y autoridad del apóstol Pablo.

¿Y es acaso tan improbable que Pablo, en tiempo posterior, hubiese respaldado esa evolución? ¿Precisamente él que en sus cartas lo confiaba todo al Espíritu, y, sin embargo, daba al tiempo gran importancia a la tradición; él que veía sus comunidades y todos sus servicios pneumática y carismáticamente fundados y que, sin embargo, en Filipos, nada tenía en contra y mucho en favor de episcopos y diáconos? Ciertamente, a Pablo le preocupaba decidida-

mente algo que ya no preocupó decididamente a la posteridad; sobre ello habremos de volver. Pero suponer que Pablo hubiera opuesto algo a la institución de presbíteros y la ordenación (jamás se expresó en contra de ello), significaría suponer que palabra y espíritu, tradición y carisma, misión para un ministerio y llamamiento por el Espíritu están de antemano en oposición; sería suponer que la institución de un servicio por la imposición de manos habría de entenderse desde luego como algo no espiritual y legalista, y el poder recibido por misión humana como algo de antemano inespiritual y humano. Mas, según el Nuevo Testamento, no es ese precisamente el caso, ni puede serlo.

El peligro de un formalismo, que transmite algo sólo externamente es, a la verdad, grande. Toda misión por palabra humana e imposición de manos se entendería erróneamente si el que envía pensara ser él quien puede disponer sobre el mandato, misión y comunicación del Espíritu. El enviante sólo puede enviar, si él mismo se atiene al mandato que se le ha dado. Palabras humanas dichas por propia cuenta y manos humanas que disponen a su talento no logran efecto alguno. Palabras y manos del hombre han de ser instrumentos del mismo Dios que envía, el único que puede dar el poder en la Iglesia. El que envía no puede dar órdenes al Espíritu, sólo puede pedirle. No hay imposición de manos sin oración. La misión consistirá muy frecuentemente en que un carisma ya existente se pone al servicio de la Iglesia (cf. Act 6,3; las mismas cartas pastorales exigen determinadas condiciones). Pero, a la vez, según las pastorales (cf. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6), se pide un carisma para el ejercicio del ministerio concreto. La imposición de manos no es ahí lo esencial. Es sólo un signo de la acción del Espíritu. Sin embargo, no es un signo vacío, sino eficaz por la palabra de Dios. Se hace por la promesa de Dios no como palabra de la ley que sólo exige y no da el cumplimiento, sino como palabra del evangelio, que da lo que pide. El carisma es el indicativo al que puede y debe seguir el imperativo. Pero no se transmite, digamos, en plano horizontal de hombre a hombre. No se hace merced de él en nombre del ministrante, sino en nombre de Cristo y por virtud del Espíritu. Por eso, la ordenación no es nunca un proceso mecánico ni automático. Se presupone la fe del que envía, sin la cual éste no puede hacer nada para la salud eterna. Se presupone la fe



del llamado, que ha de mostrarse en abnegado servicio por caridad. No se da aquí, en efecto, un poder que glorifique al sujeto y no lo obligue a nada, sino un poder para servir, que pide de él el correspondiente espíritu, la vida y el obrar correspondiente.

El *enviado* a un servicio especial traiciona su misión, siempre que se pone a sí mismo en primer plano, siempre que piensa egolátricamente de sí mismo y actúa del mismo modo, siempre que se presenta con propios poderes y autónomo. En tal caso no entiende su misión como carisma, como llamamiento de Dios, para el que nada puede por sí mismo y se le da sin mérito de su parte. En tal caso peca contra el evangelio al que está llamado a servir, y que exige de él servicio a los hombres. Éste sería su error y su culpa, y todo cristiano tendría derecho y estaría invitado por el Espíritu a tomar posición contra ello por medio de un testimonio directo, con tal de que obrara con verdad y caridad. Si, en cambio, la misión especial se recibe con fe y se ejerce con caridad, ella puede entonces dar al enviado la certidumbre de ser verdaderamente enviado, la confianza de poder corresponder al llamamiento, la tarea, el consuelo de resistir, a pesar de los ataques, de las miserias y de las dudas: «Por eso te recuerdo que reavives la llama del don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos; pues no nos ha dado Dios espíritu de cobardía, sino de poder, de caridad y de templanza. Así que no te avergüences del testimonio del Señor nuestro, ni de mí, su prisionero, sino trabaja a una conmigo por el evangelio según la fuerza de Dios, que nos ha salvado y llamado con llamamiento santo, no según nuestras obras, sino según su propósito y la gracia que nos ha sido dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, pero manifestada ahora por la aparición de nuestro salvador Jesucristo» (2Tim 1,6-10). Así, la misión tiene por fin dotar al ministro para su servicio, sin quitarle, no obstante, su humanidad y fragilidad. Y, a la vez, lo legitima como ministro delante de aquellos a quienes es enviado. Éste es, en la comunidad, el que, por una palabra especial y por una acción especial simbólica, ha sido destinado para su servicio especial.

Ahora bien, ¿cómo puede *designarse* de manera general el servicio al que va ligada la misión especial en la comunidad? En nuestro contexto sólo hemos hablado de imposición de manos para una misión especial (en la Escritura hay también imposición de manos

para bendecir, curar, etc.). Y esta misión especial en la naciente Iglesia está dirigida, como ya notamos, al servicio de fundar y dirigir las iglesias, lo mismo que a los servicios auxiliares ligados con el primero. La fundación y gobierno de iglesias están íntimamente relacionados, pues la misión de la Iglesia tiende a la edificación, y ésta a la misión. Son los servicios que continúan la labor y mandato de los apóstoles, la misión y el servicio apostólicos. Los sujetos de estos servicios no se llaman nunca apóstoles en el Nuevo Testamento, pues de lo contrario quedaría rebajada la posición señera de los apóstoles como testigos y heraldos primeros del Señor mismo. En cambio, ya en los escritos tardíos del Nuevo Testamento — sobre todo en dependencia con el Antiguo — aparece un concepto que no se restringió posteriormente, canónicamente, como se restringieron los de episcopos, presbíteros y diáconos: el concepto de pastor. En Act 20,28 se da a los presbíteros-*episcopos* el título de pastores: «Atended a vosotros mismos y a toda la grey en que el Espíritu Santo os ha puesto por *episcopos* (o vigilantes), para apacentar la Iglesia de Dios, que Él se adquirió por su propia sangre.» También en 1Petr 5,2s se habla a los presbíteros: «Apacentad la grey de Dios, que está entre vosotros, vigilando no forzosamente, sino de buen grado según Dios; no por afán de torpe lucro, sino generosamente; ni enseñoreándoos de los que os han tocado en suerte, sino hechos modelos de vuestra grey...» Y en Ioh 21,15-18 se le dice a Pedro: «Apacienta mis corderos... apacienta mis ovejas» (cf. también, en otros casos, el empleo de «grey» o «rebaño» por Iglesia, en Juan, particularmente Ioh 10, y en *1.ª Clem.* 44,3; 54,2; cf. 16,1). Finalmente, Eph 4,11, presenta como «pastores» a los dirigentes de la comunidad, siquiera no se trate de un título oficial fijo. Por eso entendemos de modo general por *servicios pastorales* los servicios de gobierno de la comunidad en virtud de una misión especial.

f) Este servicio fue desempeñado según el Nuevo Testamento de *modos y formas múltiples*. Prescindiendo enteramente de los carismas que irrumpen libremente y no son de antemano sistematizables (primicias, trabajadores, presidentes, dirigentes, etc.), no es tampoco posible reducir a sistema, partiendo del Nuevo Testamento, los servicios que (por lo menos con el tiempo) se transmiten por la imposición de manos: episcopos, presbíteros, diáconos, etc.

La ordenación tripartita de ministerios en Ignacio de Antioquía tiene raíces en los orígenes; pero no representa simplemente como tal división tripartita la primigenia ordenación y división de servicios. Es, como hemos visto, el término de una evolución muy compleja. Es imposible deslindar entre sí *teológica* y *dogmáticamente*, las funciones de los tres servicios, señaladamente las del episcopo y presbítero. El deslinde es cuestión, por una parte, de una evolución de hecho de los servicios, y, por otra, de oportunidad pastoral. Aunque se acepte de todo punto como desenvolvimiento razonable y buena ordenación práctica la triple división de los servicios eclesiásticos — obispos, presbíteros y diáconos —, no por ello es lícito declarar como necesidades dogmáticas ciertas fijaciones canónicas que son por lo general realización de *una sola* posibilidad. Los puntos de partida para una ordenación eclesiástica, ofrecidos por el Nuevo Testamento, dejan abiertas muchas posibilidades.

Haría falta por lo menos un nuevo libro, si quisiéramos explicar por menudo todas las *implicaciones jurídico-canónicas* que se derivan de la imagen de la Iglesia aquí esbozada y, señaladamente, de su estructura diaconica. La tarea corresponde al canonista, como especialista en la materia. Éste no se contentará, hoy menos que nunca, con una interpretación positivista del derecho vigente, como si todo derecho canónico, por el mero hecho de serlo, fuera recto, o como si al menos fuera siempre legítimo lo que es legal en la Iglesia. Pero tampoco tratará de encumbrar la interpretación positivista por medio de otra *dogmática*, al olvidar que el derecho en la Iglesia no deja de ser derecho, que no puede ser convertido en teología, ni en mística, ni idealizado con ayuda de conceptos e imágenes teológicas («el poder de jurisdicción en el cuerpo místico de Cristo») y declarar así los cánones como dogmas o misterios para poder conservar mejor lo existente.

La Iglesia debe esperar del canonista un doble servicio, que va mucho más allá de la interpretación del derecho vigente — interpretación naturalmente ineludible, positiva, aunque no positivista: Primero, la investigación del *desarrollo histórico* del derecho eclesiástico, que nos permite ver dónde están, en conjunto y en cada punto particular, las intenciones primigenias y el verdadero sentido, en qué consiste la evolución y la condicionalidad histórica, cómo el *ius conditum* está siempre abierto a un mejor *ius condendum*. Segundo, una investigación de los *fundamentos teológicos*, la que más desmitifica que teologiza el derecho y que no se desentiende de las cuestiones fundamentales de la ciencia canónica. Por ejemplo: ¿Cómo se han Iglesia y derecho? ¿Pueden identificarse estas dos magnitudes o deben separarse, deben armonizarse o deben aislarse? ¿Cómo se han derecho divino y derecho eclesiástico? ¿Se liga Dios alguna vez al derecho

de la Iglesia? ¿Es el derecho eclesiástico más que el derecho humano? ¿Cómo se han lo espiritual y lo profano o temporal, lo pneumático y lo institucional, la Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho? ¿Cómo se han derecho canónico y evangelio? ¿Hasta qué punto tienen una relación entre sí y hasta qué punto no son identificables? ¿Hasta qué punto es posible un conflicto entre el evangelio y el derecho canónico? ¿Hasta qué punto es siempre el evangelio *norma normans* de todo derecho canónico? ¿Hasta qué punto «quebrará» una y otra vez el evangelio al derecho canónico? ¿Hasta qué punto hay un derecho recto, menos recto y torcido? ¿Puede simplemente tomar el derecho canónico conceptos del derecho secular («poder» de la Iglesia, etc.)? ¿Hasta qué punto existe el derecho canónico no por razón de sí mismo, ni siquiera por razón de la Iglesia, sino del hombre concreto? ¿Hasta qué punto no es nunca el derecho canónico un derecho a dominar, sino siempre y dondequiera un derecho a servir? ¿Hasta qué punto es expresión de la fraternidad de los discípulos de Jesús? ¿Hasta qué punto está determinado por el culto divino o liturgia (por la comunión de credo, bautismo, comida y oración)? ¿Hasta qué punto debe permanecer el derecho canónico derecho vivo? ¿Puede haber en absoluto un derecho canónico inmutable e inrevisable en principio, puede haber una ordenación definitiva de la Iglesia? ¿Hasta qué punto ha de permanecer como *ius semper reformandum* el derecho de la *ecclesia semper reformanda*? ¿Cómo puede fundamentalmente evitarse la constante amenaza de leguleyismo, burocratización y clericalización de la Iglesia? ¿Cómo puede mantenerse y favorecerse la libertad de los hijos de Dios precisamente por el derecho? ¿Hay que aspirar a un máximo o a un mínimo de formas jurídicas? ¿Habría que distinguir también en la Iglesia entre ordenación fundamental («constitución») y ordenación concreta de la vida («código»? ¿Qué significa en la Iglesia división de «poderes» y protección jurídica del individuo? ¿Qué el principio de subsidiaridad? ¿Qué los derechos del hombre? ¿Hasta qué punto puede y debe ser el derecho canónico modelo para la formación, manejo y corrección del derecho profano...?

Un deslinde teológico y dogmático de las funciones del *obispo* y las del *presbítero* (naturalmente hoy están deslindadas por el derecho canónico) es imposible no sólo por razón de que episcopos y presbíteros se distinguían originariamente de otro modo, si es que en absoluto se distinguían. Lo es además, porque no puede señalarse una sola función específicamente episcopal que, en el curso de la historia de la Iglesia, no haya sido también ejercida legítimamente por presbíteros. Y esto vale en particular de la confirmación y ordenación. La distinción entre pastores locales y supremos es razonable, siempre que las funciones se distribuyan de acuerdo con las finalidades pastorales. Pero la relación entre pastores

locales y supremos no puede ser nunca una relación unilateral de obediencia, no puede ser nunca una relación de superioridad y subordinación. Por la obediencia, pastores locales y pastores supremos están sometidos al Señor único, en comunión fraternal (colegialidad), que exige omnímoda cooperación y mutuo interés.

El esquema primitivo, del Vaticano II sobre la Iglesia contenía la fórmula de que los presbíteros son «por la recepción del sacramento, verdaderos sacerdotes de segundo orden» o categorías; pero la hubo de abandonar en fuerza de las objeciones, en favor de otra formulación que deja abierta la cuestión de una distinción dogmática entre obispos y presbíteros<sup>47</sup>. Ya hemos visto cómo además de esto fue expresamente corregida la definición tridentina acerca del *poder de confirmar*. Por lo menos desde el siglo IV aparecen en las iglesias de oriente los presbíteros como ministros regulares de la confirmación (cuya distinción respecto del bautismo es poco clara a la luz precisamente de la teoría y práctica orientales). También en la Iglesia occidental fue administrada ocasionalmente la confirmación por presbíteros, y esa práctica entró de nuevo, desde 1946, en la Iglesia católica. Respecto de la *ordenación*, ya hemos visto como el concilio Vaticano II se muestra también reservado en esta cuestión. De la edad media se nos han transmitido distintos casos de ordenación legítima por no-obispos; todavía en el siglo XVII, los abades cistercienses, que no eran obispos, ordenaban sin obstáculo de presbítero. Fundándose en estos hechos, que no pueden explicarse por «privilegios» y otras construcciones jurídicas, incluso algunos canonistas opinan que los poderes de confirmar y ordenar se dan en principio a todo presbítero, pero representan en ellos una *potestas ligata*, que no puede ejercerse sin permiso del pastor supremo. Esto tiene considerables consecuencias por lo menos para situaciones de necesidad (por ej., bajo un régimen de persecución), en que se impondría el ejercicio de esa potestad.

Así pues, no sólo la ordenación eclesiástica neotestamentaria, sino la historia misma de la Iglesia dejan vía libre para una reorganización que salvaguarde la continuidad y, sin embargo, se acomode mejor al tiempo. El concilio Vaticano II ha iniciado esa reorganización respecto del diaconado; pero debiera también hacerse realidad respecto del *episcopado* (sobre todo con miras a la confirmación que quita a la mayoría de los obispos demasiado tiempo con daño de funciones más importantes). Una reorganización razonable no puede consistir según esto en agrupar diócesis pequeñas para formar una especie de superdiócesis más amplias (con el consiguiente aumento de «obispos auxiliares»). Partiendo de la antigua constitución de la Iglesia y de las exigencias modernas, sería más bien de desear un retorno al sistema antiguo (conservado aún en gran parte en Italia) de los *obispos urbanos*. Estos obispos urbanos, que ocuparían el lugar de los actuales *deanes administrativos* (pero sin títulos pontificales ni indumen-

47. *Schema 72*.

taria de aparato), deberían tener, en el sentido del principio de subsidiaridad (descentralización) todos los poderes necesarios dentro de su región (especialmente el ejercicio de la confirmación y otros por el estilo). Los «obispos auxiliares» en el lugar de residencia del obispo resultarían de este modo superfluos, o ejercerían su cargo (sobre todo en las grandes ciudades cosmopolitas) como verdaderos obispos en la región correspondiente. Al mismo tiempo, para evitar toda escisión, para la organización y coordinación de tareas suprarregionales y para mantener la unión con las otras regiones y con la Iglesia universal, a los obispos urbanos se les sobrepondrían los actuales obispos como auténticos *metropolitanos* (como auténticos arzobispos y no arzobispos puramente formales). Si el obispo quiere de veras cumplir personalmente las tareas de predicar el evangelio, administrar los sacramentos y dirigir la cura de almas, tal como se lo prescribe tan idealmente el Vaticano II, su territorio eclesiástico debe en tal caso ser reducido y conocer personalmente, por lo menos dentro de un marco determinado, a sus fieles. Esto sólo es posible en regiones eclesiásticas pequeñas y con muchos obispos, como se estilaba en la Iglesia antigua. En el sistema diocesano italiano no es de criticar que las diócesis sean demasiado pequeñas y muy numerosos los obispos; más bien habría que criticar a otros países en que el obispo, por razón de una situación previamente dada, tiene que ser en adelante un administrador y organizador y tiene que viajar de confirmación en confirmación, de consagración de una iglesia a la consagración de otra, de recepción en recepción, de sesión en sesión, y se ve forzado a descuidar, en proporción altamente dañosa, no sólo sus verdaderas funciones episcopales, sino también su propia formación teológica. El sistema de diócesis pequeñas sólo es dañoso si cada obispo urbano piensa que es imprescindible tener su propia «curia», con empleados, seminario, provisoría, etc. Las funciones suprarregionales serían incumbencia no de los obispos urbanos, sino de los metropolitanos o arzobispos: cuidado de la formación, distribución y empleo racional de los pastores de almas, y, unida con ésta, la ordenación; luego, la cura de almas de obispos y pastores, visita, etc. No todos los obispos urbanos, sí empero los metropolitanos, tendrían la responsabilidad colegial en el gobierno de la Iglesia universal — en el concilio ecuménico y fuera del mismo.

g) Sin embargo, todas las cuestiones de organización eclesiástica y delimitación de competencias, son a la postre de segundo orden ante la verdad fundamental del orden de la Iglesia, y es que *todos* en ella son movidos por el Espíritu de Dios, *todos* tienen en ella su carisma, su llamamiento, su personal servicio, y que, en todo caso, los servicios pastorales no son solos, ni lo son todo. ¡Cuántas veces la concentración teórica y práctica en el oficio pastoral ha llevado a descuidar los otros dones y servicios y a olvidar que los servicios pastorales sólo pueden cumplir en la Iglesia su

sentido y fin rodeados de todos los otros dones y servicios, que tienen, cada uno, su propia autoridad! La afirmación de los servicios pastorales especiales no debe conducir a una bipartición de la Iglesia en pastores y «fieles», en docentes y oyentes, en mandantes y obedientes, en «clero» y «pueblo». ¡Como si bajo el Señor único no fueran todos hermanos! ¡Como si no tuvieran todos que oír y obedecer al Señor y unos a otros!

Hemos mostrado la justificación de un proceso que sobrepasó la constitución de las iglesias paulinas según crecía la distancia de los orígenes, y reconocido la justificación histórica y teológica, para la época postapostólica, de una constitución de presbíteros-episcopos; pero esto no puede llevar — como se hizo por desgracia en escala creciente en la época inmediatamente pospaulina — a echar en olvido la *estructura carismática* general y, ligada con ella, la particular estructura diaconica de todos los servicios y no sólo de los pastorales. Ése fue el principio y constitución fundamental de las iglesias paulinas. Si se olvida al Pablo verdaderamente auténtico, muy rápidamente, aunque a menudo con refinado disimulo y orlas religiosas, se limita al Espíritu en la Iglesia, se lo canaliza y monopoliza. Y la Iglesia se convierte entonces en una hierocracia de pastores, que se imaginan poseer en exclusiva el Espíritu y tratan, por ende, de apagarlo en los otros. ¿No pudiera entonces adueñarse de un hombre la añoranza por una iglesia tan poco organizada y ordenada, pero tan viva y regiamente libre como la de Corinto? ¿Y no pudiera ser tal añoranza el motivo por el que ciertas iglesias libres y sectas tienen más afluencia que iglesias bien organizadas con toda una jerarquía de pastores?

Los servicios pastorales, los del lugar y los de territorios mayores, no pueden aislarse en ninguna parte. Ciertamente que los servicios pastorales son los sucesores de los apóstoles en cuanto continúan el mandato especial y la especial tarea de fundar y regir iglesias; como tales, tienen en la Iglesia autoridad particular. Pero, en este punto, no hay que olvidar dos cosas. La primera, sobre la que no tenemos por qué volver<sup>48</sup>, es que, a par y primariamente, la Iglesia entera y, por ende, cada uno de sus miembros es sucesor de los apóstoles en cuanto la Iglesia y cada uno de sus miembros están en armonía con el testimonio apostólico y se esfuerzan en imi-

48. Cf. D iv, 2.

tar el servicio apostólico. La segunda, a la que ha de darse importancia frente a toda concentración exagerada de la sucesión *apostólica*, es que no hay sólo una sucesión de los apóstoles, sino también — para no hablar de los otros carismas — una *sucesión de los profetas y maestros*. ¿O es que el mandato y misión de profetas y maestros se acabó ya en la época apostólica? No se ha acabado, lo mismo que el mandato y misión de los apóstoles. ¿O es que han faltado hombres que cumplieran ese mandato y misión? El Espíritu de Dios no se ha descuidado, a la verdad, de suscitar en la Iglesia también estos dos carismas que para Pablo eran los dos más importantes después del de apóstol. Pero... acaso no se les dejó abrir la boca.

Ahora bien ¿qué sucederá a una Iglesia en que enmudecen los *profetas*? ¿Qué va a ser de una Iglesia, en que nadie hace ya hablar directamente al Espíritu — siquiera de otra forma que en los días de Pablo —, y por conciencia de llamamiento y responsabilidad, ilumina, puede iluminar, en una situación concreta su camino a la Iglesia en el presente y para el futuro? Una Iglesia en que los profetas tienen que enmudecer, se degrada a organización sin espíritu, en que tal vez todo marche exteriormente a las mil maravillas, por raíles ordenados y exactamente como se ordena; en que todas las situaciones están ya de antemano calculadas y todo lo imprevisto entra en un plan o se lo excluye luego lindamente; pero también puede convertirse en organización en que el Espíritu no puede ya soplar donde y cuando quiere; en que, dentro del orden tan maravillosamente encarrilado, ya no se necesita al Espíritu, y hasta, en el mejor de los casos, pudiera estorbar; en que, de este modo, una ordenación de la vida de la Iglesia es un orden sin vida. Los pastores, empero, que no quieren oír en la Iglesia a los profetas; es más, los que de hecho no los oyen ya, porque de puro mandar han perdido la costumbre de escuchar; los que tal vez citan como santos en sus prédicas a los profetas antiguos, ahora innocuos; esos pastores, decimos, estarán tanto más seguros de poseer el Espíritu, blasonarán de Él en vez de escucharlo, presentarán sus decretos, ordenaciones y mandatos como obra del Espíritu, cuando son en resumidas cuentas, a despecho de todo hablar del Espíritu y de servicio, una forma de dominio, en que el escuchar se sustituye por el regir y el espíritu por poder; por poder sutilmente «espi-



ritual», ya se entiende, pero del que no menos se puede usar como poder profano, de manera absolutista, totalitaria y hasta terrorista. Tales pastores quisieran en tal caso, por más que los carismas son distintos, ser sucesores no sólo de los apóstoles, sino también de los profetas. Cierto que también los pastores *pueden* ser profetas; sólo que, según Pablo, no es ése el caso normal.

¡Qué bendición, por lo contrario, vendrá sobre la Iglesia y sus pastores que, como lo hicieron siempre los mejores de ellos, sean capaces de oír a los profetas, a los profetas de aquí y de ahora, a los hombres y mujeres que, con sus admoniciones y exigencias, pueden ser a la Iglesia y a sus pastores en determinadas situaciones tan incómodos como los del Antiguo Testamento al sacerdocio del templo y al pueblo de Jerusalén, a estos profetas que son frecuentemente tan «parciales», tan «radicales», tan «duros», tan «desamoralados» y tan poco «amigos de componendas» en sus discursos! La Iglesia y sus pastores, a quienes los falsos profetas no son capaces de impedir que oigan a los verdaderos, no siempre oirán ciertamente cosas agradables y rara vez cómodas; se les plantearán cuestiones inesperadas y se les propondrán exigencias «imposibles»; pero se sentirán sacudidos, se sentirán movidos de nuevo por el Espíritu de Dios y recibirán de Él fuerza, consuelo y alegría para emprender nueva marcha hacia adelante. ¡Qué sería la Iglesia sin un Francisco de Asís y sin tantos otros profetas santos o anatematizados, grandes y pequeños! Nunca ha estado la Iglesia sin profetas. Pablo estaba convencido de que cada iglesia tiene sus profetas. ¡Si se los *quiere* oír, hablarán! «No apaguéis el espíritu, no despreciéis las profecías. Contrastadlo todo, retened sólo lo bueno» (1Thess 5, 19-21).

¿Y qué será de una Iglesia, en que enmudecen los *maestros*? La pregunta se entenderá mejor si, en vez de maestros, hablamos de *teólogos* (también la forma o figura de los maestros cambia con el tiempo). ¿Qué será de una Iglesia, en que nadie puede ya llevar a cabo el trabajo infinito que pide la auténtica tradición y la recta interpretación del primigenio mensaje, a fin de traducir de nuevo el mensaje de entonces a la actualidad de la Iglesia y del mundo? Una Iglesia en que los teólogos tienen que enmudecer, se torna Iglesia mendaz, en que la doctrina tal vez se transmita muy correctamente, muy invariada, muy seguramente; en que la fe marche

al parecer sin dudas y la doctrina sin serios problemas; pero, con harta frecuencia, se soslayan las cuestiones decisivas de los hombres, no se percibe siquiera hasta qué punto se está prisionero de un sistema teológico, hijo de su tiempo; hasta qué punto se transmiten como verdad opiniones recibidas y cáscaras de verdad y hasta qué punto se está lejos, en doctrina y vida, del primigenio mensaje. Los pastores, empero, que no quieren oír a los teólogos en la Iglesia, porque tienen poco interés o poco tiempo para la buena teología, porque inseguros como están no quieren tal vez que se los inquiete en su fe o también porque ingenuamente se imaginan saberse ya todo lo esencial; estos pastores presentarán en su ignorancia con tanta mayor seguridad su propia doctrina como doctrina de la Iglesia, con tanta mayor facilidad se cerrarán a la instrucción y se abalanzarán a juzgar, como incompetentes, a competentes. En tal caso, aunque los dones son distintos, pretenden ser sucesores no sólo de los apóstoles, sino también de los maestros. Puede haber pastores que sean también maestros; pero, según Pablo no es ésta la regla.

¡Cuán grande, empero, puede ser el fruto para la Iglesia y sus pastores, si, como lo han hecho siempre los mejores de entre ellos, escuchan a los teólogos que quieren ayudar a la Iglesia mediante su revisión crítica de la doctrina corriente y mediante la reflexión retrospectiva sobre el primigenio mensaje; hombres que no practican a la postre su arte teológico por razón de él mismo, sino por amor a los hombres, a la Iglesia y al mundo; que, al revisar críticamente la predicación de la Iglesia desde el punto de vista del evangelio, realmente no destruyen, sino que edifican, pues quieren estimular y guiar a predicar y obrar mejor. Al plantearse la teología la cuestión de la verdad desde el punto de vista del primigenio mensaje, presta un servicio inmenso a los responsables de la predicación, de la instrucción y de la cura de almas. A ellos y a la Iglesia les ayuda a distinguir la verdadera tradición, grande, auténtica y permanente, de todo lo que se le adhiere, de todas las falsas y torcidas tradicioncillas en doctrina y vida, a fin de percibir y transmitir de nuevo en su pureza el primigenio mensaje. Partiendo de este mensaje, repensado una y otra vez con todos los medios de la ciencia y la investigación, la teología es capaz de hallar otra vez claves que se le habían ido de las manos a la Iglesia, de abrir de

nuevas cerraduras inutilizadas por la herrumbre al correr de los siglos, para ofrecer así vía libre hacia la renovación, hacia una mayor fidelidad en el enseñar y vivir conforme al evangelio. ¿Qué sería la Iglesia sin Orígenes, sin Agustín y Tomás de Aquino, y también sin Lutero y Calvino y sin tantos otros maestros, grandes y pequeños en la Iglesia? ¡Nunca ha estado la Iglesia sin maestros! Pablo estaba convencido de que cada iglesia tenía sus maestros. Y si en la Iglesia se quiere oír a los maestros de la Iglesia, hablarán. Tampoco aquí hay que apagar el espíritu, sino dejarle que hable.

Aquí hablamos siempre de verdaderos profetas y buenos maestros; pero hay también falsos profetas y malos maestros, profecía embustera y teología estéril. La comunidad entera debe examinar si los profetas y maestros, no menos que los pastores, son lo que deben ser: un servicio sin pretensiones, pero valiente; modesto, pero resuelto; obligado, pero libre, que puede en todo momento ayudar a la Iglesia a nueva vigilancia, nueva prontitud y nueva vitalidad. Por el servicio de profetas y maestros, los pastores no se quedan solos en su difícil tarea, cargada de responsabilidad, que, por lo demás, no les pueden quitar ni profetas ni maestros.

*h)* Los pastores deben ejercer su ministerio o servicio, sin que a ello se oponga la existencia de carismas y servicios libres, bien sea en la comunidad o también en un territorio eclesiástico más amplio o en la Iglesia universal. Jamás pueden desligarse de su Iglesia, o estar por encima de ella. También ellos están sometidos con sus hermanos en la Iglesia a la obediencia al único Señor y a su juicio. También ellos, y ellos precisamente, están encomendados a la gracia de Dios y a la intercesión de sus hermanos. Y precisamente en su labor pastoral deben contar con la cooperación y ayuda de su comunidad, grande o pequeña. Deben, por ende, mantener comunión (colegialidad) no sólo entre sí, sino sobre todo con sus iglesias que, como ellos, están movidas por el Espíritu y destinadas al servicio. A los pastores les incumbe un servicio especial por razón de una misión especial, pero no tienen ningún privilegio personal respecto de los otros cristianos.

¿Debe formar el servicio pastoral en sus distintos grados un estado o estamento especial? Por mucho tiempo no lo formó. El estamento, pues,

pues, no pertenece a su esencia. Las fases concretas en la formación de este estamento se pueden fechar hasta cierto punto en la Iglesia latina; tal fenómeno es producto de la antigüedad tardía y de la primera edad media. Desde el siglo iv reciben los servicios pastorales privilegios especiales, inmunidades y títulos honoríficos. Desde el siglo v comenzaron a llevar hábitos propios (primero en la liturgia, luego también en la vida civil) o a no adaptarse a la moda profana del vestir (muchas piezas «tradicionales» en el atuendo, como la sotana, alzacuello y hasta el color negro son desde luego de fecha muy reciente; hasta el siglo xvi la legislación eclesiástica se limitó a formular prescripciones contra el excesivo lujo en el vestir, y no señalaba ningún uniforme especial). Hacia fines del siglo v los servicios pastorales tomaron de los monjes la tonsura. Desde el siglo vi se fue imponiendo el celibato, pero a pesar de una resistencia que duró muchos siglos, y de hecho hasta bien entrada la época posttridentina no tuvo en modo alguno carácter universal. Desde el siglo viii, en la medida que el latín no era ya entendido por el pueblo, tuvieron su lengua, formación y liturgia propias (posteriormente también obligación de una «oración sacerdotal» propia: el breviario).

La edad moderna ha anulado en parte este proceso. Los privilegios e inmunidades civiles han desaparecido en la mayoría de los países. La lengua y formación latina ha perdido su sentido de símbolo de un estamento; como lengua universal ha sido abandonada aun en la liturgia católica. La tonsura como señal permanente de un estado ha caído casi totalmente en desuso. El uniforme común va desapareciendo lentamente; la indumentaria especial se limita más y más a los actos de culto, en que tiene justificación. Los títulos clericales especiales se hacen odiosos. El celibato — no como carisma especial en sentido bíblico, pero sí como ley universal del derecho eclesiástico — se ha suprimido ya en parte para los servicios pastorales (para los diáconos).

El hecho de que los servicios pastorales no representen ya en el mundo un estamento propio, no es de maravillar dada la general disolución del orden social fundado en estamentos. No hay por qué interpretar ese hecho como evolución maligna; a lo más como fenómeno de un proceso neutral y tal vez positivo de secularización. En todo caso, no tiene por qué redundar en daño de los servicios pastorales que, en efecto, no funcionaban peor en los primeros siglos que cuando formaron un estamento especial. Su naturaleza espiritual puede aparecer más claramente sin el estado especial que, las más de las veces, se compró al precio de un alto grado de secularización. Los servicios pastorales han pasado ya por muchos cambios; no hay sino pensar en las distintas formas que han ido tomando en el curso de los siglos. Largo trecho separaba ya a los pastores corintios sin misión o los ancianos de Jerusalén de los episcopos, presbíteros y diáconos de la era de los mártires, de los ascetas y monjes, y luego del clero basilical y obispos cortesanos del imperio cristiano. Largo trecho separa también a los sacerdotes seculares medievales, canónigos, capellanes cortesanos, prin-

cipes eclesiásticos, curiales y papas guerreros de los curas y misioneros y finalmente de los sacerdotes obreros de los tiempos modernos. Desfile realmente largo y de vario color el que, a lo largo de los siglos, pasa ante nuestros ojos. Ese desfile nos hace ver la relatividad no sólo de la indumentaria y de los símbolos de estado, sino también de toda forma interior y exterior del servicio pastoral. La distinta forma viene determinada no sólo por una misión y mensaje particulares, que la respaldan, sino por todos los factores imaginables culturales, sociales, políticos y psicológicos. Pero a ninguna forma es lícito darle valor absoluto. Toda forma que esclarece la naturaleza espiritual del servicio pastoral, aun cuando exteriormente apenas sea visible y se mantenga más en la esfera de la espiritualidad, es buena. Toda forma que encubre u oscurece la naturaleza espiritual del servicio pastoral, necesita de reforma o debe desaparecer. Hasta dónde puede llegar el abandono de una forma determinada interior o exterior de tiempos pasados (incluso el hábito, los ejercicios de piedad, breviario, etc.), se ponen de manifiesto en los sacerdotes obreros. Precisamente esta admirable y heroica empresa debería inducirnos a reflexionar si tal vez la primitiva Iglesia, que no se preocupaba de estamentos clericales, no hubiera procedido al revés, tal como aun hoy día lo hacen en principio las iglesias ortodoxas, que por ello no sufren la carestía de sacerdotes de la Iglesia latina. En lugar de meter en estas circunstancias a un joven en un seminario, es decir, en un medio distinto, para mandarlo luego otra vez, cuando está ya «transformado», a un medio distinto, sería caso de reflexionar pensando en situaciones como la de los arrabales de París, si no sería camino más razonable ordenar a un obrero cristiano, maduro, idóneo y convencido, después de la correspondiente formación, para celebrar una liturgia sencilla con sencilla predicación del evangelio, sin necesidad de imponerle cambio de papel por segunda vez.

De lo dicho se desprende claramente respecto de las relaciones entre el *servicio pastoral* y la *comunidad*, que el poder de la comunidad y del sacerdocio general no puede derivarse simplemente del servicio pastoral. Ello sería una clericalización antibíblica de la comunidad, que aislaría al servicio pastoral del sacerdocio general y le daría, por el mismo caso, valor absoluto. Pero, a la inversa, tampoco el poder del servicio pastoral puede simplemente derivarse del poder de la comunidad y del sacerdocio general. Ello sería una secularización antibíblica de la comunidad, que bajaría el servicio pastoral al nivel del sacerdocio general. Lo importante es la correspondencia y al tiempo la distinción del servicio pastoral y la comunidad con todos sus dones y servicios particulares.

Hemos expuesto cómo toda la Iglesia y cualquier cristiano forman un sacerdocio en el primigenio sentido de la palabra, tienen

por ende acceso inmediato a Dios, están llamados a ofrecer sacrificios espirituales en el quehacer diario profano y al servicio de mediación con sus hermanos y tienen poder para tomar parte activa en el bautismo, la cena del Señor y el perdón de los pecados. Síguese que los servicios pastorales de la Iglesia, dotados de poderes especiales, no son — en todo caso no lo son según el Nuevo Testamento — una casta aparte de sacerdotes consagrados que, en virtud de determinadas acciones rituales que sólo ellos pueden realizar, actúan, como mediadores entre el pueblo y la divinidad para representar al pueblo ante Dios en el sacrificio y a Dios ante el pueblo en el anuncio de oráculos y en la legislación. En la Iglesia de Jesucristo, sumo sacerdote y mediador señero, todos los creyentes son sacerdotes, eclesiásticos («espirituales») y clero.

Pero tampoco este sacerdocio general excluye en modo alguno el ministerio pastoral especial. Ninguna comunidad se rige a sí misma; eso no lo hizo ni siquiera la comunidad de Corinto, pues estaba regida por Pablo. Sin embargo, el poder de los pastores dirigentes no proviene sin más mediante delegación de un poder de la comunidad comunicado a ellos como órganos disputados de la misma. El poder de los pastores no es la suma, reunión y traspaso del poder de todos los individuos. Según Eph 4,11, no es la comunidad la que, de sí y ante sí instituye los servicios pastorales; el Señor glorificado, él mismo instituye estos poderes, para inducir así precisamente a todos a que cooperen con sus servicios (4,12). Y ahora justamente, en la época postapostólica, el servicio pastoral tiene un elemento nuevo y propio: el llamamiento especial a un *servicio público de la comunidad como tal* por medio de la imposición de manos, la ordenación. En efecto, el evangelio no se dirige sólo al individuo, sino a la comunidad, en que los creyentes oyen juntos la palabra, toman parte en el bautismo y perdón de los pecados y celebran la eucaristía. Palabra, bautismo, perdón de los pecados y eucaristía están referidos a la comunidad, y esto exige el servicio especial de hombres especialmente llamados al servicio público de la comunidad. El cristiano particular está por de pronto remitido directamente a su prójimo que necesita de su servicio sacerdotal. El servicio sacerdotal está referido a la comunidad como tal, que necesita de dirección o régimen.

Hay que distinguir, pues, entre la habilitación general de todos

y cada uno de los cristianos y el *poder especial* de algunos para el servicio público de la comunidad como tal. Todo cristiano está habilitado para predicar la palabra de Dios, dar testimonio de la fe en la Iglesia y ante el mundo y propagar el evangelio, para la «misión». Pero sólo los pastores llamados (o los autorizados por ellos) tienen el poder especial de predicar en la asamblea de la comunidad. Todos los cristianos están habilitados para otorgar el perdón de los pecados respecto de un hermano sumido en apuros de conciencia, pero sólo los pastores llamados tienen el poder especial de la absolución, de ejercer la palabra de la reconciliación en la asamblea de la comunidad con respecto a la comunidad como tal y, por ende, con respecto al individuo. Todos los cristianos están habilitados para tomar parte activa en el bautismo y eucaristía; pero sólo los pastores llamados tienen el poder especial de administrar públicamente el bautismo en la comunidad y dirigir responsablemente la cena del Señor.

El poder especial no se da en la Iglesia por meros motivos de orden y consideraciones puramente humanas de oportunidad. Ciertamente, también el pastor es hombre entre hombres, creyente entre creyentes, obediente entre obedientes, servidor entre servidores, y así debe también ser. Y, sin embargo, algo lo distingue que no realiza su persona, pero que tampoco es propio de los otros servidores: su servicio igualmente carismático está distinguido por una *misión especial*. Los carismas libres tienen que acreditarse en el ejercicio de los mismos, y ser reconocidos por la comunidad. En cambio, los servicios pastorales tienen autoridad previa por razón de la misión especial con que se presentan ante la comunidad. Así, desde el principio, el pastor está acreditado ante la comunidad, legitimado como quien tiene poderes para este especial servicio público de la comunidad: poderes para fundar y regir iglesias, para congregar, unir y edificar a la comunidad; poderes, por tanto, para predicar públicamente el evangelio y penetrar misionalmente en el mundo, poderes para dirigir el culto público, administrar el bautismo y celebrar la eucaristía, para atar y desatar y enviar a su vez a otros. Con respecto a aquel que de este modo es enviado, la comunidad puede suponer que realmente tiene esos poderes, aunque no se la dispensa del deber de comprobar si obra conforme a su mandato, conforme al evangelio. Si realmente cumple el encargo especial que ha recibido,

si es realmente un buen pastor, de él cabe decir de modo señalado lo que se dice de todos los discípulos de Jesús: «Quien a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16). Por razón de este llamamiento especial se le otorga al pastor una especial autoridad entre las autoridades de la Iglesia; una autoridad, sin embargo, que sólo puede realizarse en perpetua obediencia al llamamiento. La autoridad está sostenida por el carisma que en la vocación e imposición de manos se suplicó (por la oración) descendiera sobre el llamado; y es de notar que la vocación debe asirse una y otra vez de nuevo y una y otra vez de nuevo reavivarse la llama del carisma (2Tim 1,6). Precisamente el poder previamente dado en la misión, exige que diariamente se eche mano, con renovada obediencia, de ese poder.

El poder de cada cristiano, la grandeza de su responsabilidad, la seriedad de su servicio no se aminora por el poder de los pastores. Precisamente como servicios carismáticos están íntimamente unidos los servicios pastorales y la comunidad, los servicios pastorales y los restantes servicios. Lo uno vive de lo otro. Aquí, a la verdad, no debe olvidarse nunca que no es nunca la Iglesia para los pastores, sino éstos para aquélla. Aun reconociendo como justificada la relativa independencia de los pastores (obispo o pastor), cuya autoridad y responsabilidad no provienen simplemente del nombramiento por la comunidad, sino de su especial vocación, no se puede olvidar sin embargo que la institución o nombramiento de los pastores en la Iglesia debe hacerse fundamentalmente en cooperación de los que ya son pastores con la comunidad. Y aun prescindiendo de la institución de los pastores: aunque a éstos compete en la dirección de la comunidad una responsabilidad autónoma de que necesitan para el ejercicio de su servicio de dirección, sin embargo, la *comunidad*, como real sacerdocio, ha de tener en los asuntos que la atañen un *derecho de diálogo* que se puede ejercer de forma varia y puede llevarse a efecto directamente por la comunidad o por un órgano representativo de la misma. Ello corresponde al axioma jurídico muy citado en la tradición eclesiástica: «Lo que a todos atañe, debe ser tratado por todos».

El *derecho de diálogo* que es fácil de documentar por la tradición de la Iglesia<sup>49</sup>, puede referirse a los puntos siguientes:

49. Para las pruebas de lo que sigue, cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* (Estela, Barcelona 1961, p. 288-297).



1. Diálogo en la elección de los obispos, pastores y otros servicios. Es significativo el principio sentado por el papa Celestino I: «No se debe instituir ningún obispo contra la voluntad del pueblo.» O el de León Magno: «El que a todos debe presidir debe ser elegido por todos.» No carece de importancia el que, incluso según el actual derecho de la Iglesia católica, un laico pueda ser elegido papa, como aconteció más de una vez en la historia de la Iglesia.

2. Derecho a diálogo en los concilios. Sobre este punto hemos tratado extensamente en otra ocasión<sup>50</sup>. En este contexto podemos aducir las palabras de Cipriano, obispo de Cartago: «Dado que, desde el comienzo de mi episcopado, me propuse como regla no hacer nada guiado solamente por mi personal decisión, sin vuestro consejo (de los presbíteros) y el asentimiento del pueblo...»

3. El derecho de diálogo fundado en la práctica eclesial y en el derecho consuetudinario, que se creó principalmente «desde abajo», desde la comunidad; así, acontecimientos importantísimos en la historia de la Iglesia se debieron en sus principios a iniciativas «de abajo» (fundación de órdenes religiosas, como la del laico Francisco de Asís; distintas reformas, como la de Cluny, que sólo más tarde se convirtió en reforma del clero y de la Iglesia en general).

4. Derecho de diálogo en la administración de los bienes de la Iglesia y fuentes auxiliares (por individuos o por colegio), así como en la administración espiritual.

i) Ya que hemos descrito la naturaleza, formas y funciones de los ministerios pastorales, sobre el fondo de la estructura carismática en general y su estructura diaconal en particular, podemos resumir lo que debe entenderse por *sucesión apostólica*<sup>51</sup>.

1. Fundamentalmente, la sucesión apostólica es cosa de toda la Iglesia y de cada uno de sus miembros. La Iglesia en su totalidad, está bajo la obediencia a los apóstoles como testigos y heraldos primeros.

2. La sucesión apostólica de la Iglesia y de cada uno de sus miembros consiste en la conexión objetiva con los apóstoles, que debe realizarse de nuevo en cada momento; requiérese la permanente armonía con el testimonio apostólico (Sagrada Escritura) y la constante imitación del servicio apostólico (penetración misionera en el mundo y edificación de la Iglesia). Es decir, que, primariamente, la sucesión apostólica es seguimiento de la fe y confesión apostólica, del servicio y vida apostólica.

50. Cf. *Strukturen* v.

51. Además del párrafo anterior, cf. sobre todo D IV, 2.

3. Dentro de la sucesión apostólica de toda la Iglesia, hay una sucesión apostólica especial de los múltiples servicios pastorales, en cuanto los pastores, sin ser ellos mismos apóstoles, continúan el mandato y labor de los apóstoles, que es la fundación y régimen de las iglesias.

4. Entre los numerosos carismas de gobierno, que continúan el mandato apostólico, descuellan más y más, en la época post-apostólica, los ministerios pastorales, fundados en la misión especial (imposición de manos) de los presbíteros (pastores), *episcopos* (obispos) y diáconos.

5. Los servicios pastorales como sucesión especial de los apóstoles están en la Iglesia rodeados por los otros dones y servicios, señaladamente por los sucesores de los profetas y maestros del Nuevo Testamento que en la cooperación con los pastores tienen su propia autoridad originaria.

6. La sucesión apostólica de los pastores por la imposición de manos no se realiza automática o mecánicamente. Supone la fe y exige la fe, que actúa con espíritu apostólico. No excluye la posibilidad de faltar y errar, y necesita, por ende, ser contrastada por la totalidad de los creyentes.

7. La sucesión apostólica de los pastores ha de tener lugar en la comunión de servicio mutuo a la Iglesia y al mundo. La entrada en la sucesión apostólica de los servicios pastorales debiera hacerse normalmente, según la concepción neotestamentaria de la Iglesia, por medio de una colaboración — posible por distintos modos — entre pastores y comunidad.

8. Desde el punto de vista de la constitución paulina de la Iglesia (o de las iglesias de la gentilidad), deben quedar también abiertas otras vías en el servicio pastoral y sucesión apostólica de los pastores. La constitución presbiterial-episcopal de la Iglesia, que con razón se ha impuesto de hecho en ella, debe quedar en principio abierta aun hoy día para todas las posibilidades que han existido en la Iglesia del Nuevo Testamento.

Lo expuesto sobre la constitución paulina de la Iglesia ha hecho ver que es posible una ordenación carismática de la comunidad sin particular institución en el ministerio (ordenación); en Corinto, por ejemplo, no hubo ni *episcopos* ni presbíteros, sino, aparte del apóstol, sólo carismas libres. Sin embargo, la iglesia de Corinto era una comunidad provista de todo lo ne-

cesario, bien dotada con predicación de la palabra, bautismo, cena del Señor y con todos los servicios. Pero hemos mostrado al tiempo que abundaban los motivos por los que incluso en las comunidades paulinas aparecieron relativamente pronto episcopos y diáconos y, después de la muerte de Pablo, también presbíteros instituidos, de forma que la ordenación presbiterial-episcopal de la Iglesia logró generalizarse e incorporarse. Si se habla, pues, aquí de caminos nuevos para el servicio pastoral y la sucesión apostólica especial, no quiere ello decir que se trate de trastornar la actual constitución de la Iglesia y de retornar a Corinto.

Una cosa, sin embargo, hay que mantener firmemente: la constitución paulina de la Iglesia no debe ser excluida por principio por la Iglesia posterior. No podrá ser hoy día lo normal ciertamente, pero puede tener aun hoy día importancia para una situación misional extraordinaria. ¿O es que va a querer la Iglesia actual impedir, o podría impedir que en alguna parte — en un campo de concentración, en una cautividad remota, de la que no hay medio de escapar (por ejemplo, en la China comunista; también los cristianos japoneses hubieron de vivir durante siglos sin pastores ordenados) — podría, pues, impedir que suceda otra vez lo que un día sucedió en Corinto y otras iglesias paulinas, es decir que, por la libertad del Espíritu de Dios, aparezca el carisma del don de gobierno? Cualquiera teología que, como la católica, se interesa particularmente por la ordenación y la sucesión apostólica especial de los pastores, debiera reflexionar hondamente sobre el fondo exegético al que hemos aludido, es decir, ¿qué sucedería si un cristiano se halla en una situación misional semejante y, en gracia de su sacerdocio general y por impulso del Espíritu Santo, reúne un pequeño grupo, una pequeña Iglesia por su personal testimonio cristiano y bautiza y con los bautizados celebra la cena del Señor? Este hombre que no ha recibido misión especial de los hombres ¿no puede ser, sin embargo, como en las iglesias paulinas, pastor carismático? ¿Podría ser válida su eucaristía, como la de los corintios en ausencia de Pablo? ¿Podrían los pastores ordenados, al encontrarse con él, negarle su reconocimiento? Son, por lo menos, cuestiones discutibles.

Pero, aun prescindiendo de estos resultados de la exégesis, que a la postre importan decisivamente, ¿no debería preguntarse una dogmática que reconoce un bautismo *in voto* (aunque durante siglos no lo reconoció), si en determinadas circunstancias, no podría haber también una ordenación y una eucaristía *in voto*? En una Iglesia en que todo cristiano puede bautizar en caso de necesidad y, en opinión de muchos teólogos, también absolver en caso de necesidad, ¿no se debería pensar si puede haber también una ordenación y una eucaristía en caso de necesidad, que fuera luego más que una ordenación y una eucaristía de caso de necesidad? Una Iglesia, que en todas las posibles dificultades habla de un *supplet Ecclesia*, ¿no debería hablar alguna vez de un *supplet Deus*, mucho más universal y eficaz?

Pero, según los resultados de la exégesis, que es lo que aquí nos importa, lo decisivo no es la situación extraordinaria, ni el caso de necesidad en sí

miembro, sino la acción libre, siempre posible, del Espíritu y sus carismas. Partiendo de aquí habría que seguir preguntando: Supuesto el sacerdocio general de los fieles y la estructura carismática de la Iglesia ¿sería lícito ver aún la sucesión especial apostólica (en caso normal ha de afirmarse de todo punto), pasando por la cadena de ordenaciones, de manera tan exclusiva como *único* camino para el ministerio pastoral y la sucesión apostólica especial? ¿Dejaría de ser la cadena de imposiciones de manos, aun en el caso de que no se entendiera de esa forma tan exclusiva, un impresionante testimonio de la sucesión apostólica en los servicios pastorales y, por ende, de la unidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia? ¿No habría, desde ese punto de vista, motivo para juzgar de otro modo y más positivamente la sucesión apostólica y validez de las celebraciones eucarísticas de aquellas iglesias que no participan en esta cadena de ordenaciones? ¿No aparecerían así a nueva luz cuestiones como la de las ordenaciones anglicanas, aun prescindiendo de la validez o invalidez de la fórmula de ordenación? ¿Es en absoluto posible hacer justicia de otro modo a la plenitud de vida espiritual y fecunda actividad de los pastores de otras iglesias fuera de la católica? ¿Es posible de otro modo superar las escisiones de la cristiandad y llegar a un mutuo reconocimiento? El enorme alcance teológico y especialmente ecuménico de estos interrogantes salta a la vista, y necesitan de urgente discusión.

Con esto daremos por tratadas, en rasgos escuetos, las cuestiones de la estructura diaconal de la Iglesia y de los servicios especiales. Sólo hemos dado de mano a una cuestión, la más difícil, la más fundamental en todas las escisiones de la cristiandad. Sobre muchos puntos que hemos expuesto en torno a la estructura diaconal de la Iglesia y de los servicios especiales podrían ponerse de acuerdo los cristianos. Una cuestión los separa en todo caso y a todo evento: ¿Necesita la Iglesia de un papa además de los otros servicios pastorales? ¿Pertenece el papado a la esencia de la Iglesia?

### 3. Poder de Pedro y servicio de Pedro

a) Quien comience a leer el libro por este punto, se equivoca. Hay lectores que en cualquier libro que trate sobre la Iglesia persiguen constantemente esta cuestión: ¿Está el autor en pro o en contra del papa? Según la respuesta, que para unos ha de ser absolutamente negativa, para otros absolutamente positiva, deciden sobre el resto. El «resto» es más o menos indiferente, secundario

y, en todo caso, se lo juzga en función de esta única respuesta. De nuestras disquisiciones anteriores debe resultar que tal modo de ver no es acertado. Porque es patente que los cristianos pueden ponerse de acuerdo en muchos puntos — ¿los más, acaso? —, aun cuando no se entiendan en esta sola cuestión. ¿No es lamentable en tal caso que, al comienzo mismo del diálogo, se agarren con los dientes a este solo punto y no tengan ya tiempo ni interés para todo lo demás? Pero hay aún otro motivo para hablar de esta cuestión al cabo precisamente del libro. Si ha de tener en absoluto un sentido — cosa que impugnan casi todas las iglesias fuera de la católica — hablar de un *servicio* (ministerio u oficio) *de Pedro* — lo cual no es sin más igual que el papado — se ha de hablar en todo caso de un servicio de Pedro *en* la Iglesia y debe entenderse desde la Iglesia y para la Iglesia, y no a la inversa.

En *Strukturen der Kirche* hemos dedicado a la cuestión del servicio de Pedro los largos capítulos VII-VIII (p. 206-355) que deben darse particularmente por supuestos en el presente párrafo; ello nos permite ser aquí breves. Por lo demás, son también aquí válidas las razones que indicamos al comienzo de E II, 1, para tratar con relativa brevedad sobre los servicios de la Iglesia.

A la verdad, no es posible cerrar los ojos al hecho de que una determinada teología católica procede precisamente al revés; es la teología romana, tal como — fundada indirectamente por la *I Clem.*, por Víctor I y Esteban I — fue luego desarrollada por Dámaso, Siricio, Inocencio I, Bonifacio I y, sobre todo, León Magno<sup>52</sup>. Dos factores forman el supuesto de la teoría y práctica, que cobró cada vez mayor auge en el curso de los siglos, de un primado romano de derecho divino: el genio del derecho romano y el apóstol Pedro. La teoría y práctica romanas fueron favorecidas, de una parte, por factores políticos: el influjo de la Iglesia de la capital del imperio, y la mística fuerza de unión y atracción que ejerció Roma aun después de la caída del imperio; de otra, por factores teológicos: en

52. Además de las historias de los papas (E. Caspar, J. Haller, L. von Pastor, J. Schmidlin, F.X. Seppelt), cf., para la siguiente evolución histórica, sobre todo. Y. CONGAR, *Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltungen und Einheitsproblematik, en Begegnung der Christen*, ed. por M. ROESLE-O. CULLMANN (Stuttgart-Francfort del Meno 1959) 405-429; del mismo autor: *Conclusion, en Le concile et les conciles* (Paris 1960) 329-334; Y. CONGAR, *Jalones para una teología del legado* (Estela, Barcelona 1961); «Bulletin d'ecclésiologie» (1939-1946), en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 31 (1947) 77-96, 272-296.

occidente, la distinción entre potestad de orden y de jurisdicción, que fue presupuesto para sentar la distinción entre la jurisdicción particular de los obispos y la universal del obispo de Roma. Esta teoría y práctica romanas llevaron, no sin estancamientos y retrocesos, a una iglesia unitaria de rígida organización jurídica con un episcopado universal monárquico, tal como fue construido tras la preparación de Nicolás I y Juan VIII en el siglo IX, bajo el impulso de las falsas decretales isidorianas, sobre todo desde la reforma gregoriana, con la mayor energía y tenacidad. Cada vez más se fue deduciendo la realidad de la Iglesia de la potestad del papa. ¿Y será mero azar que el mismo cardenal Umberto de Silva Candida, el que exigió por vez primera la supremacía absoluta del papa en la Iglesia y su superioridad sobre todo poder laical (el programa del posterior *dictatus papae* de Gregorio VII) y el que definió la relación entre la Iglesia y el papa como lo que media entre la puerta y el quicio, la familia y la madre, el edificio y el fundamento, la corriente y la fuente, fuera el mismo legado papal que, el año 1054, pronunció aquella perniciosa excomunión contra el patriarca Cerulario, excomunión que se toma como comienzo oficial del cisma de oriente y que en un acto valiente de cristiana reconciliación fue levantada al final del concilio Vaticano II, después de más de 900 años, por el papa Paulo VI y el patriarca Atenágoras con mutua petición de perdón?

En el fondo, el oriente no entendió ni aceptó nunca rectamente la doctrina del primado que se desarrolló con lentitud en occidente y fue magistralmente formulada por León I. Testigo de ello es precisamente el concilio de Calcedonia — concilio capital para el mismo occidente — que, en su famoso canon 28 reconoció a la sede de la Nueva Roma (Constantinopla) los mismos honores que a la antigua, siquiera contra ello protestara León inmediatamente con la mayor viveza. La Iglesia romana gozó en oriente de altísimo prestigio, no sólo por ser la Iglesia de la antigua capital del imperio y por representar Roma como patriarcado único a todo el occidente, sino también y sobre todo porque en la Iglesia de Roma habían trabajado y muerto los dos príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo. Y el obispo de Roma era también para el concilio de Calcedonia el sucesor de Pedro (¡Pedro ha hablado por boca de León!). Pero lo que en oriente no se entendió nunca fue precisamente la

identificación mística de Pedro y el obispo de Roma, por la que pervivía en éste toda la responsabilidad y poder de Pedro, y de ahí se sacaban, en medida rápidamente creciente, consecuencias jurídicas fundamentales. Es de lamentar que cuestión tan decisiva no se discutiera ni aclarara nunca en un concilio entre occidente y oriente. A decir verdad, también el oriente, más de lo que él mismo se daba cuenta, había desarrollado su eclesiología bajo el influjo de ideas helenísticas y había parado en un episcopalismo de cuño neoplatónico, que la encapsuló de forma progresiva. Sin embargo, al rechazar una Iglesia unitaria de tipo monárquico, absolutista y centralista tal como se había desarrollado lentamente en occidente, el oriente estaba respaldado por la concepción neotestamentaria de Iglesia. La idea oriental (y africana) de la Iglesia no partía de un obispo universal, sino de la comunión de los creyentes, de las iglesias locales y sus obispos y no tenía tanta orientación jurídica, cuanto sacramental, litúrgica y simbólica. Era una comunión federativa de Iglesia colegialmente ordenada. Pero esta constitución más antigua de la Iglesia iba encontrando cada vez menos comprensión a medida que pasaba el tiempo en una Roma en que, con todos los medios y remedios del derecho, de la política y de la teología, se iba construyendo el edificio del primado romano y del sistema centralista: motivo capital, como vimos, de la escisión de la Iglesia de oriente y occidente<sup>53</sup>.

A decir verdad, en occidente mismo, hubo fuerzas importantes que se opusieron a este proceso de centralización, beneficioso en muchos aspectos, pero peligroso en otros, empezando por Ireneo y Policrates y pasando por Cíprano y Firmiliano, hasta los teólogos carolingios, los canonistas pregregorianos, y tantas corrientes de pensamiento en los decretistas del siglo XII, los decretalistas corporativos del XIII y, sobre todo, los conciliaristas de los siglos XIV, XV y XVI. Sin embargo, la consolidación del poder dentro de la Iglesia, que alcanzó en el siglo XIII su culmen político-universal bajo Inocencio III, Gregorio IX e Inocencio VI, prosiguió su marcha a despecho y pesar (y en parte a causa) del cautiverio de Aviñón y del gran cisma de occidente, a pesar también de los concilios de reforma y de las definiciones antipapalistas del concilio ecumé-

53. Respecto de los otros factores del cisma, cf. D I, 3.

nico de Constanza. Las señales de advertencia dadas por las sectas espiritualistas, sobre todo desde el siglo XIII, fueron tan poco tomadas en serio como la crítica antijerárquica de los Marsilios de Padua, Wiclef y Hus. Ya los primeros tratados eclesiológicos que se compusieron con ocasión de la contienda entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia, eran «jerarcológicas» apologéticas, que identificaban a la Iglesia con la jerarquía y hasta con la curia romana y el papa. Después del cisma de occidente y el período de los concilios de reforma, Juan de Torquemada ofreció nueva base a la eclesiología romana y los papas del Renacimiento se portaron más absolutista y antieclesiásticamente que nunca. Así, a los comienzos del siglo XVI —por las *diversas* causas a que ya hemos aludido— se inició la segunda gran escisión permanente de la Iglesia universal: el cisma entre la Iglesia católica, que reconoce como su cabeza al papa, y las iglesias protestantes todas de signo antipapal.

Nadie podrá discutir los merecimientos del primado romano respecto de la unidad y la fe de la Iglesia y de occidente en general. ¿Cómo no reconocer que los jóvenes pueblos de occidente en tiempos de las invasiones, de la universal disolución del orden civil y de la decadencia de la antigua capital del imperio, estaban infinitamente agradecidos a este servicio de la *cathedra Petri*, que fue casi la única institución que se mostró como roca firme, intacta e inmovible? Sólo un León Magno fue capaz de preservar a Roma de Atila y Genserico. La sede romana prestó un servicio inmenso a las nacientes iglesias en medio de la confusión y trastorno de los tiempos en que se formaban las nuevas nacionalidades de occidente. Y no fue sólo un servicio de cultura, que conservó (en parte, al menos) la herencia inestimable de la antigüedad, sino también un auténtico servicio pastoral para la edificación y conservación de aquellas iglesias. Al papado debe la Iglesia católica de este tiempo, y en parte también la posterior, el no haber caído simplemente en poder del Estado, y haber podido mantener su libertad frente al cesaropapismo de los emperadores bizantinos y el particularismo eclesiástico de los príncipes germánicos.

Pero si no es lícito pasar por alto los méritos indiscutibles del primado romano respecto de la unidad de la Iglesia en la antigüedad poniente, en la baja y alta edad media de occidente, tampoco cabe,



por otro lado, eludir la opresora comprobación de que la construcción de la Iglesia unitaria, llevada más y más a cabo con los medios del centralismo y absolutismo, se compró al alto precio de la unidad de la cristiandad, que no pudo conformarse — cada vez menos — con este sistema absolutista y sus excesos. ¡Lástima grande, repítamoslo, que no se evitara esto por una oportuna reflexión retrospectiva, como muchos pedían, acerca de los orígenes! Y esto precisamente sólo en medida muy restringida se vio en la misma Iglesia postridentina y en el papado de la contrarreforma. Los baluartes del poderío no fueron arrasados, sino que se los esforzó por todos los medios. Ciertamente que aun dentro de las murallas — aun en Roma; piénsese en hombres como Contarini, otros cardenales y el círculo de Viterbo — hubo fuertes corrientes en contra. Viejisimas ideas sobre la constitución de la Iglesia siguieron operando, aunque en formas muy politizadas, en los posteriores galicanos, episcopalistas, febronianos y finalmente también en la escuela católica de Tubinga, señaladamente en J.A. Möhler. Pero el endurecimiento creció, aunque también en la época moderna siguieron siendo de altísima importancia los méritos del papado respecto a la unidad y libertad de la Iglesia católica, en particular frente al absolutismo estatal.

Desde la edad media y pasando luego por toda la edad moderna, la eclesiología católica oficial fue una eclesiología de apología y reacción: contra el primer galicanismo y los legistas de la corona francesa (de ahí una teología del poder jerárquico y especialmente del papal, y la idea de la Iglesia como reino organizado), contra las teorías conciliares (de ahí el nuevo realce del primado papal), contra el espiritualismo wyclefita y husita (el carácter eclesial y social del mensaje cristiano), contra los reformadores protestantes (significación objetiva de los sacramentos, importancia de los poderes jerárquicos, del sacerdocio oficial, del episcopado y, una vez más, del primado), contra el jansenismo aliado con el galicanismo (realce especial del magisterio papal), contra el absolutismo estatal de los siglos XVIII y XIX y contra el laicismo (la Iglesia como «sociedad perfecta» dotada de todos los derechos y medios). Todo esto condujo muy consecuentemente al primer concilio Vaticano, de signo antigalicano y antiliberal y a su definición del primado e infalibilidad del papa.

En la definición del *primado*, a la que también se refiere con frecuencia el concilio Vaticano II, son éstos los enunciados esenciales: «Si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema» (D 1831).

La definición de la infalibilidad pontificia es sólo un aspecto particular de la infalibilidad de la Iglesia. El papa que habla *ex cathedra* «goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres» (D 1839). No tenemos por qué volver aquí sobre esta infalibilidad<sup>54</sup>. Desde 1870 sólo una vez se ha hecho valer: en la definición dogmática, por Pío XII, de la asunción de la Virgen al cielo, el año 1950.

En relación con la definición del primado, que a menudo ha sido erróneamente entendida, son de importancia algunas precisiones que resultan de las actas del concilio y hacen ver que ni siquiera para el concilio Vaticano I es el primado papal<sup>55</sup>, ni mucho menos, un absolutismo arbitrario:

1. La potestad del papa no es absoluta (*absolute monarchica*).

2. La potestad del papa no es arbitraria.

3. La potestad del papa tiene sus límites (*limitatio*): activamente, por parte de Cristo; pasivamente, de los apóstoles y sus sucesores. También el papa está sometido, naturalmente, a las limitaciones que imponen el derecho natural (*ius naturale*) y el derecho divino (*ius divinum*).

4. Límites concretos del ejercicio del primado son: *a*) La existencia del episcopado: el papa no tiene la posibilidad de anular la posición del episcopado ni privarlo de sus derechos. *b*) El ejercicio ordinario del ministerio por parte de los obispos: el papa no puede lícitamente perturbar el ejercicio del ministerio episcopal, como si fuera un segundo obispo, mediante intervenciones diarias. *c*) El fin del ejercicio del cargo o ministerio papal, que debe servir siempre a la edificación de la Iglesia y señaladamente a su unidad. *d*) El modo y manera de ejercer su cargo, que ni puede ser inoportuno y sin mesura, sino determinado por las necesidades y evidente provecho de la Iglesia.

Se puede añadir que, entre los dos concilios vaticanos ha ido ganando importancia el principio de subsidiaridad, tal como fue estatuido por Pío XI en la *Quadragesimo anno* y aplicado también a la Iglesia por Pío XII. Este principio que a la verdad apenas fue atendido en la práctica de aquel tiempo, se formula así: Lo que en la Iglesia puede hacer el individuo por sus propias fuerzas, no debe hacerlo la comunidad; lo que pueden hacer la

54. Cf. D 111, 2.

55. Cf. *Strukturen* VII, 2.

comunidad y autoridad inferiores, no lo debe hacer la superior. La comunidad se ha subsidiariamente respecto del individuo, y la comunidad superior respecto de la inferior. Puede también formularse así: Toda la libertad posible, sólo la vinculación necesaria. El principio de subsidiaridad está confirmado por el concilio Vaticano II en la declaración sobre la libertad religiosa (art. 7).

¿Habría definido el concilio Vaticano II el primado y la infalibilidad del papa, si no hubiera sido ya definida por el vaticano I? Juan XXIII no era un Pío IX. Tampoco el Vaticano II, a diferencia del I, deseó en general dogmas nuevos, movido evidentemente por la convicción de Juan XXIII que aseguró que, en el mundo moderno, las nuevas definiciones de viejas verdades no pueden favorecer la predicación de la fe. Finalmente, el concilio Vaticano II se distinguió por una viva conciencia de la comunidad (*communio*), colegialidad, solidaridad y servicio. Esta conciencia es opuesta a la mentalidad dominante de la mayoría en el Vaticano I, que, como se comprende, iba en consonancia con el mundo político, cultural y religioso de la época de la restauración, del tradicionalismo romántico y del absolutismo político. En el lapso de tiempo que media entre ambos se vio también claro que las definiciones del Vaticano I, no obstante las limitaciones aducidas a base de las actas, podían ser entendidas de hecho en el sentido del absolutismo de los príncipes seculares. Así lo pusieron de manifiesto no sólo la declaración colectiva del episcopado alemán en 1875, que tenía por objeto prevenir contra pareja interpretación, sino también las exageraciones de muchos tratados populares y escolares católicos sobre el primado y, finalmente, el tipo de gobierno en papas como Pío XI (respecto de los modernistas) y Pío XII respecto de teólogos, obispos y señaladamente los sacerdotes obreros. Sólo Juan XXIII significa en esto un cambio histórico, en cuanto puso de manifiesto un nuevo aunque ya viejísimo ideal del servicio de Pedro; Juan XXIII no entendió el primado como una especie de dictadura espiritual sobre súbditos espirituales, sino como un servicio sostenido por el amor y la comprensión para con los hombres de hoy, un servicio humilde bajo el verdadero Señor de la Iglesia a los hermanos de dentro y fuera de la Iglesia católica. Bajo su personal impulso, que se expresaba en actitudes fundamentales y en gestos mejor que en muchas palabras, han podido salir a flote, en Roma y en toda la Iglesia

católica, las perspectivas teológicas y experiencias pastorales estancadas en pasados decenios y repercutir, por lo menos en parte, en el concilio.

Cierto que la definición del primado dada por el Vaticano I no ha sido revocada, sino confirmada; pero, de hecho, conscientemente y con asentimiento del papa, ha sido corregida y modificada por criterios fundamentalmente «nuevos», que no tuvo en cuenta el Vaticano I en su definición y sin los cuales cualquier definición del primado puede ser entendida erróneamente. Destacamos los aspectos siguientes que sólo pueden servir a una recta inteligencia del servicio de Pedro:

1. La Iglesia no ha de ser entendida partiendo del servicio de Pedro, sino éste partiendo de la Iglesia.

2. Tampoco el servicio de Pedro es señorío, sino servicio.

3. La Iglesia no es sólo la Iglesia universal, sino también, en sentido primigenio la iglesia local.

4. En lugar de «cabeza de la Iglesia», el papa es llamado «pastor de la Iglesia universal».

5. El obispo no recibe la plenitud de poderes por el nombramiento papal, sino por la consagración episcopal.

6. El papa y los obispos tienen una común responsabilidad colegial en el gobierno de la Iglesia.

7. El sistema centralista debe ser reformado por medidas prácticas.

*Sobre 1:* El primitivo esquema de la constitución sobre la Iglesia quería tratar primero de la «jerarquía» con el papa a la cabeza y sólo después del «pueblo de Dios o de los laicos». Este orden fue cambiado con razón por el concilio en favor de la serie siguiente: cap. I: El misterio de la Iglesia; capítulo II: El pueblo de Dios; capítulo III: La estructura jerárquica de la Iglesia y particularmente el episcopado. Así se ve claro que los oficios se ordenan al pueblo de Dios y no existen antes que él ni por encima de él.

*Sobre 2:* Todo lo que se puede decir de los oficios, vale con mucha más razón del oficio o ministerio de Pedro como «siervo de los siervos de Dios» (cf. la importante alocución de Paulo VI en la apertura de la segunda sesión del Vaticano II).

*Sobre 3:* Cf. B III, 1, donde se presupone que, para la Iglesia local, no es primariamente competente el servicio de Pedro, sino el pastor local.

*Sobre 4:* Así puede emplearse de nuevo conforme a la Escritura el título que pertenece a Cristo y fue muy a menudo atribuido al papa, y pare-

ría hacer del cuerpo de Cristo un monstruo con dos cabezas. La comisión teológica afirma sobre la sustitución del título: «En lugar de "cabeza de la Iglesia", se dice en este contexto "pastor de la Iglesia universal", a fin de que la expresión se armonice mejor con la terminología bíblica según la cual Cristo es llamado *cabeza* del cuerpo y Pedro *pastor* del rebaño» (cf. Ioh 21,16s) <sup>56</sup>.

*Sobre 5:* La cuestión del origen de la jurisdicción episcopal, que ya fue discutida en Trento, quedó abierta en el Vaticano I. Pío XII, en la *Mystici Corporis*, intentó decidirla en favor del papa, lo cual, aunque históricamente insostenible y en contradicción sobre todo con la tradición oriental, hubiera hecho en gran parte, de los obispos delegados del papa. Según el Vaticano II, el obispo recibe todo su poder en la misma consagración episcopal: «La consagración episcopal, a par del oficio de santificar, confiere también los de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza misma, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio» (CE 21).

*Sobre 6:* Así como por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de semejante manera se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles... En cambio, el orden de los obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico, y en el cual se continúa la comunidad apostólica, es también juntamente con su cabeza, el obispo de Roma y nunca sin él, sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia» (CE 22).

*Sobre 7:* Las reformas tal como fueron decididas en el decreto sobre el ministerio de los obispos, cap. I, afectan sobre todo a los puntos siguientes: Por la constitución o ampliación de competencias de las conferencias nacionales o regionales, se debe llegar a una descentralización de la Iglesia. A la vez, el episcopado de la Iglesia universal debe estar eficazmente representado en Roma por un sínodo episcopal, que asista al papa en el gobierno de la Iglesia. Finalmente debe reformarse y, sobre todo, internacionalizarse la curia romana. Las medidas de reforma comenzaron inmediatamente después de acabado el concilio.

La idea de servicio a la Iglesia puede concretarse por la tradición católica. La Iglesia no es nunca para el papa, sino el papa para la Iglesia. Sería inconcebible que llegara un momento en que sólo el papa estuviera en lo cierto y toda la Iglesia en error. Un papa que excomulgara a la Iglesia entera, se excomulgaría a sí mismo. Lo mismo que todo fiel cristiano, el obispo de Roma está también obligado a evitar un cisma. A decir verdad, en la teología romana se ha definido con harta frecuencia el cisma de ma-

56. *Schema* 90.

nera unilateral; pero la tradición católica distinguió siempre dos posibilidades de cisma o escisión de la Iglesia. Un cisma nace — como explica aún el principal teólogo de la contrarreforma española, Francisco Suárez, con referencia a Cayetano y Torquemada<sup>57</sup> — cuando uno se separa del papa como cabeza de la Iglesia o cuando uno se separa del cuerpo de la Iglesia. Y de este modo, también el papa puede ser cismático, si no mantiene la necesaria comunión y unión con todo el cuerpo de la Iglesia, o intenta excomulgar a toda la Iglesia, o quisiera trastornar todos los usos de la misma asegurados por la tradición apostólica.

El servicio de un papa a la Iglesia puede ir tan lejos que se le pueda imponer (o sugerir) la renuncia total y hasta la pérdida de su cargo. Que esto pueda convertirse en seria realidad, atestiguan los numerosos procesos y deposiciones de papas en la edad media (llevados a cabo por motivos muy variados), que debían ser solemnemente confirmadas por el sínodo romano como elector del papa, y por el emperador como representante de la cristiandad extraromana.

En la época carolingia fueron atacados de un modo u otro más de una docena de pontificados, que acabaron en confinamiento o deposición del papa. En la época otónica, el número de elecciones de papas corresponde al número de las destituciones. La ascensión del papado medieval reformista comenzó decisivamente con la deposición de los tres papas rivales, en los sínodos de Pavía, Sutri y Roma, bajo el emperador Enrique III. Como motivos principales para la destitución se alegaba ilegítima usurpación del poder, simonía, herejía y otros. En los siglos XII y XIII, la manera ordinaria como un papa o antipapa perdía en vida su cargo, era la renuncia. Las destituciones papales de la era conciliar del siglo XV, que pusieron fin al cisma de occidente con sus tres papas reinantes y restablecieron la unidad de la Iglesia occidental, se fundaron entonces en que el concilio ecuménico está por encima del papa. A los decretos de Constanza hay que atribuirles en principio la misma autoridad que a los decretos de otros concilios ecuménicos; estos decretos forman el contrapeso histórico del Vaticano I. Pero aun después del Vaticano I, los canonistas han enumerado distintos casos,

57. F. SUÁREZ, *De charitate, disputatio XII de schismate, sectio I (Opera omnia, Paris 1858)* 12, 733s.

en que el papa pierde su cargo: además de la muerte y la renuncia voluntaria, son sobre todo enfermedad mental, herejía y cisma.

En nuestra obra *Strukturen der Kirche* hemos tratado despacio todas estas cuestiones, históricas y teológicas, delicadas, pero inevitables. Sobre la interpretación de las destituciones de papas en la edad media y de la tesis (que viene de una falsificación del siglo VI y fue admitida en el *Decretum Gratiani* y de él pasó a la siguiente legislación canónica): *Prima sedes a nemine iudicatur*, así como sobre la actual situación canónica, cf. *Strukturen VII*, 3 (p. 228-244). Sobre la significación eclesiológica de los decretos de Constanza en el pasado y en la actualidad, y su relación con el Vaticano I, cf. *Strukturen VII*, 4-5 (p. 244-289). Las definiciones decisivas del concilio ecuménico de Constanza dicen: «El sínodo declara en primer lugar que, en cuanto está legitimamente congregado en el Espíritu Santo, formando un concilio universal y representando a la Iglesia católica, tiene inmediatamente su poder de Cristo, a él están obligados a obedecer todos, de cualquier estado o dignidad, aunque se trate de la papal, en lo que atañe a la fe y a la extirpación de dicho cisma, y a la reforma de dicha Iglesia en la cabeza y en los miembros. Igualmente declara que cualquiera, de cualquier condición, estado y dignidad, así se trate de la papal, que contumazmente se negare a obedecer los mandamientos, estatutos u ordenaciones, o los preceptos de este sagrado concilio o de cualquier otro concilio universal legitimamente congregado, respecto de las cosas antedichas o que a ellas atañen, hechas o por hacer, si no se arrepintiere, debe ser sometido a la merecida penitencia y ser debidamente castigado, incluso recurriendo, si fuere menester, a otros subsidios de derecho» (versión sobre el texto latino)<sup>58</sup>.

Sobre hasta qué punto son cuestiones de derecho humano la convocatoria, dirección y confirmación de los concilios ecuménicos, cf. *Strukturen VII*, 7 (p. 290-308). Es cuestión muy discutida a quién correspondería un juicio (por lo menos en el sentido de *sententia declaratoria*) en el caso de un papa hereje, cismático o enfermo mental; a ello responden teólogos como Cayetano, M. Cano y D. Soto y, con énfasis particular, F. Suárez que correspondería a la Iglesia o al concilio. Si tal papa se negara a convocar un concilio, explica Suárez, bastarían concilios provinciales o nacionales unánimes. En otro caso, el colegio de cardenales o el episcopado debería convocar un concilio ecuménico contra la voluntad del papa. Si el papa quisiera impedirlo, no habría que obedecerle, pues en tal caso abusaría de su poder pastoral supremo contra la justicia y el bien de la Iglesia<sup>59</sup>.

Por estos casos extremos, históricamente documentables, aparece con gran claridad la relación fundamental (de ésta, y no de

58. Mansi 27, 590. Aparte la bibl. citada en mi obra *Estructuras*, P. DE VOOGHT ha aportado una contribución importante al problema o problemas: *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance* (París 1965).

59. F. SUÁREZ, *De fide theologica, disputatio X de Summo Pontifice, sectio VI*, l.c., p. 12, 317s.

aquella, tratamos en primer lugar) entre el papa y la Iglesia, según la cual el papa está para servir a la Iglesia. Por aquí se ve que la Iglesia católica — contra lo que afirman a menudo los no-católicos — no está para vida o muerte en manos de un papa que no se porte conforme al evangelio. Pero también se ve claro que, por eso precisamente — contra lo que suponen con frecuencia los católicos — la Iglesia no puede descargarse de la responsabilidad de su propio obrar por una confianza inerte y en el fondo temeraria en el Espíritu Santo, del que no es lícito echar nunca mano como de un *deus ex machina*. En resolución, vista a buena luz, la definición del primado papal presenta un cariz más humano, y en todo caso no tan rígido y riguroso, como cuando se la desprende del contexto histórico.

En este contexto histórico aparece también patente lo positivo, de que aquí tampoco podemos tratar despacio. Cuando realmente un papa *está* para la Iglesia, cuando *cumple* realmente su misión como servicio abnegado a la Iglesia universal, por su medio se pueden realizar cosas grandes y evitar muchos males. También esto lo documenta ampliamente la historia en la antigüedad, en la edad media y en los tiempos modernos. Sin el servicio de Pedro, no se hubieran hecho muchas cosas, muy frecuentemente se hubieran disgregado en la Iglesia muchas iglesias y grupos particulares, se hubieran formado divisiones y sectas en gran número, que así pudieron mantenerse unidos en la Iglesia una. Sin este servicio de Pedro, muchas iniciativas de reforma interna y evangelización del mundo no habrían logrado alcance general o acaso se hubieran encallado. Por el servicio de Pedro ha logrado la Iglesia católica mucha libertad externa, independencia y unidad de buena ley. Y si precisamente en tiempo novísimo — a pesar de todas las deficiencias — se ha podido comprobar en la Iglesia católica un giro sorprendentemente rápido y general hacia una renovación y un encuentro ecuménico; si ha sido en absoluto posible un concilio como el Vaticano II, ello se debe a un hombre que tomó totalmente en serio y cumplió abnegadamente su servicio de Pedro. Y así, sin renunciar a la justa crítica del actual «sistema», hay que decir que si la Iglesia católica, después de todas las dificultades, miserias y derrotas, goza todavía de relativa consideración, sigue unida y fortalecida en la fe y disciplina, débelo principalmente al servicio de



Pedro. Y cabe preguntar con razón: ¿Qué hubiera sido no sólo la Iglesia católica, sino la cristiandad como tal, de no haber existido en el curso de los siglos este servicio de Pedro?

b) No habrá teólogo católico tan ingenuo, que piense poder convencer a los otros cristianos del primado papal con estas interesantes precisiones — y de otra cosa no se puede tratar —, negativas y positivas, logradas a la luz de los dos concilios vaticanos. ¿Por qué? Porque la cuestión no son las modalidades del ejercicio y sus límites de hecho, sino la *existencia* de un primado en absoluto. ¡Y aquí comienzan las verdaderas dificultades! Y no se debieran desestimar violentamente estas dificultades, que son sobre todo exegéticas e históricas, en la convicción de que se las puede despachar en un breve capitulillo. No se nos pida tampoco a nosotros lo imposible. Desde el Vaticano I se ha escrito una considerable biblioteca en pro y en contra del primado<sup>60</sup>. Aquí no podemos aspirar a eliminar las dificultades, sino sólo a aclarar el estado de la cuestión con miras a una mejor inteligencia mutua, a la que en lo futuro contribuirá más el ulterior desarrollo histórico de las iglesias que no las discusiones teóricas. Todas las dificultades giran en torno a tres cuestiones; y es de notar que la siguiente supone la solución de la anterior: ¿Se puede fundamentar el primado de Pedro? ¿Debe perdurar el primado de Pedro? ¿Es el obispo de Roma sucesor del primado petrino? Sólo podemos resumir brevemente las respuestas del concilio Vaticano I y las dificultades pro-

60. Remitimos aquí solamente a la más reciente bibl. sobre la cuestión petrina. Pero habría que consultar toda la bibl. sobre la eclesiología neotestamentaria, que hemos reunido en A 1, 3. Directamente sobre el primado: CH. JOURNET, *Primausé de Pierre* (París 1953); O. KARRER, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. von Campenhausen* (Francfort del Meno 1953); O. CULLMANN, art *πέτρος, πέτρος*, en ThW VI, 99-112; *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer* (Zurich 1952, 1960); P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958); J. PÉREZ DE URBEL, *San Pedro, príncipe de los apóstoles* (Burgos 1959); en la ya citada obra colectiva, las contribuciones de *Begegnung der Christen*, J. RINGER y J. SCHMID. Más bibl. en los importantes art. de léxicos sobre Pedro, de A. VÖGTLE - O. PERLER, en LThK VIII, 334-341, y de E. DINKLER, en RGG V, 247-249; igualmente, en los distintos léxicos, los art. sobre el papa y el papado. Dos informes muy copiosos sobre la interpretación de Mt 16,18s con buena bibl., son: J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt 16-18s in der altkirchlichen Exegese* (Munster 1952) y F. OBRIST, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* (Munster 1960). Desde el punto de vista ortodoxo, es instructivo N. AFANASSIEFF - N. KOULOMZIEN - J. MEYENDORFF - A. SCHMEMMANN, *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche* (Zurich 1961).

testantes y creemos prestar un servicio tanto a la causa católica como a la ecuménica, haciéndolo abiertamente y sin circunloquios. Nuestra intención es aquí también — así esperamos mostrarlo — edificar con nuestra crítica.

1. La existencia de un primado *petrino*. El concilio Vaticano I (D 1822s) que no aprovecha el Nuevo Testamento históricamente, sino dogmáticamente, se refiere para razonar el primado petrino de jurisdicción, de una parte, a la promesa del primado hecha a Pedro sólo: «Tú te llamarás roca» (Ioh 1,42) y: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del reino de los cielos. Cuanto atares sobre la tierra, atado será también en los cielos; y cuanto desatares sobre la tierra, desatado será también en el cielo» (Mt 16,18s). Y, por otra parte, se refiere el concilio a la *colación* de la jurisdicción de pastor y rector supremo de toda la Iglesia hecha a Pedro solamente por el Señor resucitado: «Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas» (Ioh 21,15-17).

En *perspectiva histórica*, los exegetas deberían, por lo menos, reconocer lo siguiente: en todo caso Pedro se distinguía particularmente entre los doce por cuanto fue el primer testigo de la resurrección (ICor 15,5; Lc 24,34); por razón de su primer testimonio pascual, puede ser considerado como piedra o roca de la Iglesia. Luego, en la Iglesia madre de Jerusalén, Pedro fue el hombre destacado; hasta el concilio de los apóstoles, él gobernó por lo menos de hecho la Iglesia madre y la diáspora cristiana. Así lo confirma Gal 2,7s, que certifica el acuerdo oficial sobre el reparto de la evangelización de judíos y cristianos entre Pedro y Pablo. Sin duda, Lucas trata de idealizar, en comparación con Marcos y Mateo, la figura muy humana del pescador Simón, nacido en Betsaida y casado en Cafarnaúm, y también Act 1-12 ostenta tendencias idealizantes; sin embargo, hay que dar por cierto que, en la primera evangelización, Pedro fue la fuerza impulsora de la naciente Iglesia. Y aun cuando para la interpretación de la teología paulina no se pueda contar apenas históricamente con el evangelio de Marcos (la noticia de Papías sobre Marcos intérprete de Pedro parece que es incierta), ni con las cartas atribuidas al mismo Pedro, sino solamente y con cautela con las paulinas y el libro de los Hechos, consta, sin embargo, que Pedro era el representante del judeocris-

tianismo y veía con buenos ojos la evangelización paulina de la gentilidad. Sólo de él, como único entre los doce, consta también que evangelizó fuera de Jerusalén. Su estancia en Antioquía está atestiguada por Gal 2,11s (cf. Act 15,7). Una estancia en Corinto es posible (cf. 1Cor 1,12). Pero no hay un itinerario ni una cronología de sus viajes. Todo esto pudiera, sin duda, ser lo mínimo que, a base de las fuentes, debe admitirse respecto del puesto de Pedro en la primitiva Iglesia.

Las *dificultades* que aparecen al tratar de otros enunciados positivos referentes al puesto de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento, resultan de este problema innegable: ¿Hasta qué punto puede tratarse, en lo que se dice sobre el puesto de Pedro en la vida prepascual de Jesús, de reflejos de la importancia pospascual del mismo? Realmente, apenas cabe dudar (con esto parece tener relación la prioridad de la aparición pascual) de que Pedro fuera uno de los más íntimos discípulos de Jesús (Mc 5,37; 9,2; 14,33), y hasta el portavoz de los discípulos de Jesús (cf. Mc 8,29; 9,5; 10,28; 11,21), y que por esta razón aparece su nombre a la cabeza de la lista de los doce (Mc 3,16; Mt 10,2; Lc 6,14; Act 1,13). Sin embargo, se discuten vivamente sobre todo tres cuestiones: 1) Si el nombre de honor que se añade a su nombre primigenio de Simón (Mc 1,16), que pasa luego a sobrenombre y por fin a nombre propio, *Cephas* (arameo, *Kepha* = roca = Pedro), le fue puesto por el Jesús histórico mismo (¿como promesa para el futuro?) o por la comunidad primitiva (*vaticinium ex eventu?*) 2) Si el *logion* Mt 16,18s, que por su carácter lingüístico aramaico procede muy probablemente de Palestina (y no tiene sorprendentemente paralelo) es una palabra del Jesús terreno (siquiera el contexto histórico pudiera no ser tal vez el de Cesarea de Filipo) o bien si fue puesto por la comunidad primitiva en boca de Jesús, para autorizar así el puesto de Pedro en ella, por medio de una denominación sucesivamente elaborada o bien por medio de una historia de la revelación pascual, presentada de otro modo; la respuesta dependerá en gran parte del modo como se defina la relación de la predicación escatológica de Jesús con una posible fundación de la Iglesia. 3) Si la palabra de Mt 16,18s otorga a Pedro una verdadera potestad monárquica y jurídica de régimen (jurisdicción) sobre la Iglesia universal, o bien sólo de modo general una posición histórica elevada como a primer

conocedor y testigo de la resurrección, portavoz y representante y, tal vez, incluso director de los doce, pero que permanece esencialmente en el plano de los otros doce restantes; en el segundo caso, la «roca» puede referirse a Pedro como creyente o confesor o también como a apóstol: «clavero» puede significar más bien autoridad doctrinal, o autoridad de régimen o ambas cosas; finalmente «atar y desatar» puede significar una potestad disciplinaria o exclusión de la comunidad o el poder sobre el reino de Dios y el pecado o, de modo general, un poder judicial. De manera análoga que Mt 16,18s, se juzga también Ioh 21,15-17.

2. La pervivencia del primado petrino. El *concilio Vaticano I* (D 1824s) concluye del primado de Pedro la perduración constante del mismo. Por haber sido instituido para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, tiene que perdurar necesariamente por obra y voluntad de Cristo. No se citan en prueba textos escriturarios, sí, empero, se estatuye: «Si alguno, pues, dijere no ser de institución del mismo Cristo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal... sea anatema.»

En *perspectiva histórica* es importante que, después de Antioquía (cf. Act 15,7; Gal 2,11s), ya no se hace mención de Pedro. En contraste con el martirio de Santiago, nada se cuenta en el Nuevo Testamento sobre cómo acabó Pedro su vida. Sin embargo, del capítulo adicional del evangelio joánico, el cap. 21, cabe deducir que se sabía su muerte por el martirio. Nada se cuenta de que se nombrara un sucesor. Ni Mt 16,18s, ni Ioh 21,15-17, ni Lc 22,32 hablan directamente de un sucesor de Pedro. Por otra parte, estos escritos compuestos después de la muerte de Pedro se ocupan con interés persistente en mostrar una posición aparte para Pedro, que no es sólo episódica; un interés, que no está atestiguado, por ejemplo, respecto de Santiago. Dos cuestiones se discuten en este contexto: 1) Si Santiago, que tras la marcha de Pedro estuvo evidentemente a la cabeza de la comunidad de Jerusalén, fue simplemente rector de aquella iglesia local, y siguió subordinado a Pedro como cabeza de la Iglesia universal, o si Pedro fue relevado también por el hermano del Señor, Santiago, incluso como rector de la Iglesia universal (suponiendo que él lo fuera), como se suele deducir de la segunda parte del libro de los Hechos (12,17) de Gal 2,12 y de

fuentes extracaránicas (Ps-Clem. *Rec* 1, 17 y *Hom.* 1, 20; *Ep. Petri* 1; ev. de Tomás *Logión* 12). 2) Si los textos petrinus quieren expresar el *establecimiento* único, irreplicable, de un fundamento o más bien una *función* permanente en este sentido, es decir, si se ha de entender «roca» como comienzo cronológico de la Iglesia o bien como elemento fundamental e irreplicable de la misma, o como fundamento que la afianza perpetuamente y finalmente si el «clavero» o «pastor» vicario han de ser entendidos como modelo de posteriores regentes o como primer sujeto de un poder permanente de gobierno.

3. La perduración del primado petrino en el *obispo de Roma*. El concilio Vaticano I (D 1824s) ve realizada la perpetuidad del primado petrino en el obispo de Roma. «Todo aquel que sucede a Pedro en esta cátedra obtiene, según institución del mismo Cristo, el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. . Así pues, el que dijere que el romano pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema.» En favor de esta reivindicación se alega un testimonio de Ireneo de Lyon († hacia 200), según el cual, «todas las iglesias, de dondequiera que sean, están concordes con la iglesia romana por su más poderosa principalidad (*propter potentio rem principalitatem*)». Aparte una alusión en Ambrosio, sólo se alegan aún dos testimonios, de procedencia por cierto romana del legado romano en el concilio de Éfeso (431) y de León Magno.

En *perspectiva histórica* es indiscutible que a más tardar en tiempo de León I la pretensión romana al primado en el gobierno de la Iglesia, sea lo que fuere de su reconocimiento por parte de oriente, está sólidamente establecida y claramente formulada. Pero aun el hecho de una estancia del apóstol Pedro y de su martirio en Roma ha hallado en tiempos novísimos creciente asentimiento entre historiadores católicos y acatólicos. Este asentimiento no se funda, a decir verdad, en el testimonio arqueológico de una tumba de Pedro bajo la basílica vaticana, que ha tropezado con fuerte escepticismo, aun de lado católico, entre los más competentes especialistas. Sin embargo, los testimonios literarios son impresionantes. A base de 1Clem 5s hay que admitir con máxima probabilidad la existencia de una tradición sobre el martirio de Pedro y Pablo en Roma (!) en la persecución neroniana (¿alusión de 1Petr 5,13 a «Babilonia» = Roma?). Este testimonio romano de fines del siglo I,

está confirmado por otro de Asia Menor a comienzos del siglo II: Ignacio, *ad Rom.* 4,3. Sería en extremo difícil impugnar la credibilidad de una tradición que se presenta unánime y sin competencia desde el 95 aproximadamente y al principio no tiene tendencia alguna de política eclesiástica.

Las *dificultades*, pues, no aparecen al tratar de probar la estancia de Pedro en Roma; ni la muerte de Pedro en Roma sería absolutamente necesaria para fundar un primado romano. Las dificultades, que debemos anotar sencillamente y sin prejuicios, aparecen más bien al tratar de comprobar la sucesión de un obispo romano monárquico en el (aquí supuesto) primado de Pedro, o al tratar de demostrar la sucesión *legítima*, de cualquier forma autorizada. Que Pedro mismo (al igual que Pablo) se descarte como fundador de la Iglesia romana, es cosa sin importancia en la cuestión.

Sin embargo, respecto de la historia primera de la Iglesia romana han quedado en pie, a despecho de extensas discusiones, ciertas dificultades que están aún aguardando solución, y aquí sólo pueden proponerse para ulterior discusión. No es sólo que no sepamos qué clase de actividad desarrolló Pedro en Roma, ni si gobernó en absoluto la Iglesia romana, cosa que ni en Pedro ni en Pablo ha de darse sin más por sobreentendida. El mismo antiquísimo e importantísimo testimonio de la estancia y muerte de Pedro en Roma, ofrece al tiempo las máximas dificultades contra un sucesor monárquico. En la carta de la Iglesia romana a la de Corinto, cuya paternidad (según afirmación de Dionisio de Corinto conservada por Eusebio, hacia 170) ha de ser atribuida a Clemente, no aparece por ninguna parte un autor particular. En todo caso, la *1.ª Clem.* nada sabe de un episcopado monárquico ni en Roma ni en Corinto. De ahí la dificultad de probar cómo pudo tener Pedro un sucesor monárquico. Y el mismo Ignacio, que en sus cartas a la iglesia de Asia Menor puede saludar con énfasis a obispos monárquicos, en la *ad Romanos*, como ya notamos, no se dirige, extrañamente, a ningún obispo en Roma. No puede comprobarse el momento a fecha en que, del colegio de episcopos y presbíteros, se destaca por primera vez un obispo monárquico en Roma. Las noticias sobre sucesores de Pedro — por ejemplo, la más antigua lista de obispos romanos en Ireneo que, por lo demás no pone a Pedro, sino a Lino como primer obispo, a quien Pedro y Pablo confieren el servicio

de episcopo — son reconstrucciones del siglo II que aprovecharon nombres romanos ya conocidos. Nuestras informaciones sobre la Iglesia romana y sus obispos son muy fragmentarias desde mediados del siglo III hacia atrás. La primera fecha segura en torno al pontificado romano es la abdicación de Ponciano el 28-9- 235.

Aunque la antigua, grande y próspera iglesia de la capital del imperio había tenido desde el comienzo — es comprensible —, alta conciencia de sí misma (cf. *1.ª Clem.*) y gozado, con razón, de alto prestigio (ya Rom 1,8) y ello en gran parte por la actividad en ella de Pedro y Pablo (Ignacio, *ad Rom.* 4,3) y la fuerte beneficencia por ella practicada (Ignacio, *ad Rom.*, inscr.), a pesar de ello, ni la comunidad, ni individuo alguno, presentaron durante mucho tiempo pretensiones primaciales. Sin embargo, al crecer la importancia de la tradición apostólica y de las sedes apostólicas en la lucha antignóstica, tenía que crecer precisamente la importancia de la comunidad romana que podía apelar a dos apóstoles, los más grandes por cierto. Esto no obstante, ni siquiera en el testimonio de Ireneo (*Adv. haer.* III, 3,1-2), citado por el Vaticano I, se dice en modo alguno que las otras iglesias tengan la obligación *jurídica* de estar de acuerdo con la Iglesia romana. La Iglesia romana (del obispo romano no se habla) no aparece como sujeto de un primado de derecho, sino, por razón de su doble sucesión, como la principal guardiana de la tradición (Ireneo mismo se refiere a Pedro y Pablo): Al afirmar la fe *de ella*, se afirma también la de las restantes iglesias.

Apoyado en el prestigio de la Iglesia romana, tal como se pone de manifiesto en el múltiple comercio epistolar y en las visitas a Roma de obispos, teólogos y herejes, el obispo Víctor puede, a fines del siglo II, presentar sus pretensiones en la disputa pascual frente al Asia Menor, y más claramente aún después de él Esteban I en la cuestión del bautismo de los herejes frente a los africanos. Pero ambos hallaron fuerte contradicción en la Iglesia universal, por parte precisamente de los hombres más importantes en la Iglesia de su tiempo: Víctor, por parte de Ireneo y Polícrates de Éfeso; Esteban, de Cipriano y Firmiliano. Pero la pretensión del obispo romano ganó de este modo mucho terreno, aunque es indudable que hasta muy entrado el segundo milenio, pretensión y teoría precedieron constantemente a la realidad. En este proceso

hay que notar, como hecho muy sorprendente, que en toda la literatura cristiana de los dos primeros siglos no aparece ni una sola vez Mt 16,18s en todo su tenor literal, ni siquiera en la *1.ª Clem.* Por primera vez cita Tertuliano el pasaje en el siglo II, pero no referido a Roma, sino a Pedro. Por primera vez a mediados del siglo III, apela un obispo romano, el llamado Esteban I, al primado de Pedro en favor de una mejor tradición. Y sólo desde el siglo IV se alega Mt 16,18s como apoyo de un título de primacía (Optato de Milevi, Jerónimo, Dámaso, León Magno). En la exégesis oriental, la situación es aún más negativa. Hasta el siglo VIII y, naturalmente, más adelante también, parece pensarse en conexión con Mt 16,18s, en un primado personal de Pedro, cuando no se entiende el pasaje en absoluto (como en parte también en la tradición occidental) como referido a Cristo o a la fe. Mt 16,19 es referido unánimemente al perdón de los pecados que, claro está, no compete sólo a Pedro (cf. Mt 18,18). Una referencia del pasaje de Mateo a Roma apenas se tiene seriamente en cuenta.

No pretendemos dar aquí la impresión de que todas estas dificultades no puedan discutirse de nuevo y, por lo menos en parte, resolverse. Todas estas cuestiones son al cabo históricas y si para resolverlas no se quiere buscar refugio en postulados dogmáticos, históricamente sin respuesta, su trabajo costará, si no engaña toda la voluminosa bibliografía anterior, desvirtuar estas dificultades. Pero también han quedado en claro los grados de dificultad de la argumentación: en toda la doctrina del primado papal hay que probar la petrinidad antes que la perpetuidad, y la perpetuidad antes que la romanidad.

c) A despecho y pesar de todas las dificultades, la exégesis y teología católica se deciden, sin embargo, en pro de un primado de Pedro, aun en el caso en que Mt 16,18s no se remontara al Jesús histórico, sino al acontecimiento pospascual. Exégesis y teología están persuadidas también de que los textos petrinus del Nuevo Testamento sólo se agotan plenamente, si lo que hay es no ciertamente que una y otra vez se vuelva a poner el fundamento de nuevo, pero sí una función permanente de fundamento, si también el pueblo de Dios de la nueva alianza tiene, en su totalidad, como lo tuvo siempre el de la antigua alianza, su pastor puesto por Dios.



Y fundándose en la historia tal como ha discurrido hasta el presente dan por cierto que únicamente el obispo de Roma ha pretendido esta función y se ha hecho cargo de ella, con mayor conciencia al pasar el tiempo; en lo que se ha de notar que el *ius divinum* del primado sólo puede realizarse de antemano y cumplirse dentro del *ius humanum*.

Sea cual fuere la postura que sobre esto se adopte, un punto no podrán impugnar el teólogo ortodoxo ni el protestante, a los que no convence, ni mucho menos, la argumentación católica: El servicio del primado de un individuo en la Iglesia no va contra la Escritura. Sea lo que fuere de sus fundamentos, nada hay en la Escritura que excluya ese servicio de primado. Luego ese primado no es de antemano *contrario* a la Escritura. Es más, el teólogo ortodoxo y el protestante podrán probablemente conceder que ese primado *puede ser conforme* a la Escritura, y lo será en todo caso si se funda, ejerce, se cumple y maneja conforme a la Escritura. Esto concedieron la mayoría de los reformadores, desde el joven Lutero, pasando por Melancton, hasta Calvino; esto concederán también hoy día muchos teólogos ortodoxos y protestantes.

Lo que hemos dicho acerca de la sucesión apostólica particular de los servicios pastorales en general, ha de tenerse en cuenta respecto de una sucesión apostólica del servicio de Pedro. Lo decisivo, por muy valioso que pueda ser, no es simplemente el aspecto histórico de una serie sucesiva demostrable. Lo decisivo es la sucesión (o imitación) en el espíritu, en la misión y labor petrina, en el testimonio y ministerio petrinus. Si hubiera, pues, alguien que pudiera demostrar irrefragablemente que su antecesor y el antecesor de su antecesor y así sucesivamente hasta el final son sucesores del único Pedro, es más, si pudiera demostrar que el antecesor de sus antecesores fue «instituido» por Pedro mismo como sucesor suyo con todos sus derechos y deberes, pero no correspondiera a esta misión petrina, no cumpliera la tarea que se le encomienda, no diera testimonio ni prestara su servicio, ¿de qué le serviría a ese tal, de qué a la Iglesia toda la «sucesión apostólica»? Y, al revés: si hubiera otro, cuya sucesión por lo menos en los primeros tiempos es difícil de comprobar, sobre cuya «institución» hace más de dos mil años no hay al cabo protocolos, pero este tal correspondiera a la misión petrina descrita en la Escritura, cum-

pliera su labor y tarea y prestara a la Iglesia este servicio, ¿no sería cuestión desde luego importante, pero secundaria al cabo, saber si el árbol genealógico de este auténtico servidor de la Iglesia está en debida regla? No tendría tal vez el llamamiento por imposición de manos; pero tendría el carisma, el carisma de la *kybernesis* (gobierno) y, en el fondo, esto bastaría.

Queremos, pues, decir que lo decisivo no es el título o pretensión, no el «derecho» ni la «cadena de sucesión» como tales, sino la ejecución, el ejercicio, la acción, el servicio realizado. En las grandes iniciativas de Juan XXIII en pro de la Iglesia, de la cristiandad y del mundo, poco le importaba a la humanidad lo que pudiera haber sobre la cadena de la sucesión, o si sería posible presentar bastantes papeles históricos para probar la legitimidad de su oficio. Lo que alegró y alivió a la humanidad fue ver a un hombre que, a despecho de toda la debilidad humana, obraba como verdadera roca en este tiempo, y era capaz de dar a la cristiandad nuevo apoyo y cohesión (cf. Mt 16,18). Un hombre que, por la fuerza de su fe, era capaz de confirmar y alentar a sus hermanos (cf. Lc 22,32). Un hombre que, como su Señor, quería guardar sus ovejas con desinteresado amor (cf. Ioh 21,15-17). No todos los hombres se hicieron por eso católicos; pero todos percibieron espontáneamente que este obrar y este espíritu tenían en su apoyo el evangelio de Cristo y, en todo caso, estaban justificados por él. Y esta legitimidad en favor del servicio de Pedro resultó ser decisivamente más alta que ninguna otra.

Con ello no debe declararse superflua la discusión de las cuestiones exegéticas e históricas. Sólo que ha de hacerse a buena luz y en recta perspectiva. Y otro punto hay que destacar aquí: Nuestra discusión de los argumentos ha puesto en claro el amplio margen que se deja a la interpretación — más aún en las cuestiones exegéticas que en las históricas (Tertuliano, Cipriano) — y la importancia que tiene, por ejemplo, si se interpreta Mt 16,18s según Mt 18,18 o a la inversa; si se concede más peso a los pasajes sobre Pedro o a los pasajes sobre Santiago.

¿Cómo explicar entonces que las mismas pocas palabras y las mismas breves frasecillas sean interpretadas de forma tan opuesta por sabios que pretenden trabajar con los mismos métodos de crítica histórica? No puede haber duda de que aquí entra en juego

la persona entera del teólogo, determinada por algo más que los textos. El teólogo —unos más que otros— acomete evidentemente esta cuestión con toda una idea previa muy concreta, que sólo muy parcialmente es capaz de corregir por los textos. Dicho más concretamente: la actitud de un teólogo respecto del papado no es indiferente para la interpretación de los textos exegéticos e históricos que están en litigio. Y, fundándonos en la historia ya multiseccular de la controvertida interpretación, hay que decir francamente que es muy poco probable se logre un mayor acuerdo en la inteligencia de los textos, si no se logra antes acuerdo igualmente mayor acerca del cometido actual del papado. Y este mayor acuerdo sobre la misión del papado hoy día, depende no poco y tal vez dependa ante todo del papado mismo, de que se entienda a sí mismo más y más como servicio de Pedro.

Que el servicio de Pedro, que en su función de roca y pastor debiera servir, precisamente según la concepción católica, para salvaguardar y fortalecer la unidad de la Iglesia, se haya convertido en bloque que, al parecer, no cabe remover ni saltar, ni siquiera evadir, pero interpuesto en el camino de la unidad, es una situación absurda que hace devanarse los sesos a quien precisamente está persuadido de la utilidad del servicio de Pedro. ¿Cómo se ha podido llegar tan lejos? ¿Depende ello de conocimiento deficiente, de insuficiente comprensión y hasta de maligna rebeldía de los enemigos de un servicio petrino? Hoy día nadie se atreverá ya a afirmarlo. Aunque no es lícito cargar la culpa de la escisión de la Iglesia a una sola parte, tampoco cabe eludir la pregunta: ¿No se llegó también y principalmente a tal perversión efectiva de funciones en el servicio de Pedro porque —debido a muy varias razones históricas y probablemente no por mala voluntad de uno ni de muchos individuos— ese *servicio* de Pedro se presentó más y más a los hombres como *poder* de Pedro? Ya hemos apuntado al largo proceso que hizo del papado una potencia mundial.

Pero — como ya hemos indicado — podría haber sido de otro modo. Sea lo que fuere de las razones exegéticas e históricas, de los poderes divinos o humanos para un servicio permanente de Pedro en la Iglesia, hubiera sido, sin embargo, posible — y la época pre-constantiniana estaba de todo punto abierta para esa concepción — que la Iglesia romana con su obispo, a la que de hecho se le habían

dado dotes y posibilidades muy extraordinarias de servicio, se hubiera esforzado por ejercer un primado verdaderamente pastoral en el sentido de responsabilidad espiritual, dirección interna y activa solicitud por el bien de la Iglesia universal, lo que la hubiera capacitado luego para actuar de instancia general de mediación eclesiástica y supremo tribunal de arbitraje; un primado, por ende, de desinteresado servicio de responsabilidad ante el Señor de la Iglesia y de humilde fraternidad para con todos; un primado no en el sentido del imperialismo romano, sino en el espíritu del evangelio.

Nadie negará que también el servicio romano de Pedro fue eso. Y hasta puede decirse que tal fue, en la época preconstantiniana, la actitud dominante por completo: Se procuraba ayudar de múltiples formas a las otras iglesias, pero sin dominarlas, sin quitarles su peculiaridad e independencia en doctrina, liturgia y disciplina. Piénsese en el cometido de Roma al establecer normas católicas en el siglo II (regla de la fe, canon, oficios eclesiásticos) o luego también en la contienda arriana. Solamente se nos han transmitido dos ejemplos de los tres largos y primeros siglos que revelan otra actitud: una actitud de autoritarismo centralista, rígido, impaciente y agresivo, que apremiaba a la uniformación de la Iglesia universal y estaba pronto a operar con los medios de la violencia exterior en vez de acudir a la exhortación fraternal y a la acción ejemplar. El primer ejemplo se refiere al obispo Víctor, que quiso excomulgar a toda el Asia Menor con el solo fin de imponer a estas antiguas iglesias apostólicas la fecha de pascua, que sólo una generación antes se había introducido en Roma. El segundo ejemplo es el del obispo Esteban, quien debido a diferencias en la valoración del bautismo de los herejes, quiso a su vez excluir de su comunión, recurriendo al procedimiento autoritario de la excomunión, a territorios enteros de la Iglesia, e insultó al gran Cípriano, a quien motejó de falso cristiano y falso apóstol. De esta forma, se comenzó a seguir el funesto camino de la dominación espiritual y antievangélica, como se patentizó más tarde en puntos aparentemente sin importancia. Así, cuando Dámaso († 384) calificaba por vez primera a la cátedra romana de *sedes apostolica*, siendo así que, en el antiguo lenguaje eclesiástico, todas las iglesias fundadas por apóstoles se llamaban *ecclesiae apostolicae*, y todavía a mediados del siglo IV toda sede episcopal era sede apostólica (el proceso de mo-

nopolización romana de los títulos honoríficos había comenzado); o cuando el obispo Siricio († 399) comienza a llamar por las buenas «apostólicos» a sus propios *Statuta*, y, en lugar del anterior estilo pastoral, adopta en sus cartas el estilo dominador de las cancillerías imperiales, que en lo sucesivo había de tener tanto éxito y producir no menos daño; cuando, en otro sentido que en Pablo, comienza a arrogarse la *sollicitudo omnium ecclesiarum* (2Cor 11,28), para mezclar así los ámbitos de competencia y ampliar las facultades del obispo de Roma a las de metropolitano del centro y sur de Italia, y las de metropolitano a las de patriarca de occidente, y las de patriarca a las de primado incluso de oriente; o cuando el obispo Inocencio († 417) decidió que cualquier asunto de importancia, una vez tratado en un sínodo episcopal fuera presentado para su resolución al obispo de Roma; cuando además impuso la centralización litúrgica por medio de ficciones históricas (la tradición romana sería la petrina, con lo que se daba de mano a la paulina; la liturgia romana era la de Pedro; Pedro había fundado todas las iglesias de occidente). O cuando también los papas siguientes: Zósimo, Bonifacio, Celestino, León Magno, y luego Félix II, Gelasio, Símmaco, Hormisdas, fueron consolidando sin cesar sus pretensiones de dominio y su efectivo poder como señores de este mundo; o cuando el patriarcado romano se fue extendiendo más y más en lo sucesivo, y los sucesores del pescador galileo se convirtieron en príncipes de este mundo con grandes territorios, ricas fuentes financieras y hasta un ejército, extraño proceso que fue legitimado a posteriori en los siglos VIII-IX con la falsificación, muy influyente, de la donación constantiniana; o cuando finalmente Nicolás I, ya en el siglo IX, puso bajo anatema cualquier incumplimiento de una decisión papal, fuese doctrinal o disciplinaria, se consideró señor del orbe de la tierra, y no se arredró de presentar como de antiguo guardada en los archivos romanos la más monstruosa falsificación de la historia de la Iglesia, las decretales pseudoisidorianas, reciente obra de falsarios francos que le fue ofrecida, y él declaró obligatoria como fuente de derecho eclesiástico. Desde aquí, a pesar del *saeculum obscurum*, el camino tenía que llevar a Humberto y Gregorio VII, cuyo *dictatus papae* sobrepuja con mucho a las monstruosas pretensiones de las falsificaciones pseudo-isidorianas, tanto en el terreno eclesiástico como en el profano. Así, de un servicio

de Pedro, originariamente posible por completo, se fue formando el dominio mundial del papa, que alcanzó a comienzos del siglo XIII su culminación y tuvo al fin de ese mismo siglo su remate.

Todo esto no era en modo alguno necesario, pero fue la consecuencia de un servicio que — como en diversas ocasiones hemos hecho resaltar — se distinguió por sus grandes servicios a la Iglesia de occidente, pero que se entendió más y más a sí mismo como poder y señorío. Este modo de entender el servicio de Pedro como poder y señorío espiritual, se ha modificado en principio, muy poco, a pesar de la crítica de un Bernardo de Claraval, de herejes, sabios y santos; a pesar también de que como consecuencia de la política de poder de las cruzadas y la latinización, todo el oriente se desligó definitivamente del obispo de Roma; a pesar también de que, por el cisma de occidente, el papado mismo estuvo al borde de la ruina; y a pesar de que, por la reforma protestante, la mayor parte de los territorios germánicos y anglosajones se perdieron para el papado; a pesar de que, por la moderna evolución de las ideas, una gran parte de los católicos, señaladamente los intelectuales, ha llevado a cabo un callado éxodo interno. Incluso el papa del Vaticano I no ha ido a la zaga, en su conciencia de señorío espiritual, a muchos de sus predecesores de la edad media; no sólo porque tributó sus alabanzas a una obra colectiva sobre el *Romanus Pontifex*, en que se reimprimieron las falsas decretales como si fuesen auténticos testimonios sobre el papado; no sólo porque calificó de sacrilegio la supresión de los estados de la Iglesia y apeló a los derechos de posesión de la sede apostólica, por tantos títulos sagrados e inviolables, sino sobre todo porque, en el concilio, se identificó a sí mismo con la tradición eclesiástica, estigmatizó a los representantes de la oposición como enemigos suyos e impuso en él su concepción personal no con medios electorales. La diferencia con los papas del Vaticano II salta a la vista.

Ya hemos aludido brevemente al proceso, muy instructivo y al tiempo de graves consecuencias, de la monopolización de títulos.

*Sede apostólica.* Al principio había muchas *sedes apostolice*, a saber todas aquellas sedes episcopales que podían demostrar estar en conexión histórica con un apóstol. Desde Dámaso, el título se va limitando cada vez más al obispo de Roma, de suerte que, finalmente, sólo quedó una «sede apostólica», que fue la romana.

*Papa* (de *πάππας* = *pará, padre*). Desde el siglo III, «papa» es un título de honor con que se designan obispos y abades y en oriente posteriormente también simples sacerdotes. Desde el siglo V, el obispo de Roma, a par de otros muchos «papas» (particularmente los patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén) es llamado *papa Urbis* o, de modo semejante, en oriente, *papa occidentis*. Sin embargo, desde fines de la antigüedad, el título se reserva más y más al obispo de Roma. Desde el siglo VIII, los obispos romanos lo usan regularmente como denominación propia en lugar del mero *episcopus*. Al fin del primer milenio, obliga Gregorio V († 999) al arzobispo de Milán a deponer ese título. Desde el segundo milenio «papa» es privilegio exclusivo del obispo de Roma. Gregorio VII proclama solemnemente en el *Dictatus papae* que este nombre especial no le conviene a nadie en el mundo, sino al obispo de Roma.

*Vicario de Cristo* (*vicarius Christi*). Según el Nuevo Testamento, cada uno ha de ver a Cristo en su hermano. Señaladamente los apóstoles, como enviados suyos, ocupaban el lugar de Cristo (cf. 2Cor 5,20; Lc 10,16; Joh 13, 20). Partiendo de ahí se restringió a los obispos el título *vicarius Christi*, que procede de la lengua jurídica y militar romana. Los obispos de Roma, movidos por su creciente conciencia del primado se dieron en llamar a partir de la época postconstantiniana, *vicarius* o *successor Petri*. Sólo en la edad media se refirió el título *vicarius Christi* (o *Dei*) a uno solo: al emperador (desde Carlomagno). Ni siquiera Gregorio VII lo pretendió. Bernardo de Claraval parece haber sido quien influyó para que el dominador espiritual del mundo, Inocencio III, tomara este título imperial del medievo, pues para él expresaba de manera ideal la unidad de la suprema potestad espiritual y temporal; Tomás de Aquino introdujo el término en la dogmática. Desde el siglo XV aparece en todos los documentos dogmáticos importantes de los papas.

*Pontifex Maximus*. Es el título originario de los sumos sacerdotes paganos de Roma. Desde Augusto fue ostentado por los emperadores romanos. Sin embargo, en la época cristiana, lo deponen el emperador Graciano (378). Desde León I es título de honor de los papas (siquiera lo usen también en parte los obispos). Sólo desde el Renacimiento se reserva exclusivamente a los papas. *Sommo Pontifice* se usa sobre todo en Italia, *Souverain Pontife*, en Francia, más bien con otro matiz político. En alemán no hay equivalente.

Estas apreciaciones históricas — no vamos a esborzar aquí una historia del papado — están expuestas sin duda en forma parcial y simplificada. Sin embargo, había que dibujar con trazos precisos los aspectos oscuros que la apologética católica, obcecada por los méritos ciertamente importantes del papado para con la Iglesia, no vio jamás en su conjunto, y aclarar así la problemática y mostrar la posibilidad de una solución positiva. Porque la pregunta que se impone formalmente con miras a la perdida unidad de la Iglesia

de Cristo y a la rigidez que en muchos sentidos se observa en el seno de la Iglesia católica, es ésta: ¿Es posible un *retroceso* de este primado de dominio (y con ello precisamente un *progreso*) para volver al *antiguo primado de servicio*?

Esta pregunta ha de ser afirmada con reservas, pero también con convicción. Tres factores son de considerar, de los que el segundo es más importante que el primero y el tercero más que el segundo:

1. La experiencia histórica enseña que a tiempos de alto despliegue del poder papal han seguido siempre tiempos de humillación externa y limitación del poder. Así, después de León Magno y sus sucesores, la época del emperador Justiniano (527-565), quien hizo de Roma un mero patriarcado occidental en el mismo plano que Constantinopla en oriente y se consideró y confirmó a sí mismo como verdadera cabeza de la Iglesia universal, tanto en el orden doctrinal como en el disciplinar. Así sucedió también después del emperador espiritual Nicolás I, durante la viciosa «edad oscura» de Roma, en que el papa se degradó, bajo la implacable lucha de las familias de la nobleza romana, a un minúsculo corepiscopo (obispo comarcal).

De esta suerte una vez más, tras la soberbia dominación universal de la edad media, la humillación del cautiverio de Aviñón, del gran cisma de occidente y de la época conciliar, después de la era grandiosa del Renacimiento, la enorme pérdida de poder con la reforma protestante, después del despliegue barroco de poder en la contrarreforma, la época de la decadencia con la ilustración y la revolución... *Historia docet.*

2. El proceso de secularización del papado es, en conjunto, reversible. Así sucedió en gran parte por imperativo de la historia, pero sucedió: empezando con la pérdida del dominio universal de los papas hasta la pérdida de los Estados pontificios; desde la renuncia a una *potestas directa in temporalia* pasando por una *potestas indirecta* hasta el respeto de la autonomía de los órdenes temporales; desde el primado de la cultura y el arte, a las ayudas humanitarias y misionales. Esta demolición del poder se refiere por lo general a la relación del papado con el poder profano en su sentido más lato. Este poderío, y como reacción a él, va acompañado casi siempre de una intensificación del poderío intraeclesiástico, y



así tras la pérdida de los Estados de la Iglesia, por efecto del Vaticano I, tuvo lugar una codificación del derecho canónico hecha con espíritu absolutista y una intensificación del centralismo. Para dirigir nuestra mirada al aspecto más bien intraeclesial del problema, hoy especialmente importante, que ofrece el poder «espiritual», hemos escogido en este capítulo como ejemplos precisamente los primeros papas con preferencia a los medievales. Y por esto precisamente hay que considerar aún otro factor que nos parece el más importante de todos.

3. Es posible una renuncia al poder espiritual. Lo que políticamente, aun en política eclesial, parece irracional, puede ser imperioso en la Iglesia. Y es harto sorprendente y un gran motivo de esperanza el que esto sucede también en la realidad. En otro caso — para no hablar de ejemplos como Adriano VI o Marcelo II que, por desfavor del tiempo o temprana muerte, no pudieron hacer historia — no hubiera sido posible un Gregorio Magno o un Juan XXIII después de una serie de papas dominadores ni, después del concilio Vaticano I, el concilio Vaticano II.

Mientras para León Magno la idea central de su concepción del servicio de Pedro era la *plenitudo potestatis*, tan citada en lo sucesivo y definida por el concilio Vaticano I, para Gregorio Magno, en conexión inmediata con el Nuevo Testamento, la idea central fue la de «siervo de los siervos de Dios». Ya de monje benedictino y diácono había usado ese título; de papa lo convirtió en la designación con que se refería a sí mismo en sus cartas oficiales. Nada quiso saber de otros títulos más pretenciosos, como el de «patriarca ecuménico», pues, según él, cualquier título con el atributo de «universal» quitaría algo a los otros patriarcas. Ni siquiera el apóstol Pedro se llamó a sí mismo apóstol universal. Así, no deja de ser extraño que el Vaticano I cite precisamente a Gregorio Magno para definir el primado de jurisdicción del «pastor supremo y *universalis*», que pudiera decir como Gregorio a los obispos: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido» (D 1828). La realidad de los hechos es otra, precisamente al revés. Gregorio rechaza en esta carta al patriarca Eulogio de Alejandría el título de *universalis papa*, como tampoco quiere que su escrito sea mirado como *iussio jurisdictional*. Y así, las frases anteriores que el concilio no cita, dicen: «No he mandado, sino sólo intentado señalar lo que me parece útil... No tengo por un honor lo que sé quita honor a mis hermanos.» Y en esta perspectiva siguen luego las frases citadas por el concilio: «Porque mi honor es el honor de la Iglesia universal...», y respecto de nuevos títulos

sigue la frase, tampoco citada por el concilio: «Fuera las palabras que hinchán la vanidad y hieren la caridad»<sup>61</sup>.

Con este espíritu transformó decisivamente Gregorio la idea señorial de primado de sus antecesores Víctor y Esteban, Dámaso, Inocencio, León y Gelasio. Éstos exaltaban una y otra vez su propia *cathedra Petri*; Gregorio, las dos sedes orientales de Pedro, Alejandría y Antioquía que ponía al mismo nivel que la romana. Aquéllos alaban una y otra vez la prerrogativa, excelencia y poder de Pedro; Gregorio, con espíritu de penitencia, pone a menudo de realce las faltas y caídas de Pedro. Así trata de unir la firmeza en la autoridad, que muestra claramente, con el espíritu de humildad. Palabras como éstas lo caracterizan: «Rígese bien desde el puesto supremo, cuando el que preside, antes manda sobre sus vicios que sobre sus hermanos»<sup>62</sup>. Así se explica que fuera ajena a Gregorio la tendencia de sus antecesores a una completa centralización de la administración eclesiástica. La instrucción que da a Agustín, el misionero de los anglosajones enviado por él, muestra también que rechazaba todo uniformismo litúrgico. No quería imponer a las otras iglesias la liturgia y los usos locales romanos: «Porque los usos no son dignos de amor por razón de su lugar de origen, sino éstos por razón de los usos»<sup>63</sup>. Si la posterior evolución del papado hubiera seguido el curso del espíritu evangélico y ecuménico de un Gregorio Magno, ¡cuántas cosas no se hubieran evitado, entre ellas el cisma de oriente! Juan XXIII es la versión moderna de Gregorio Magno. En su figura se puso de manifiesto algo más que otro «temperamento», bondadoso y amable, algo más que un nuevo «estilo», simpático desde luego. No; aquí, como en Gregorio Magno, se trataba de algo más decisivo: del retorno de un *poder* de Pedro, tal vez muy espiritualizado, muy sutil, pero no menos real y, a veces, cruelmente duro, a un *servicio* de Pedro no solamente afirmado, sino vivido. Aquí no nos interesa el culto a las personas, no muerto todavía entre los católicos. Juan XXIII no necesita ser idealizado. Toda su vida siguió siendo un hijo de labradores, muy conservador, de piedad y teología muy tradicionales. Él mismo hablaba de que le faltaban muchas cualidades de sus antecesores. Jamás logró moverse realmente a gusto en el aparato curial, y la decisión que le arrancaron, e iba mucho más allá del curialismo del Vaticano I, de hacer dirigentes de las comisiones conciliares a los mismos organismos curiales, más que nadie necesitadas de reforma, tuvo que pagarla muy cara el concilio mismo, hasta llegar incluso a la redacción por partida doble, a dos columnas, de muchas cosas en los documentos conciliares. Mas ¿quién va a achacarle minúsculamente todo eso a un hombre que abrió una nueva época para la Iglesia católica, para toda la cristiandad y hasta par el mismo servicio de Pedro?

Este papa no tenía nada de dominador espiritual, nada de *Pontifex Maximus*, de *Sommo Pontefice* o de *Souverain Pontife*. Tampoco fue una nueva

61. GREGORIO MAGNO, *Ep. ad Eulogium episcopum Alexandrinum*; PG 77, 933.

62. GREGORIO MAGNO, *Regula pastor.* VI, 22; PL 77, 36.

63. GREGORIO MAGNO, *Reg.* XI, 64; PL 77, 1187.

especie de «sumo sacerdote». Le era extraño todo lo hierático, toda postura y gesticulación; cumplía su servicio sin pretensiones, con la máxima renuncia al aplauso y a las muestras de honor. No quería enseñar pontificalmente desde arriba, sino ayudar a los hombres, movido de un profundo sentimiento de las miserias y éxitos del mundo moderno. Rara vez profirió discursos programáticos, sino que explicaba siempre con novedad el evangelio. No se metió autoritativamente a regir iglesias o diócesis extrañas, sino que se preocupó muy concretamente, como hacía mucho no se preocupaba papa alguno antes de él, como obispo de Roma, de su propia iglesia romana, de sus pastores y comunidades.

De este modo, Juan XXIII no sólo hizo nuevamente más humano el servicio de Pedro y lo acercó a los hombres más que todos los imponentes papas dominadores de nuestro siglo. Juan XXIII intentó configurar de forma nueva y plena, de acuerdo con los postulados del evangelio, este servicio de Pedro que apela al evangelio, pero con harta frecuencia se ha referido sólo a Mt 16,18s.

Aquí practicó un papa, en medida totalmente inaudita, *la renuncia evangélica al poderío espiritual*, a fin de poder servir mejor a la Iglesia y al mundo. La renuncia al poderío espiritual significó la renuncia a condenaciones, amenazas, excomuniones, prohibiciones de libros y procedimientos inquisitoriales. La renuncia al poderío espiritual significó también la renuncia a nuevas fijaciones autoritarias, a definiciones y dogmas. La renuncia al poder espiritual significó sobre todo la renuncia al gobierno monárquico absolutista (gobierno de un solo hombre) por la convocación de un concilio ecuménico que, después de las definiciones del Vaticano I, parecía innecesario y, según los principios de la política curial, sumamente peligroso e inoportuno. La renuncia al poderío espiritual significó finalmente descender del trono y portarse desinteresadamente con los otros cristianos, con los judíos y con el mundo en general, respecto del cual no presentó Juan XXIII — en sus encíclicas sobre la paz y la justicia social, sobre la libertad religiosa, los derechos humanos y la fraternidad — nuevas pretensiones y exigencias de la Iglesia, sino que expresó su solidaridad y ofreció su modesta colaboración.

¿No sorprende profundamente que este papa no hiciera apenas uso de las prerrogativas pontificias, primado de jurisdicción e infalibilidad, definidos por el Vaticano I, y así precisamente, en cinco breves años, lograra infinitamente más? ¿No quedaría sin objeto lo que de escandaloso hay en las definiciones del Vaticano I, como por ejemplo el *Dictatus papae* (que no figura en el *Enchiridion* de Denzinger), si los sucesores de Juan XXIII, renunciando voluntariamente al poder espiritual, se *obligaran* a servir en esa misma línea? El hecho de que Paulo VI haya depuesto voluntariamente la tiara, símbolo del señorío papal, y otras medidas de reforma que apuntan en esta misma dirección, nos hacen ver que esta esperanza no es infundada. Con ello se prestaría un servicio inmenso a la Iglesia católica, a la unión de las iglesias separadas y a la humanidad moderna en general.

¿Hay un camino hacia atrás, un camino hacia adelante, hacia el primigenio primado de servicio? Solamente lo hay por la voluntaria renuncia al poder, que de hecho se ha ligado a este servicio en una evolución histórica no aproblemática, y que en parte le ha aprovechado, pero en parte también perjudicado. Sin renuncia al poder es tan imposible la unión de las iglesias cristianas separadas, como una renovación radical de la Iglesia católica según el evangelio. Renuncia al poder dista mucho de ser una cuestión natural. ¿Por qué un hombre, por qué una autoridad o institución había de soltar de la mano algo que tiene, y ello sin contrapartida visible?

En realidad, la renuncia al poder sólo es posible al que ha comprendido algo del mensaje de Jesús en el sermón del monte: el que ha comprendido la bienaventuranza de los «mansos» que *poseerán* (en futuro) la tierra, y la de los «pacíficos» (Mt 5,5-9); a quienes, si se les pide la túnica, dan también el manto, acompañan dos millas al que le pide una (5,40s) y hacen a los hombres lo que quiere le hagan a él (7,12). Que estos postulados de Jesús — y lo que aquí importa no son tanto los ejemplos aducidos cuanto la actitud radical — no son predicación utópica, sino que le tocan a la Iglesia y a los que la gobiernan, pruébalo mejor que nadie el apóstol Pablo en su relación con sus iglesias.

Para Pablo era evidente que en sus iglesias no había autoridad más alta que la apostólica, que el Señor le había otorgado. Y, sin embargo, no desplegó esta autoridad, ni hizo de ella un sistema sagrado de jurisdicción; antes bien, Pablo limitó una y otra vez voluntariamente su poder en la Iglesia. Y lo hizo porque estaba convencido de que los apóstoles no son «señores de vuestra fe», sino «cooperadores de vuestro gozo» (2Cor 1,24). Lo hizo por estar convencido de que sus iglesias no le pertenecían a él, sino al Señor y eran por ende, libres en el Espíritu, «llamadas a la libertad» (Gal 5,13) y no «esclavas de hombres» (1Cor 7,23). Pablo ve muy bien que, en muchas cosas, sus iglesias son inmaduras y cometen faltas; y sin embargo, no procede con ellas como si fuera un previsor pedagogo que ha de empezar por educar su libertad. No, Pablo da por supuesta esta libertad, la respeta, lucha por ella, para que sus comunidades no le sigan a la fuerza, sino voluntariamente. Ciertamente, en cuanto se trate de abandonar a Cristo y su evangelio por otro evangelio, Pablo tiene que amenazar con el anatema y la

condenación (1Cor 16,22; Gal 1,8s; 5,10). Pero lo que hizo con un particular, al que excomulga provisionalmente para que se corrija (1Cor 5), no lo hizo nunca, a lo que sabemos, con una iglesia, ni siquiera la de Galacia. Procede con la posible reserva en el uso de su poder, y, en vez de mandar, exhorta; en vez de forzar, solicita; en vez del imperativo, gusta del subjuntivo u optativo; en vez de castigar, tiene a mano la palabra de la reconciliación; en vez de suprimir la libertad, la provoca.

De este modo, Pablo no abusó nunca de su poder. No dilata su autoridad, sino que, por lo contrario, la restringe una y otra vez. En cuestiones de disciplina, renuncia a una resolución autoritaria, cuando pudiera de todo punto tomarla (2Cor 8,8-10). También en cuestiones morales, siempre que no se trate del Señor y su palabra, quiere dejar libertad a sus iglesias y no «echarles un lazo al cuello». Aun en casos en que la resolución es para él de todo punto evidente, evita tomar una medida unilateral y quiere que intervenga la comunidad (1Cor 5). Aun en casos, en los que ha recibido el poder de intervenir duramente, se reserva y suplica formalmente en la comunidad que no le obliguen a usarlo; aunque tenga derecho, no quiere hacerlo valer; una y otra vez lo atestiguan sus cartas (cf. 1Thess 2,7; 2Thess 2,9; 1Cor 4,14; 9,12.18; 2Cor 13,10; Phil 8s). Así, Pablo no se presenta nunca ante sus iglesias como señor, ni siquiera como sumo sacerdote. El señor no es el apóstol, sino Cristo, que sienta sus normas no sólo para las iglesias, sino también para el apóstol. Este no puede tratar simplemente a sus cristianos como a «hijos», sino siempre y únicamente como a «hermanos», cuyo siervo es él, con paciencia, generosidad y amor. Porque quiere ser fiel al Señor a quien sirve, y no sólo por guardar las buenas formas del trato o por mera complacencia humana, el apóstol está siempre dispuesto a renunciar al uso de su poder. Y así emplea su potestad no para destruir, sino para edificar (2Cor 10,8; 13,10).

¡Qué no significaría para la Iglesia y el servicio de Pedro, si éste se fijara más en el ejemplo de Pablo, que trabajó más que todos los otros, incluso más que Pedro, fue también el mayor teólogo y, según la más antigua tradición romana, dio base, siempre *juntamente* con Pedro, a la fama y autoridad de la Iglesia romana! Si en el curso de los siglos se ha acercado más de la cuenta este servicio de Pedro a un poder de Pedro, ha sido debido no en último

término, a que no se tomó tan en consideración a Pablo como a Pedro; Pablo ya no habló más que en perícopas escogidas, y, si es cierto que se hacía solemne «conmemoración» de él, ya no se citaba de él más que Gal 1,11-20, y no Gal 2,11-14; en una palabra, *san Paolo* estaba demasiado lejos, *fuorì le mura*.

Pero no se trata sólo de Pablo. Es dudoso que el Pedro real se reconociera en la imagen que de él se ha hecho. No sólo porque no era ningún príncipe apóstol (o príncipe de los apóstoles); Pedro fue hasta el fin de su vida el pobre pescador, ahora pescador de hombres, que quería servir a imitación de su Señor. Es que además, por testimonio unánime de todos los evangelios, tenía además otro aspecto, que nos hace ver al hombre que yerra, falla y desfallece, al Pedro precisamente tan humano. Es casi escandaloso cómo a cada uno de los tres clásicos textos en pro de la eminencia de Pedro, se añade un contrapunto extraordinariamente agudo, cuyo sombrío y austero sonido casi recubre los tonos de júbilo y, en todo caso, los mantiene en equilibrio. A las tres grandes promesas, corresponden tres profundos fallos. Y el que apela a las promesas, no tendrá otro remedio que referir a sí mismo los tres fallos que para él serán, en todo caso, tres tentaciones. Y si las promesas circuyen como friso en negras letras sobre fondo de oro la iglesia de san Pedro, no estaría de más que, para que no se interpretaran torcidamente, se les sumaran en letras de oro sobre fondo negro las antífrasis. ¿No había tenido Gregorio Magno, que está sepultado en esta iglesia, sentido para hacerlo, lo mismo que el humilde Juan XXIII?

Primera tentación (después de Mt 16,18s sigue Mt 16,22s): Ponerse por encima del Señor, «tomar» con gesto de superioridad «aparte» al Maestro, querer saber mejor que Él cómo había que obrar y proceder: ¡un camino triunfal que pasa de largo la cruz! Y precisamente estos pensamientos de mejor saber, ocurrencias de una *theologia gloriae* son pensamientos de hombres, que están en derecho contraste con lo que Dios piensa y quiere; son piadosa *theologia santanae*, el tentador por excelencia. En cuanto Pedro supone, con la mayor naturalidad del mundo, que piensa pensamientos de Dios, en cuanto — tal vez sin darse cuenta — pasa de la confesión de Mt 16,16 al desconocimiento de 16,22 y, en vez de tomar partido por Dios, lo toma por lo humano, el Señor le vuelve

la espalda, y dispara contra él la más dura palabra que cabe imaginar: «¡Apártate de mí, Satanás! Piedra de tropiezo eres para mí, pues no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres» (16,23).

Segunda tentación (a Lc 22,32 sigue Lc 22,34). Puesto especial y dotes especiales, significan responsabilidad especial; pero ello no excluye la prueba y tentación. También aquí aparece Satanás que se ha arrogado el derecho de sacudir a cada uno de los discípulos como trigo en una criba. La fe de Pedro no vacilará; pero tan pronto como piensa, orgullosamente, que su fidelidad es cosa evidente por sí y que su fe es posesión firme inatacable; en cuanto olvida que depende de la oración del Señor y tiene que recibir siempre de nuevo la fe y la fidelidad; apenas se imagina ser obra suya su prontitud y entrega; es decir, tan pronto como se siente seguro de sí y se sobreestima a sí mismo y no pone toda su confianza en el Señor, viene la hora del canto del gallo y la negación; entonces Pedro no conoce ya a su Señor y es capaz de negarlo no una, sino tres veces, es decir, completamente: «Dígote, Pedro, que no cantará hoy el gallo, hasta que tres veces hayas negado conocerme.»

Tercera tentación (después de Ioh 21,15 sigue Ioh 21,20ss). Al Pedro que tres veces había negado al Señor, se le interroga tres veces sobre el amor: «¿Me amas más que éstos?» Sólo así, sólo con esta condición, se le confía el gobierno de la Iglesia. Guarda los corderos y apacienta las ovejas en cuanto sigue a Jesús por amor. El Pedro, empero, que no pone su vista en Jesús; el Pedro que se vuelve, ve al que de siempre le ha ganado en amor. Y a su inoportuna pregunta sobre lo que será de ése, se le da una respuesta que parece estar en contradicción con su universal mandato pastoral: «¿A ti qué te importa?» Luego hay cosas que no importan a Pedro. Siempre que Pedro desatiende su propia tarea o misión; siempre olvida que hay destinos que él no puede averiguar; en cuanto olvida que hay una especial relación con Jesús que no pasa por él; tan pronto desconoce que otros caminos corren junto al suyo, tiene que oír la palabra que debe herirle duramente y lo llama, a par, nuevamente al seguimiento de Jesús: «¿A ti qué te importa? ¡Tú sígueme!»

La grandeza de la tentación corresponde a la grandeza de la misión. ¿Y quién podría medir el enorme peso de responsabilidad, de solicitud, de dolor y miseria que gravita sobre el servicio de

Pedro, si su portador quiere ser *realmente* roca, clavero y pastor al servicio de la Iglesia universal? Porque muy atrás quedan los tiempos en que, como parece que dijo León X en tiempo de Lutero, también el papado ha de disfrutar, ya que así lo dispuso Dios. ¡Cuántas veces, entre tanto trabajo y tribulación como van ligados a este servicio, ante la incompreensión ajena y la incapacidad propia, no estará por vacilar la fe (cf. Lc 22,32), por desfallecer el amor (cf. Ioh 21,17) y palidecer la esperanza de resistir contra las puertas del infierno (cf. Mt 16,18)! Más que ningún otro servicio está éste remitido, día a día, a la gracia del Señor. Este servicio tiene derecho a esperar mucho de sus hermanos, mucho más de lo que a menudo se le da, y nada le puede ayudar: no servil sumisión, no sentimental divinización, ni devoción sin crítica, sino diaria oración, leal colaboración, crítica constructiva y amor sin ficción.

Tal vez, a la postre, también el cristiano ortodoxo y protestante puedan brindar un poco de comprensión al católico convencido de que faltaría algo a la Iglesia y acaso también a la cristiandad en general, si súbitamente desapareciera este servicio de Pedro; algo que no es accidental para la Iglesia. Algo grande es este servicio, si se lo entiende, a la luz de la Escritura, sobriamente y sin sentimentalismos, como lo que debe ser: servicio a la Iglesia universal. El verdadero sentido bíblico del servicio sobrepasa con mucho las categorías jurídicas del Vaticano I. Este primado de servicio es más que un primado de honor (*primatus honoris*), que en la Iglesia del servicio nadie tiene que rendir y que tampoco en su pasividad puede aprovechar a nadie. Pero este primado de servicio es también más que un primado de jurisdicción (*primatus iurisdictionis*), que, entendido como pura autoridad y poder, sería equivocación fundamental, y entendido en su tenor literal, si no niega lo decisivo, que es el servicio, lo calla por lo menos. El servicio de Pedro se designa bien bíblicamente como *primado de servicio*, como *primado pastoral*: *primatus servitii*, *primatus ministerialis*, *primatus pastoralis*.

¿No estamos pintando aquí un ideal? ¿No hemos dejado de hablar ahora súbitamente de la Iglesia *real*? ¿No sigue siendo el efectivo servicio de Pedro poder de Pedro? Si se quiere responder cauta y modestamente, puede decirse que el primado de servicio se está convirtiendo de nuevo en realidad. Y hay fundada esperanza de que, por voluntaria renuncia al poder en el



sentido más lato de la palabra, se mostrará, en futuro próximo y remoto, cada vez más como servicio. Parejo camino no es fácil. Algunas cosas pueden hacerse en seguida, otras requieren tiempo. En todo caso, la reforma está en marcha, y sólo es preciso enunciar aquí en pocas palabras lo que parece se puede exigir, en este sentido independientemente de la moda del día, desde el mensaje evangélico.

1. *Humildad evangélica.* Renuncia a títulos honoríficos no fundados en la Biblia, y que o sólo convienen a Dios o a Cristo (*Sancitissimus Dominus, Beatissimus Pater*, Su Santidad, Padre Santo, Cabeza de la Iglesia) o a todos los cristianos u obispos (Vicario de Cristo, etc.). Equívoco por lo menos es el título de *Pontifex Maximus*, propio de los sumos sacerdotes paganos, y otros por el estilo. Títulos buenos son: Obispo de Roma, Siervo de los siervos de Dios, Pastor supremo. El nombre de pila no era cambiado año por los papas; sólo a fines del primer milenio comenzaron a cambiar regularmente el nombre al ser elegidos (con excepción de Adriano VI y Marcelo II, en tiempos de la reforma). Oportuna es también la reserva en el uso de las palabras «apostólico» y «santo» en relación con personas e instituciones.

2. *Sencillez evangélica.* Sin romanticismos utópicos en materia de pobreza, renuncia a la pompa y lujo que proceden de las épocas del poder de Pedro, hoy pasadas, sobre todo en la indumentaria, servidumbre, aparato cortesano, guardias de honor, todo ello principalmente en la liturgia. Ordenes papales y títulos cortesanos romanos no tienen sentido alguno en una Iglesia de servicio.

3. *Fraternidad evangélica.* Renuncia a todo estilo de régimen absolutista, al estilo imperial barroco-bizantino en discursos y cartas, a los procedimientos secretos, a las decisiones solitarias, sin cooperación de la Iglesia o de sus representantes (colegialidad, episcopado, consejo episcopal, consejo laical), despolitización del papado por renuncia a la diplomacia mundana (nunciaturas).

4. *Libertad evangélica.* Fomento de la independencia de las iglesias y de sus servicios pastorales según el principio de subsidiaridad; internacionalización y demolición del aparato curial de poder; intervención de las iglesias en la elección de sus obispos (por medio de una representación de sus servicios pastorales y de las comunidades); intervención de toda la Iglesia en la elección del papa (por medio del consejo episcopal o, eventualmente, de un senado supremo de representantes de los servicios pastorales y de los laicos).

Mucho se ha hecho ya en los últimos tiempos. Y no raras veces ha ido el papa más animosamente adelante que los obispos de los distintos países en la tarea de transformar el poder episcopal en servicio episcopal. Mucho puede hacerse por la valiente iniciativa de los particulares. Pero sólo una reforma radical del derecho canónico puede traer algo decisivo, caso de que esa reforma 1) parta de una revisión a fondo de la naturaleza y funciones del derecho eclesiástico en general, 2) las reformas concretas no

se lleven a cabo solamente de acuerdo con determinada tradición jurídica, sino de acuerdo con el evangelio mismo y las exigencias del tiempo actual, 3) y se revisen en particular las disposiciones que se introdujeron en el derecho eclesiástico oficial con ayuda de falsificaciones.

Servicio de Pedro o poder de Pedro: la disyuntiva tendrá para la ulterior aproximación tanta importancia por lo menos como las discusiones exegéticas e históricas. Una unión de las iglesias separadas dentro del actual sistema romano, aún centralista, es para siempre inconcebible. ¡M menudo quebradero de cabeza le quitaría esto a la *ecclesia catholica reformanda!* La situación cambiaría al momento, si el obispo de Roma limitara claramente sus competencias de acuerdo con sus diversos servicios: si ejerciera en la diócesis romana las funciones de obispo, en la provincia eclesiástica de Roma las de metropolitano, en la Iglesia de Italia las de primado y en la Iglesia universal las de siervo de los siervos de Dios, las funciones de papa, con pleno respeto de las funciones de los otros servicios. ¿Sería entonces pura ilusión pensar que, en un futuro lejano, se pudiera volver a reanudar la comunión entre la Iglesia católica y la anglicana, por ejemplo, es decir, si se garantizase por una parte a la Church of England que podría mantener plenamente su constitución eclesiástica autóctona y autónoma bajo el primado de Canterbury (no sólo, por ende, a la manera de los «ritos» orientales unidos con Roma) y la Church of England, por otra parte, reconociera un primado pastoral del servicio de Pedro, como instancia superior y de arbitraje entre las iglesias? Así, de un *imperium romanum* se formaría una *Commonwealth* católica. En toda la antigüedad cristiana, el oficio de Pedro no fue más que una instancia subsidiaria para casos de urgencia, cuando no bastaba la autoridad de los obispos y patriarcas. No se comprende por qué razón ha de exigirse más en principio (en lo dogmático), ni en la práctica (en cuestiones de organización). Un ejercicio del primado, *graduado* según los ámbitos de acción, en el sentido de una particular responsabilidad espiritual y activa solicitud por el bien de las distintas iglesias entre sí, sería no sólo posible, en principio y en la práctica, sino que correspondería mucho mejor a la constitución de la Iglesia del Nuevo Testamento.

Qué aspecto presentará en lo futuro el servicio de Pedro, cuál la estructura diaconal de la Iglesia, cuál en fin la unión de las iglesias separadas, es cosa que nadie sabe hoy día. A la actual generación le toca hacer lo que para ella es posible. Y aquí hay que indicar, para concluir, otro punto. Cada iglesia, por razón de su historia, tiene sus peculiaridades que no pueden, así como así, ser aceptadas por las otras; tiene, como si dijéramos, su «especialidad». La especialidad de los católicos es el papa. Pero no son solos en tenerla. También los ortodoxos tienen su «papa», que es la «tradicción». También los protestantes el suyo, que es la Biblia. Y hasta

las iglesias libres: la libertad. Pero como el «papado» de los católicos no es simplemente el servicio de Pedro del Nuevo Testamento, así la «tradicición» de los ortodoxos no es simplemente la tradición apostólica, ni la «Biblia» de los protestantes es simplemente el evangelio, ni la «libertad» de las iglesias libres es simplemente la libertad de los hijos de Dios. También del mejor santo y seña, del mejor lema se abusa cuando se lo hace *programa de partido*, bandera bajo la que se sale a campaña para conquistar el poder en la Iglesia; programa de partido que se liga luego al nombre de un cabeza o cabecilla; un programa que debe excluir a los otros de la Iglesia una.

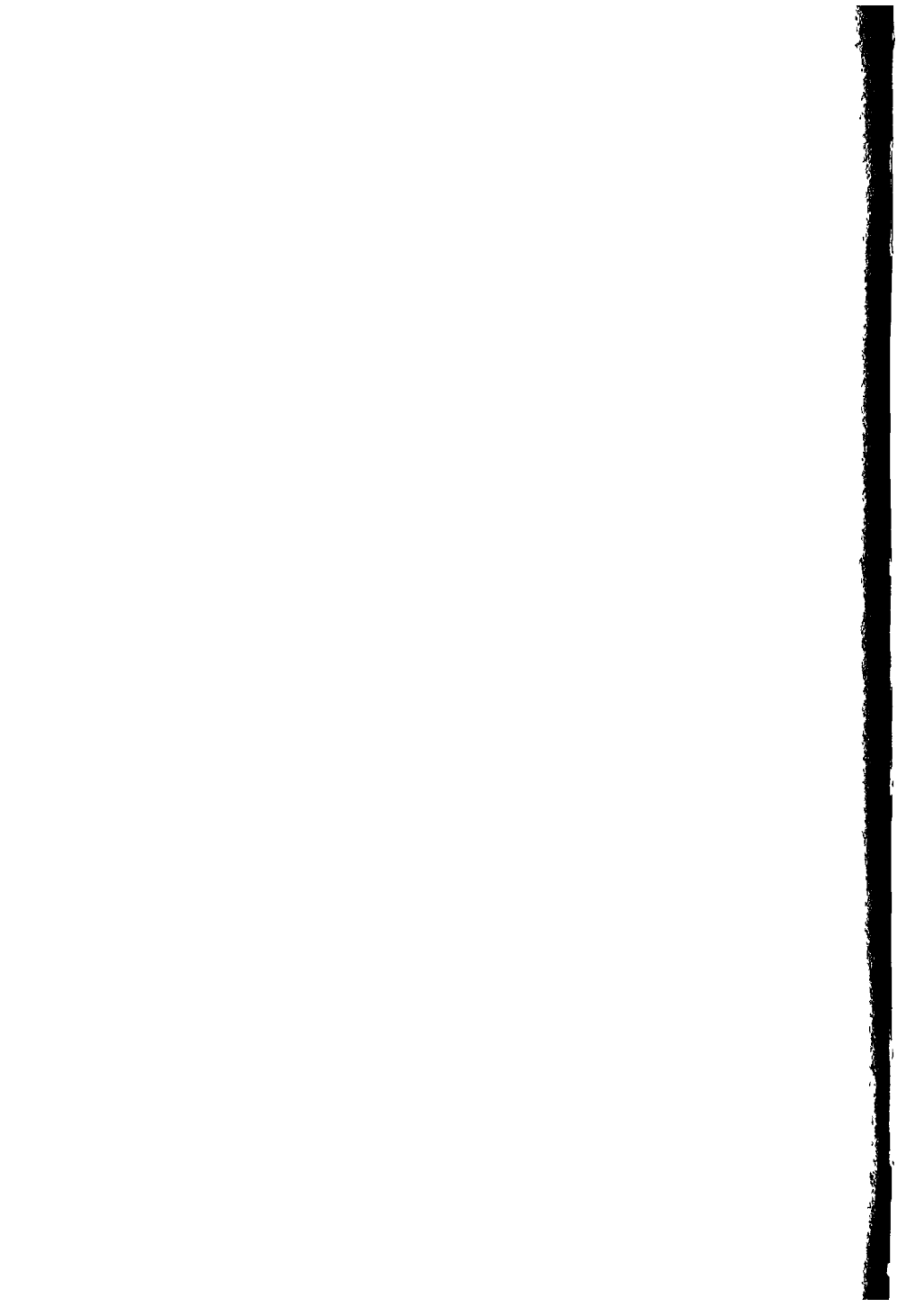
También en Corinto había partidos, que tenían su programa — no lo conocemos por menudo — ligado a un jefe, al que celebraban y exaltaban sobre los otros, a quienes negaban autoridad: «Porque se me ha dado a entender acerca de vosotros, hermanos míos, por los de Cloe, que hay entre vosotros contiendas. Me refiero a que cada uno de vosotros dice: “Yo soy de Pablo”, “yo de Apolo”, “yo de Cefas”, “yo de Cristo”» (1Cor 1,11s). Si se nos permitiera aquí un anacronismo, los católicos se identificarían sin género de duda con el partido de Cefas, que, por su primado, su poder de las llaves y su autoridad pastoral, les da la razón contra todos los demás. Y los ortodoxos formarían el partido de aquel Apolo que, fundado en la gran tradición del pensamiento griego, explica la revelación más ingeniosamente, con mayor riqueza de ideas, con más profundidad y también más «rectamente» que todos los otros. Y los protestantes formarían sin duda el partido de Pablo, que es desde luego padre de su comunidad, el apóstol por excelencia, el predicador señero de la cruz de Cristo, que trabajó más que todos los otros apóstoles. Y las iglesias libres serían finalmente, el partido tal vez del mismo Cristo; un partido que, libre de toda obligación que ata a estas iglesias, de sus autoridades y credos, se apoya sólo en Cristo como Señor y maestro único y así configura la vida fraterna de sus comunidades.

¿Y por quién se decide Pablo? ¿Por Pedro acaso, ya que Cefas es la roca, sobre la que está edificada la Iglesia? Pues bien, Pablo pasa en silencio el nombre de Pedro y lo mismo, con mucho tacto, el de Apolo. Pero lo sorprendente es que desautoriza también a sus propios partidarios. No quiere que los hombres se peguen a un hombre, y hagan bandera de un hombre, que no fue crucificado

por ellos ni en su nombre fueron bautizados. Pablo llevó el bautismo a los corintios, pero no fueron bautizados en su nombre, sino en el de Cristo, y a aquel pertenecen en cuyo nombre fueron bautizados. Y, por tanto, ni el nombre mismo de Pablo, que fundó la comunidad, puede convertirse en nombre de partido.

La conclusión es patente: Por mucho que se pueda afirmar del servicio de Pedro que sigue siendo roca para la Iglesia, su unidad y cohesión, no se puede convertir sin embargo en criterio absoluto para saber dónde está la Iglesia. Por mucho que la tradición sea aun hoy día línea directriz para la Iglesia, su continuidad y constancia, no se la puede, sin embargo, convertir en línea divisoria, allende la cual no hay ortodoxia, sino sólo heterodoxia. Por muy fundamental que sea la Biblia para la Iglesia, su fe y su credo, no se la puede convertir sin embargo en cantera, de que se saquen piedras no para edificar, sino para tirarlas al tejado del prójimo. Y hay más: tampoco es solución apelar directamente a Cristo, en vez de apelar a los apóstoles. También a los que apelan directamente a Cristo hay que decirles: «¿Es que Cristo se ha dividido?» (1Cor 1,13). Tampoco es lícito aprovecharse de Cristo, el Señor, para hacer de Él bandera de un partido, que corra al asalto de los otros en una misma y única Iglesia.

La Biblia como mensaje que ayuda y libera, la tradición incontaminada del primigenio testimonio, el servicio de Pedro como servicio desinteresado a la Iglesia, la libre reunión de los hermanos bajo el Espíritu — todo ello es bueno, cuando no se entiende con exclusivismo, cuando se pone al servicio de Cristo, que es siempre señor de la Iglesia y de todo lo que la constituye. Ninguna Iglesia puede a la postre juzgar sobre sí misma. Todas han de pasar por la prueba de fuego de su Señor. Y entonces se pondrá de manifiesto lo que en su forma especial, en su tradición especial, en su doctrina especial hay de madera, heno y paja, o de oro, plata y piedras preciosas; lo que es transitorio por carecer de valor y lo que perdura y se acredita (cf. 1Cor 3,12-15).



## EPÍLOGO

¿Tiene la Iglesia un porvenir? La Iglesia tiene en todo caso un *presente*, y de ese presente no podemos escaparnos para consolarlos con un futuro. Este presente de la Iglesia es una presencia en el *mundo*. Una y otra vez y desde ángulos visuales distintos, hemos tenido que insistir en que la Iglesia real no es una especie de realidad aparte, eterna, ideal y sacra, que flota entre Dios y los hombres. No, la Iglesia real es la Iglesia de Dios compuesta de hombres, en el mundo y para el mundo.

La idea escatológica (determinada también por la espiritualidad del judaísmo tardío) que la naciente Iglesia tenía del mundo — una Iglesia que aguardaba la inmediata consumación del reino de Dios —, era predominantemente negativa. «Este mundo», «este eón» es para Pablo, para Juan y el Nuevo Testamento, en gran parte, una magnitud o entidad perniciosa, dominada por las potencias del pecado y de la muerte, en que opera y es poderoso el mal demónico. Según esta idea, el hombre que es «carne» y «tinieblas», con todos sus deseos y concupiscencia, con un corazón malo, caído de su primigenio estado de gracia, no es capaz de levantarse a sí mismo de la caída y recobrar su libertad. Frente a este mundo oscuro, pernicioso y demónico del pecado y de la muerte, que está en contradicción

con Dios y que así precisamente camina hacia su fin, sólo puede adoptar la Iglesia una actitud de tensión, de signo negativo. A la sabiduría de este mundo tiene que oponer la sabiduría de Dios que se revela en la locura de la cruz de Cristo; al espíritu de este mundo, el espíritu que viene de Dios. Por ningún caso puede ella asemejarse a este mundo; no puede amarlo. A él se opone como comunidad de salud escatológica, como pueblo escogido de Dios, como templo santo del Espíritu Santo, como cuerpo puro de Jesucristo.

Y, a pesar de todo, esto es sólo un aspecto de la idea del mundo incluso dentro del Nuevo Testamento. A diferencia de la comunidad de Qumrán, la naciente Iglesia no se retira del mundo. La consigna no se cifra sólo en decir: guerra al mundo, separación del mundo, fuga del mundo. Al contrario, la naciente Iglesia se siente de nuevo enviada al mundo, al corazón del mundo. Por ser la comunidad escogida de salud, tiene que realizar su misión en el mundo y para el mundo. Como nuevo pueblo de Dios, la Iglesia es enviada al mundo para llamar a los hombres de las tinieblas a la luz, del pecado a la salud eterna, de la muerte a la vida. Su misión consiste en anunciarle la buena nueva de la salvación del mundo y de la redención venidera, del reino de Dios ya llegado y que pronto se consumará. Por su amor a los hombres debe ella dar testimonio del amor de Dios, tal como se ha revelado en Jesucristo. Y así, por la predicación de esta Iglesia, se ve claro que este mundo pernicioso, que ha abandonado a Dios, no ha sido nunca abandonado por Dios; que Dios no dejó definitivamente caída a su creación, que había caído; aun como perdido, ha seguido siendo mundo de Dios, que ahora ha de ser llevado en Cristo a Dios por la Iglesia. Esta pertenencia del mundo a Dios, la bondad que le fue dada por el Creador, no pudo nunca ser suprimida y aniquilada por el mal. El «todo», el universo — así es llamado el mundo en las cartas a los colosenses y efesios, y también con acento mucho más positivo en el prólogo de Juan — fue de antemano creado por Dios en Cristo y para Cristo; este universo es de nuevo recapitulado por Cristo y bajo su señorío llevado a Dios, para hallar en la nueva creación escatológica la consumación y plena libertad. Sobre este mundo envuelto por la gracia de Dios tiene que cumplir la Iglesia, como comunidad de salud escatológica, como pueblo de Dios, como edificio del Espíritu, como cuerpo de Cristo, su función de servicio.

Así, para la Iglesia, el mundo se halla esencialmente en la *ambivalencia* del claroscuro: es el mundo de la caducidad y la vanidad y, a par, el mundo de la bondad recibida del Creador y del destino escatológico. Es ámbito en que se ejerce el imperio del mal, del pecado y de la muerte, que quieren cautivar al hombre, y sigue siendo al mismo tiempo el mundo que Dios creó bueno, al que no dejó nunca caído, ni lo negó, y hasta lo reconcilió consigo y lo salvó en Cristo: el ámbito vital del hombre, que éste debe configurar conforme a un sentido con todas sus fuerzas. A este mundo ambivalente se enfrenta la Iglesia con libertad radical: ni amor al mundo, ni maldición del mundo; ni esclavitud del mundo ni hostilidad contra el mundo, sino afirmación en la negación y negación en la afirmación; resistencia en la entrega y entrega en la resistencia. Con esta regia libertad de los hijos de Dios muestra la Iglesia la distancia interior que los separa del mundo, y además, su compromiso entero y total con el mundo en cuanto está destinado a Dios.

Para la Iglesia de la primera generación, su relación como tal Iglesia con la sociedad profana, con sus agrupaciones e instituciones, con su civilización y cultura fue desde luego, de vez en cuando, cuestión de conducta concreta (por ejemplo, obediencia a la autoridad) pero no tema que se convirtiera en problema teológico. Una comunidad para la que el mundo había de «pasar» rápidamente, no podía ser problema la «configuración del mundo» en el sentido actual. Pero ya los escritos tardíos del Nuevo Testamento demuestran que la segunda generación tiene que instalarse de otro modo en el mundo y, por tanto, se atiende ya al servicio de los cristianos al mundo. Y aquí se inicia ya la problemática de la configuración cristiana del mundo, tal como ha de realizarse cada vez más en la profesión profana, en la creación espiritual y cultural y en la vida social, económica y política.

En los tres primeros siglos, la Iglesia no tuvo apenas ocasión de hacer *socialmente* eficaz su empeño por el mundo; en la época de las persecuciones se distanció lógicamente de todos los ámbitos profanos y hasta mostró en parte declarada hostilidad con relación al mundo. El «giro constantiniano» significó también un retorno al mundo, en orden a la actividad social, cultural y política. El resultado fue la *sacralización* del mundo secular, de la que tan a menudo hemos hablado en capítulos precedentes. Cuando aún hoy oímos lamentos en la Iglesia por la *secularización* del mundo y cuesta trabajo conformarse con sus consecuencias en distintos órdenes, se pasa por alto que el proceso moderno de secularización no es en el fondo sino la consecuencia de aquel proceso de sacralización que culminó en la alta edad media e inició su cambio dialéctico. Así es que la Iglesia vive hoy en un mundo secular, en una sociedad en gran parte secular, si bien mundo



y sociedad, a través de esta su secularización han arrastrado, desarrollado y transformado ciertos impulsos esencialmente cristianos, como la desdivinización y desmitificación de la naturaleza, el valor del trabajo humano, la superación de una visión cíclico-fatalista del mundo gracias a un pensar histórico, que incluye la responsabilidad humana y la posibilidad de variar el mundo.

Iríamos mucho más allá de los límites de nuestro libro, si quisiéramos exponer lo que significa para la Iglesia vivir en un mundo que se ha hecho profano. No es posible exponer aquí las miserias y oportunidades, los grandes peligros y posibilidades que supone para la Iglesia el que este mundo profano sea un mundo humanizado sin halo numinoso; que el hombre mismo se construya, forme y transforme su mundo; que este mundo — señaladamente el mundo material de la ciencia, y también en grado creciente, el mundo biológico y antropológico de la biofísica y la genética, de la psicología, la sociología y las ciencias económicas — forme un sistema cerrado de fenómenos y dependencias funcionales que son experimentables, calculables, previsibles y manipulables; un sistema cerrado en que no aparece la magnitud «Dios», y hasta pudiera francamente perturbar la explicación y manipulación de los fenómenos particulares; además, que en este mundo tecnificado, las artes, el derecho, la vida social y los campos todos de la cultura objetiva, en su concreta configuración, no se deducen ya de un sentido y finalidad religiosa, sino que son contruidos y realizados por los hombres mismos de forma pura y simplemente profana; finalmente, que este mundo profano sólo puede en absoluto existir dentro de un mundo de todo en todo pluralista. Aquí no se invita en primer término a la eclesiología, sino a toda la teología, señaladamente a la antropología teológica, a la doctrina sobre Dios y la creación, a que repiense a fondo su concepto del hombre, de la naturaleza y de Dios, que urge exponer a este mundo nuevo. Tema además de la teología pastoral será ocuparse de los problemas prácticos de la Iglesia en un mundo profano (urbanización, industrialización, racionalización, socialización, etc.).

El concilio Vaticano II ha acometido la audaz empresa de determinar el lugar que corresponde a la Iglesia en el mundo moderno. La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* trata, en una primera parte fundamental, de «La Iglesia y la vocación del hombre»: 1) la dignidad de la persona humana, 2) la comunidad humana, 3) la actividad humana en el mundo, 4) la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. La segunda parte trata de «Algunos problemas especialmente urgentes»: 1) la dignidad del matrimonio y la familia, 2) el sano fomento del progreso cultural, 3) la vida económico-social, 4) la vida de la comunidad política, 5) la paz y la comunidad de los pueblos. Precisamente esta constitución hacer ver que, en un mundo cada vez más diferenciado y de alta especialización, han pasado definitivamente los tiempos en que la Iglesia podía dar instrucciones eficaces y concretas sobre los grandes problemas objetivos de la humanidad. Cada vez es más importante que la predicación de la Iglesia haga ver a

cada cristiano la *actitud fundamental* con que ha de acometer los problemas concretos, reales, para los que la Iglesia como tal no es siquiera competente. Más importante que todas las imaginables recetas para todos los problemas posibles, sería poner en claro lo que significa decisivamente para el hombre de hoy el evangelio de Jesucristo.

Para ayudar a la Iglesia a cumplir en la actualidad su misión, son sin duda importantes los análisis sociológicos, psicológicos e históricos, no menos que el estudio a fondo y aplicación de la teología pastoral y moral; pero tal vez siga siendo *fundamental* inquirir teológicamente lo que es la Iglesia en su esencia, vista desde sus orígenes. Ciertamente que es de importancia central el hecho de que la Iglesia tiene un presente, al que se enfrenta y al que no puede sustraerse por ningún romanticismo, conservadurismo o utopismo. En efecto, el mundo presente es el lugar y la hora presente el momento en que tiene que cumplir su misión. Y, en este sentido, no podrá nunca eludir un constante *aggiornamento* en la teoría y en la práctica, con miras al momento concreto del mundo siempre cambiante. Pero este *aggiornamento* se convierte en moda de ajustes y reajustes, en maniobrar sin tino en alta mar según el viento que sopla, si no se ancla en los *orígenes*, si no está sobre el timón Cristo mismo con su evangelio al que debe la Iglesia su razón de ser y existir. De ahí que *aggiornamento* haya de ser siempre reforma, retorno a la forma primigenia, vuelta a la primigenia realidad. Y porque la actualidad sólo se ve y juzga rectamente desde el principio u origen, nosotros hemos pensado ser en sumo grado actuales y modernos al remontarnos una y otra vez al Nuevo Testamento, a fin de oír así lo que es esencial o accidental para la Iglesia de hoy.

Desde el punto de vista del evangelio, sólo una cosa es, en el fondo, esencial en la relación de la Iglesia con el mundo: el *servicio al mundo*. Servicio es también aquí, si comenzamos por definirlo negativamente, opuesto a señorío o dominio. Servicio no significa precisamente hablar y mandar sobre todas las cuestiones profanas de la vida política, económica, social, cultural, artística y científica, para las cuales sólo es, en el fondo, competente el especialista. Servicio es, en ocasiones, callar precisamente con modestia y confesar que no se sabe nada del asunto, y que tampoco se necesita saber, pues en el mundo de hoy son otros los competentes para este asunto. Servicio significa renunciar valientemente a de-

fender posiciones de poderío social, que le vinieron por gracia o desgracia de la historia a la Iglesia, pero cuya defensa está hoy día irrevocablemente trasnochada, y, en el mejor de los casos, sólo suscitará o aumentará sentimientos antieclesiásticos. En resolución, servicio del mundo es renuncia a dominar en el mundo, renuncia a la política del poder, a títulos de dirección mundana, al prestigio, privilegios y derechos especiales del mundo.

¿Y qué significa positivamente servicio al mundo? Bueno será no echar mano de palabras demasiado altisonantes, que con facilidad volverían a hacernos esperar de la Iglesia más de lo que puede dar. La Iglesia no puede «resolver» los grandes problemas del mundo: ni el del hombre, ni el de la explosión demográfica, ni el de la guerra, ni el del anonimato del poder, ni la cuestión racial... Lo que puede, quisiéramos cifrarlo modestamente en una palabra: ponerse a disposición del mundo. ¿Y cuándo se pone la Iglesia a disposición del mundo?

La Iglesia se pone a disposición del mundo, cuando *sabe* por de pronto sencillamente qué hay verdaderamente sobre el mundo. El mundo, con todo su saber, no lo sabe: de dónde viene, dónde está, adónde va. El mundo no sabe a la postre qué hay sobre Dios y el hombre, sobre la salud o la perdición eternas. La Iglesia puede saber por la fe que su Dios es también el Dios del mundo, y que también el mundo viene de Dios y va a Dios. Puede saber que el Dios uno ha concluido su alianza con la humanidad entera, que Jesucristo no murió y resucitó solamente para la Iglesia, sino también para el mundo y que así la misericordia universal de Dios brilla también sobre el esplendor y la miseria del mundo. Sólo porque la Iglesia, por su fe en Jesucristo, sabe del origen, camino y término del mundo, de sus posibilidades y límites es capaz de estar verdaderamente dispuesta a ayudar al mundo. Don hecho a la Iglesia y, por ende tarea suya es ver y entender al mundo como lo que es verdaderamente: con abertura inteligente, con libertad crítica y universal bondad.

La Iglesia se pone a disposición del mundo en cuanto está *vinculada* al mundo. Precisamente porque la Iglesia conoce y entiende al mundo como lo que verdaderamente es, le es de todo punto imposible separarse de él. Cierto que no puede simplemente hacerse semejante a este mundo. En tal caso, ella misma se convertiría en mundo,

y renunciaría así precisamente al servicio especial para el que ha sido elegida. Mas, puesto que conoce la gracia del único Dios verdadero, que de tal manera amó al mundo que le dio a su Hijo unigénito, está de antemano ligada al mundo de la manera más profunda. Juntamente con el mundo, forma la Iglesia la totalidad de la humanidad que, pecadora en su totalidad, en su totalidad ha hallado misericordia por parte de Dios. ¿Podía en tal caso la Iglesia olvidarse jamás de la culpa común y de la gracia común? La Iglesia no puede encapsularse en un *ghetto* al margen del mundo y llevar vida propia en *splendid isolation*. No, la Iglesia tiene que enfrentarse al mundo, confesarlo, tomar parte en sus miserias y esperanzas, conllevar sus audacias y fallos. Sólo una Iglesia ligada por amor al mundo, no una Iglesia desobligada y sin interés por el mundo podrá resistirle y contradecirle siempre que lo exija el evangelio de Cristo, para poder así precisamente permanecer una y otra vez a su lado. Don hecho a la Iglesia y, por tanto, tarea suya es estar en el mundo, junto al mundo y con el mundo, pensar, hablar y obrar solidariamente con él. Pero tampoco es suficiente este servicio. La Iglesia se pone a disposición del mundo, cuando se *obliga* y compromete al mundo. Si la Iglesia está realmente unida al mundo, esta unión no se agota simplemente en buenas intenciones y mejores palabras. Así pues, no será tampoco una coexistencia pasiva más o menos pacífica. No, esa coexistencia pasará a ser una pro-existencia, de estar unos con otros se pasará a estar unos para otros. La comprensión de la Iglesia respecto del mundo sería estéril, su unión con él ociosa, si no acabara en una activa corresponsabilidad. A imitación de su Señor, la Iglesia está llamada a un servicio activo en favor de sus hermanos, que son todas criaturas del Padre único. Una Iglesia que sólo viviera y obrara para sí misma, no sería la Iglesia de Cristo. La Iglesia de Cristo existe, en todo lo que hace, por muy íntimo que parezca, hacia afuera, de cara al mundo. El mundo, sépalo o no lo sepa, tiene necesidad de la ayuda fraterna de la Iglesia. Don hecho a la Iglesia y, por ende, tarea suya es tomar parte en la responsabilidad del mundo, de su presente y su futuro, no sólo de palabra, sino con hechos.

Mas, para que la idea que la Iglesia tiene del mundo no yerre, para que su unión con el mundo no se tuerza, y su obligación con él no se quede en vaguedad, es menester que todo ello sea visto

desde el *mandato originario*. Y este mandato originario de la Iglesia no obliga a hacer toda clase de *alotria*, a dedicarse a «otras cosas». El mandato originario para el que la Iglesia ha sido llamada, habilitada y capacitada por su Señor en el Espíritu consiste en confesar y predicar a Cristo, ser testigo suyo, y anunciar así el evangelio, la buena nueva del reino de Dios escatológico, aparecido ya en Jesucristo, y la decisión en pro de la fe que se nos pide; es decir, el mensaje de la gracia y misericordia de Dios, de la justificación, santificación y llamamiento de la humanidad pecadora, de la vida según el Espíritu en la nueva libertad de la ley, del pecado y de la muerte; vida en fe, caridad y gozo, puestos los ojos en la consumación de las cosas en un futuro que ha irrumpido ya en la actualidad.

El único y esencial mandato que ha sido confiado a la Iglesia con relación con el mundo, es decir, el de ser testigo ante él, puede ser cumplido de múltiples formas y maneras, tanto por el individuo como por la comunidad. En el fondo, nada hay en la Iglesia que no se deba hacer con las ventanas abiertas a la calle y a la plaza. No hay que ponerse de codos sobre la ventana, sino poner los cinco sentidos en el asunto. Sin embargo, demos que un sermón sea todo lo profundo que se quiera, una liturgia todo lo solemne que quepa imaginar, una cura de almas o apostolado organizado a las mil maravillas, una instrucción catequética metódicamente regulada, una teología prodigio de ingenio, una actividad benéfica realmente efectiva; ¿de qué valdría todo eso si sólo aprovechara a una comunidad que en su aislamiento no irradiase calor alguno, a una Iglesia que vive sólo para sí misma? ¿Puede hacerse nada de cuanto se hace en la Iglesia, sin que, de una forma u otra, directa o indirectamente, no redunde también en provecho del mundo? ¿Cómo puede una Iglesia predicar, orar, alabar, instruir, cómo puede cultivar la cura de almas, la teología y la diaconía, sin pensar en aquellos hermanos y hermanas, que ciertamente no toman parte en la Iglesia, pero son, no obstante, hijos e hijas del mismo Padre? No se engañe la Iglesia, sino alégrese más bien al saber que haga u omita lo que quiera en medio de un mundo no cristiano, el mundo está allí, a veces oyendo, a veces sin querer oír, a veces mudo, a veces hablando, a veces protestando, a veces agradecido. La Iglesia no puede existir de otro modo que dando testimonio ante el mundo

De este modo, la Iglesia es la minoría al servicio de la mayoría. Como congregación de los testigos que creen y confiesan de palabra y obra a Jesucristo, la Iglesia es bandera encubierta a veces, otras visible, levantada entre los pueblos, una invitación viva al mundo para que se una a ella en la fe y caridad, y con ella atestigüe cuanto de grande ha hecho Dios no sólo por la Iglesia, sino por el mundo entero. Así pues, toda la humanidad es requerida para que dé gracias y tribute alabanzas a Dios con la Iglesia, a que escuche una y otra vez la palabra de la gracia y celebre el banquete del amor con el fin de atestiguar a Cristo en el diario quehacer como quienes no se aman sólo entre sí, sino también a los otros.

Así, la Iglesia no quiere permanecer sola. Quiere ser tropa de vanguardia. Como tropa de vanguardia de toda la humanidad, el pueblo de Dios camina... ¿hacia dónde? Una vez más surge el interrogante. ¿Tiene la Iglesia un porvenir?

Respondemos que la Iglesia tiene un futuro porque tiene un presente en el mundo. En su salida al mundo, tiene una misión, una tarea, un mandato, un servicio que le adviene en el presente, le adviene una y otra vez de nuevo, es en cada momento su advenimiento o futuro. Partiendo de aquí está su presente henchido, tiene realidad y sentido. Lo que en cada momento adviene de nuevo no es otra cosa que la gracia de Dios, bajo la cual vive la Iglesia y que le amanece cada mañana. Esta gracia le ayuda a salir de la necesidad presente, de la insatisfacción y la duda, de la angustia y cuidado, de la desesperanza, de la ilusión de redimirse por sus propias fuerzas, de la miseria propia y la del mundo. La Iglesia tiene un futuro, porque en la oscuridad del tiempo le es dada, como gracia de Dios, siempre de nuevo, una luminosa actualidad.

¿Y por qué puede advenirle tal actualidad o presente, siempre de nuevo, a esta Iglesia que ni siquiera es digna de dicha gracia? La Iglesia tiene este presente de su pasado, que para ella sigue siendo presente, porque es su origen. La gracia de Dios amaneció para la Iglesia en el Señor crucificado y resucitado, en quien cree. Partiendo de este acontecer en Cristo, le es dada certeza para su camino, una certidumbre de fe, que no permite ver en el mundo, pero sí confiar y esperar. Esta acción saludable de Dios en Cristo precede a la Iglesia, es más grande que ella, la envuelve y abarca, y

va delante dondequiera ella llega, por ser, precisamente como sucedida, promesa. La Iglesia tiene un futuro porque, por gracia de Dios, se le ha dado un comienzo, que es para ella, en el presente, promesa y esperanza.

La promesa formulada está lejos de ser vacía y engañosa, pues se funda en algo que no es meramente esperado, que aún ha de venir, algo que no es una utopía, sino que ha acontecido ya. Pero lo que ha acontecido no sólo apunta a sí mismo, sino más allá de sí mismo: la resurrección del Señor crucificado es anuncio de la resurrección de todos y de la renovación del mundo. Esto es lo nuevo, que aún ha de venir, que tampoco adviene día a día a la Iglesia, sino que es traído para ella y para el mundo por la nueva acción creadora de Dios.

Así como no se describe en la Escritura la creación del mundo al comienzo del tiempo, ni la resurrección de Cristo al medio del tiempo, así tampoco se describe, sino que sólo se interpreta en imágenes la nueva creación de Dios al fin de los tiempos. Lo que se ha prometido a la Iglesia para su peregrinación desde la resurrección de Cristo, como absoluto futuro en el presente, es la definitiva victoria sobre el pecado, el dolor y la muerte, la clara consumación del señorío de Dios por medio del *reino de Dios*: el reino de la plena justicia, de la vida eterna, de la verdadera libertad y de la paz cósmica, la definitiva reconciliación de la humanidad con Dios, por medio de la caridad que cesa. Sí, la Iglesia tiene un futuro, tiene *el futuro*. Es el indescriptible e indefinible día octavo, en que Dios acaba su obra creadora, la Iglesia alcanza el término de su peregrinación y el mundo reconoce a su Señor: «Esta séptima edad será nuestro sábado, cuyo final no será un atardecer, sino el día del Señor como un octavo día eterno, que fue santificado por la resurrección de Cristo, y prefigura el descanso eterno no sólo del cuerpo, sino también del espíritu. Allí vacaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que será en el fin sin fin. ¿Pues qué otro es nuestro fin, sino llegar al reino que no tiene fin?»

*Haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam*

## Epílogo

*corporis requiem praefigurans. Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?*<sup>1</sup>.

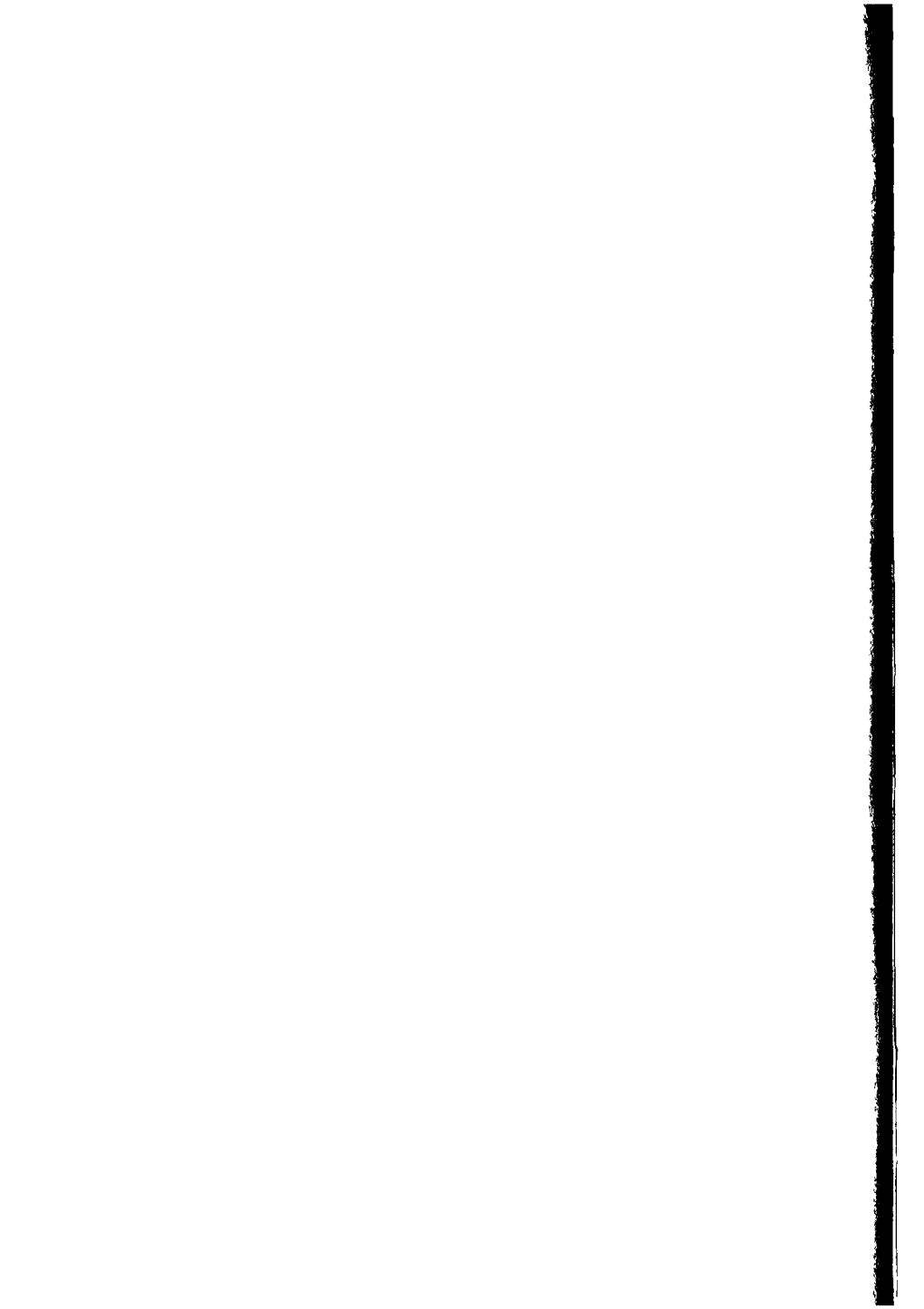
---

1. AGUSTÍN, *De civitate Dei* xxii, 30; CC 48, 866.





ÍNDICES



## ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Act	2, 11	200	4, 11	208	8, 9-25	292
		263	4, 12	251	8, 12	111
en general	413	2, 14-21	200	4, 18		134
1-12	539	2, 17	481	4, 31	8, 14	476
1, 6	64	2, 19	468	4, 32-36	8, 16	134
	140	2, 33	98	5, 11		249
1, 8	362	2, 35	98	5, 12	8, 21	459
	412	2, 36	249	5, 17	8, 36	134
	420	2, 38	134	5, 32	8, 38	134
	422		249	6-7	8, 40	476
	445	2, 38s	200	6, 1	9, 1-31	154
1, 13	414	2, 41	134	6, 1-6	9, 17	200
	540	2, 42	134		9, 18	134
1, 15	200		135	6, 1-7		247
1, 15-26	416		263	6, 2	9, 27	414
1, 17	457		363	6, 3	9, 31	104
	470	2, 43	420	6, 3-6	10	132
1, 25	470	2, 45	135	6, 4	10, 1-11	412
1, 26	457	2, 46	132	6, 6	10, 18	412
2	226		134	7, 38	10, 35	156
	440		262	8, 1	10, 44	200
2, 1-26	422		263	8, 1-3	10, 46	219
2, 4	200	4, 1	433	8, 4	10, 48	134
2, 7	263	4, 6	433			249

Índice de citas bíblicas

11, 19	446	15, 22s	481	28, 20	140	Col	
11, 19-21	136	15, 28	200	28, 22	132		
11, 26	147	15, 41	104		290	en general	277
11, 27	480	16, 4	417	28, 31	111		290
11, 29s	467		481	28, 33	111		402
11, 30	135		482				413
	481	16, 5	104	Apoc		1, 1	278
12, 2	418	17, 19-32	86				414
12, 7	541	17, 25-28	376	en general	233	1, 6	278
12, 12	134	18, 10	147	1, 5	462	1, 12	459
12, 17	135		154	1, 5s	442	1, 13	111
	412	18, 36s	112	1, 6	453	1, 15ss	462
12, 25	467	19, 6	200	1, 13	435	1, 15-18	278
13, 1	472		219	2, 3	402		279
13, 1-3	480	19, 22	467		484	1, 18	278
	483	19, 31	476	2, 2	413		279
13, 2	464	19, 32	103	4, 4	484		286
13, 2s	200	19, 39s	103	4, 10	484	1, 18-20	327
13, 3s	413	20 17	484	5, 5	484	1, 23	278
13, 23	140	20, 17-35	482	5, 6	484	1, 23-29	278
13, 31	420	20, 24	421	5, 8	484	1, 24	223
14, 4	413		470	5, 9-10	453		278
	414	20, 28	104	5, 10	442		286
	417		200	5, 11	484	1, 29	473
	419		476	5, 14	484	2, 9	281
14, 13	433		480	7, 11	484	2, 10	279
	496		484	7, 13	484	2, 12	268
14, 23	482		507	8, 3s	444		279
	485	20, 28-35	483	11, 16	484	2, 12s	278
15	135	21, 8	476	14, 3	484	2, 13	268
	136	21, 9	471	14, 6	233	2, 14s	279
	420	21, 10s	480	18, 4	147	2, 19	278
	482	21, 17-26	482	19, 4	484		279
15, 2	417	21, 18	135	20, 6	442		286
	481		481	21, 1s	208	2, 23	457
15, 4	146	21, 19	470	21, 3	146	3, 1	268
	417	21, 25	136		208		278
	481	22, 5	481	21, 5	241	3, 10	405
15, 5	291	23, 3	413	21, 14	421	3, 12	387
15, 6	417	24, 5	132		422		389
	481		290	21, 22	445	3, 15	278
15, 7	540	24, 14	132	21, 24	364	3, 16	219
	541		290		416	4, 11	110
15, 14	154	26, 5	291	22, 11	387	4, 15	104
15, 22s	417	26, 17e	459	22, 17	204	4, 16	104

Índice de citas bíblicas

4, 17	474	3, 10s	207	7, 18-20	223	10, 25-30	189
		3, 11	206	7, 20-24	223	10, 29	189
1 Cor			208	7, 23	189	11	480
		3, 12-15	186		557	11, 2-34	420
en general	31	3, 16	151	7, 29-31	193	11, 5	415
	277		204	7, 32	185		417
	290		205	7, 33	185		418
	352a		440	8, 1-13	420		471
	402	3, 16s	205	8, 7-12	189		539
1-2	149		206	8, 9	189	11, 16	104
1-3	480	3, 17	206	8, 10	194	11, 17-34	148
1, 2	104	3, 21-23	194	9, 1s	415		420
	107	4, 3	419	9, 5	224	11, 18	105
	154	4, 4	420		415	11, 18-19	340
	353	4, 7	185	9, 5s	414	11, 19	291
	387	4, 8	421	9, 12	420		304
	388	4, 12	473		467	11, 20	263
1, 5	222	4, 12s	193		558	11, 20-29	114
	479	4, 13	421	9, 12s	467	11, 22	340
1, 7	222	4, 14	558	9, 18	558	11, 23-25	256
	479	4, 20	111	9, 19	185	11, 23-26	263
1, 8	181	5	384		188	11, 25	153
1, 9	268		397		189	11, 26	160
1, 10	291		480		421		262
1, 11ss	340		558	9, 19-23	362		392
1, 12	256	5, 1-15	308	9, 27	308	11, 27-29	267
	540	5, 3-5	420	10-11	402	11, 33	479
1, 13	325	5, 4	421	10, 1-11	252	11, 34	420
1, 13-15	249	5, 4s	479	10, 1-13	148	11, 17-34	270
1, 14-17	420	5, 13	479		265	12	202
1, 17	420	5, 17	273	10, 4	201		273
	445	6	480	10, 6	185	12, 1	220
1, 24	387	6 1-11	420	10, 8	148	12-14	219
	446	6, 9-10	110	10, 12	252		471
1, 25-31	154	6, 11	387	10, 14-33	420	12, 1-11	277
1, 30	276	6, 12	188	10, 16	268	12, 2s	220
	387	6, 12-20	280	10, 16s	273	12, 3	212
2, 4	204	6, 19	185	10, 17	268		472
	323		204		269	12, 4	204
2, 10s	202	7, 1-39	420		270		228
2, 11	230	7, 7	223	10, 18	141	12, 4-5	227
2, 12	197		226		291	12, 4-6	202
2, 13	456		227	10, 20	268		228
3, 8	473	7, 17	223	10, 21	268		478
3, 9	208		227	10, 23s	188	12, 4-11	328

Índice de citas bíblicas

12, 6-8	220	12, 28-31	470	15, 6	419	1, 9	185
12, 6-10	471	12, 29	478	15, 7	413	1, 22	82
12, 7	221		498		414		203
	226	12, 29s	225		415	1, 24	421
	228	12, 31	221	15, 7-11	415		557
	230		228	15, 9	415	2, 6	421
	468	13, 2s	304	15, 10	420	2, 10	421
12, 8	221	13, 4-7	304		473	2, 17	420
12, 9	221	13, 4-8	221	15, 14-20	100	3	148
12, 10	220	13, 9-12	87	15, 20-22	191	3, 3	470
	221		409	15, 20-27	191	3, 6	186
12, 11	224	13, 10	229	15, 20-28	287		190
	226	13, 12	191	15, 21s	192	3, 7	186
	228	14	140		272		190
	468		277	15, 24-28	111	3, 7-11	421
12, 12	270		480	15, 26	192	3, 9	186
	273	14, 1	220	15, 28	82	3, 17	196
	277		221	15, 45	201		229
12, 12s	274		471	15, 45-49	272	3, 17e	201
12, 12-27	275	14, 1-40	420	15, 50	110	3, 18s	201
	276	14, 3s	472	15, 56	190	4, 1	470
12, 12-30	228	14, 6-11	219	15, 58	473	4, 2	420
12, 13	134	14, 12	229	16	480	4, 5	421
	247	14, 13	228	16, 1	104	4, 7	419
	254	14, 15s	219		388	4, 7-14	223
	255	14, 16	446	16, 1-4	420	4, 8-11	421
	273	14, 18	220	16, 3	475	4, 13	202
	420	14, 23	105	16, 8	247	4, 16	405
12, 14-27	273		219	16, 15	388	4, 17	191
12, 25	291	14, 23-34	105		468	5, 5	83
12, 26	277	14, 24s	446		474		202
12, 27	270	14, 26	105	16, 15s	225		203
	275		446	16, 16	474	5, 7	191
12, 28	105		472	16, 19	104		202
	220	14, 26-30	472	16, 22	134	5, 10	186
	221	14, 27	479		263	5, 17	192
	413	14, 29-33	471		558		254
	471		472	20, 33s	105		276
	474	14, 31	479				405
	476	14, 31-40	471	2 Cor		5, 18	259
	478	14, 33	104			5, 18-20	438
12, 28s	472	14, 33-35	447	en general	290	5, 18-21	397
12, 28-31	222	14, 37	420	1, 1	103	5, 20	259
	223		421		107		420
	224	15	262		414		552



Índice de citas bíblicas

Ez		2, 1	415	5, 1	182	Hebr	
		2, 1-10	136		187	en general	444
11, 19-20	144	2, 4	187		188	1, 2	363
14, 11	142	2, 7s	539		196	1, 8	111
20, 41	387	2, 9	135	5, 4	187	2, 1-18	150
28, 22	387		353	5, 6	189	2, 4	420
36, 23	387		414	5, 10	558	2, 17	160
36, 27	440		416	5, 11s	541		392
36, 28	142	2, 11s	540	5, 13	185	2, 17s	434
37, 23	144	2, 11-14	559		187	2, 18	434
37, 27	146	2, 11-16	293		188	3, 1	413
	198		353		189	3, 1-6	150
38, 16	387	2, 12	541		196	3, 2-6	205
		2, 17	276		557	3, 7-4, 11	150
		2, 19	268	5, 13s	189	3, 7 - 4, 13	149
		3, 1-7	148	5, 14	186	4, 12s	149
en general	194	3, 1-25	254	5, 16s	456	3, 14	150
	402	3, 7	172	5, 19	185	4, 9	150
1, 1	414	3, 8s	148	5, 19-21	384	4, 14 - 5, 10	150
	415	3, 10	186		457	4, 15	434
	419	3, 12	186	5, 20	192	4, 16	438
1-2	417	3, 15 - 4, 7	148		291	5, 1	434
	418	3, 19s	437	5, 21	110	5, 1-3	434
1, 2	104	3, 21	187	5, 22	186	5, 1-5	453
1, 6-9	291	3, 22-25	187		204	5, 4	462
	292	3, 24s	187		229	5, 6	98
	294	3, 26	254		389	5, 7-9	434
	340	3, 26-28	362		457	6, 4s	201
1, 8s	135	3, 27	134	5, 24	192	6, 10	468
	558		249	5, 25	202	7, 1 - 10, 18	150
1, 11-13	415		254	6, 1	304	7, 16	435
1, 18	415	3, 27-28	328		456	7, 1-28	434
1, 18s	415	3, 28	254	6, 2	189	7, 11	434
1, 11-20	559		276		453	7, 12	432
1, 12	415	3, 29	151	6, 7	192		435
1, 15s	419	4, 4	109	6, 8	190	7, 15	435
1, 15-17	415	4, 4-6	202		202	7, 16	435
1, 17	256	4, 6	201	6, 14	192	7, 17-21	98
	413		204	6, 15	254	7, 18	435
1, 18	256	4, 11	473	6, 16	141	7, 19	434
1, 19	414	4, 14	420		148	7, 22	437
1, 22	95	4, 19	279		151	7, 26	160
	104	4, 21-30	195	8, 36	182		392
	105	4, 21-31	148			7, 26s	434
	276	4, 31	195				



Índice de citas bíblicas

7, 27	435	Ier	7, 39	241	15, 9-13	311
8, 2	463		7, 46	243	15, 12	389
8, 3	434	2, 21	8, 9	481	15, 13-15	309
8, 6	437	7, 23	8, 11	394	15, 15	243
	463	31, 31-34	8, 31-36	184	15, 26	231
8, 10-12	146		10	507		243
8, 13	435	24, 7	10, 1-30	309	15, 26s	241
9, 6s	434	30, 32	10, 16	310	16, 7	241
9, 9	434	31, 31-34		327		328
9, 15	437		10, 28	112	16, 8	241
	446	32, 37-40	11, 24	83	16, 12s	231
9, 21	463		11, 25s	84		241
9, 24-28	435	Ioel	11, 52	327	16, 12-24	241
10, 1s	434			363	16, 13	231
10, 2s	434	2, 28s	12, 2	465		243
10, 10-14	435		12, 32	438	16, 13-15	242
10, 11	434	3, 1-5	12, 48	83	16, 14	243
	463		13, 1	309	16, 27	311
10, 12	435	Ioh	13, 1-17	467	17	435
10, 14	435		13, 1-35	311	17, 2s	112
10, 19	435	en general	13-16	396	17, 4	204
10, 19-23	438			413	17, 18s	438
10, 21	205			418	17, 20-26	312
10, 22	443	1, 16	13, 20	419		327
11	150	1, 19		552	17, 21	328
12, 14	387	1, 42	13, 34	153	17, 26	243
12, 18-22	150	2, 19		328	19, 6	168
12, 22	437	3, 3		389	19, 34b	257
12, 24	437	3, 3-5	13, 35	309	20, 21-23	422
13, 5	445	3, 5	14, 6	112	20, 22	200
13, 8	434			240	20, 22s	135
13, 10-13	435	3, 5-6		438		395
13, 15	438	3, 6	14, 16	231		396
	444	3, 22		241	20, 23	308
13, 15s	438	3, 35	14, 16ss	408		395
		4, 2	14, 17	231	20, 25s	467
Iac			14, 26	231	21, 13	257
		4, 14		243	21, 15	560
en general	31	5, 25-29		447	21, 15-17	422
	151	5, 27	15, 4	241		539
	352	6, 39-40		310		541
	494	6, 51-58	15, 5	419		547
3, 2	384	6, 63	15, 6	309	21, 15-18	507
	390			311	21, 17	561
		7, 21s	15,8	309	21, 20ss	560

Índice de citas bíblicas

1 Ioh		Is	8, 3	465	19, 42	177
en general	104	5, 16	387	9, 1-6	418	22, 15-20
	160	19, 18s	74	9, 51-56	303	256-261
	309	19, 21-25	145	9, 62	68	22, 18
1, 1-5	447	25, 6s	145	10, 6	74	64
1, 8	384	27, 2-6	310	10, 16	521	262
1, 8ss	391	35, 5s	74	10, 17s	552	22, 19
1, 10	341	42, 6	145	10, 23s	73	22, 26s
2, 7	447	43, 20	151	10, 31	75	22, 27
2, 9-11	292		442	10, 31s	433	22, 29s
2, 18-19	340	44, 3	198	10, 31s	433	22, 32
2, 19	310		440	10, 40	465	547
2, 20	447	49, 6	145	11, 2	63	560
2, 22	292	53	258		387	561
2, 24	447	53, 12	259	11, 20	62	22, 34
2, 27	231	55, 4s	145		73	22, 38
	447	56, 6s	440		98	22, 66
3, 11	447	61, 1	74	11, 30-32 par	75	23, 42
3, 14	292	61, 6	144	12, 31s	62	24, 21
4, 1	472		440		76	24, 33
4, 1-3	244		441	12, 32	63	24, 34
4, 1-6	294	62, 3	441		97	24, 45-48
4, 2	472	63, 14	198	12, 35-37	63	24, 48
4, 2s	292		440	12, 54-56	74	27, 47s
4, 6	231	66, 18-24	145	13, 1-3	64	412
4, 9	327			13, 24	63	Lev
4, 20s	292	Jds		13, 29	64	
5, 1	292			14, 15	64	6
5, 1-7	310	en general	104	14, 23	238	11, 44
5, 2	292				300	26, 9
5, 6-8	257	Lc		14, 26s par	68	26, 11
5, 6-12	241				74	26, 12
		en general	413	15, 11-32	303	146
2 Ioh		1	157	16, 8	82	
en general	104	1, 5	33	16, 16	74	1 Mac
	309	1, 23	463	17, 7-10	70	
10 s	308	1, 30	157	17, 8	465	1, 51
		1, 38	157	17, 10	401	484
		6, 13	422	17, 20s	64	Mc
3 Ioh		6, 13-16	414		78	
en general	309	6, 14	540	17, 24	78	en general
	104	6, 20	63	18, 7	63	413
	309	7, 48	394	18, 11	385	1, 9-11
		7, 49	394	19, 7	394	1, 15
				19, 11	64	59
						62
						63

Índice de citas bíblicas

1, 15	64	9, 35	465	16, 17	219	10, 2	418
	65	9, 43-47	82	16, 20	422		540
	69	10, 1-9 par	74			10, 2-4	414
	70	10, 7	82		Mich	10, 5	418
	79	10, 14	63			10, 16	418
	97	10, 15	63	6, 6-8	444	10, 17	132
1, 16	540	10, 17-27	68			10, 23	78
1, 31	465	10, 28	540		Mt	10, 27	445
1, 35-38	445	10, 34-45 par	64			10, 34-39	68
1, 44	433	10, 37	82	en general	413	10, 40	417
2, 5	394	10, 42-44	68	4, 11	465		419
2, 7	394	10, 42-45	466	4, 15s	445	11, 5 par	74
2, 16	394	10, 43-45	465	4, 17	97	11, 6 par	75
2, 18	66	10, 44s	421	5, 3.10	63	11, 12s	74
2, 26	433	10, 45	98	5, 14	445	11, 19	394
3, 4	419		437	5, 15s	445	12, 3-8	433
3, 13-19	421		467	5, 5-9	557	12, 28	62
3, 14	414	11, 27-33	249	5, 17-19	132		98
	416	12, 22-25	256	5, 21-48	68	13, 16s	75
	420	12, 24-27	65	5, 23s	132	14, 25	262
3, 15	420	12, 30	389		440	16, 16	559
3, 16	540	13, 9	132	5, 40s	557	16, 18	57
3, 16-19	414	13, 21 par	78	5, 44s	69		92
3, 27	73	13, 28s	74	5, 48	69		96
3, 35	68	13, 30 par	78		389		104
4, 11s	120	13, 32	65	6, 9	387		135
4, 14	97		78	6, 10	63		205
4, 26-29	98	13, 33.35	78		127		407
5, 37	540	16, 15	362	6, 12	390		421
5, 39-41	68	16, 5s	246	6, 13	127		422
5. 44s.48	69	14, 22-24	263	6, 19-21	68		547
6, 7	420	14, 25	64	6, 24-34	68		561
6, 7-12	418	14, 17-21 par	64	6, 33	63	16, 18s	308
6, 30	413	14, 25	62	7, 1	317		397
	414		64	7, 12	557		539
	418	14, 33	540	7, 15-20	292		540
8, 29	540	14, 53	433	7, 15-23	294		541
8, 31-33 par	64	14, 58	205		472		545
8, 38	74	15, 24	457	7, 13	63		556
	76	15, 41	465	8, 11	64		559
9, 1 par	62		422	8, 22	74	16, 19	397
	78		445	9, 8	394	16, 19b	395
9, 2	540	16, 15s	412	10	402	16, 22	559
9, 5	540	16, 16	251	10, 1-42	421	16, 22s	559
9, 33-35	466		373	10, 2	413	17, 24-27	132

Índice de citas bíblicas

18	402	25, 14-30 par	70	1, 3	252	<b>2 Petr</b>	
18, 2	396	25, 21-23	82	1, 15	387		
18, 10	396	25, 40	166	1, 23	153	en general	104
18, 12	396	25, 42-44	465		252	1, 11	111
18, 12-14	303	26, 26-29	256	2, 4s	441	2, 1s	291
	396	26, 29	62	2, 4-5	451	2, 3	80
18, 13	396		262	2, 4-7	207		
18, 15	395	26, 61	433	2, 4-10	453	<b>Phil</b>	
18, 15-17	308	28, 16-20	422	2, 5	208		
18, 15-18	135	28, 18s	412		444	1, 1	225
18, 16	395	28, 18-20	445	2, 7	208		229
18, 17	57	28, 19	250	2, 9	154		387
	92		362		388		475
	104		418		445		476
	396		419		451		478
18, 18	395		451	2, 9s	104		485
	396	28, 20	282		147	1, 10	188
	400		362		442	1, 12-18	447
	401		408	2, 9-10	151	1, 19	201
	451		422		153	1, 21	194
	545		424	2, 10	154	2, 7s	260
	547				458	2, 15	452
18, 20	260	<b>Neh</b>		2, 12	445	2, 16	473
	282			2, 25	476	2, 17	420
	396	11, 9-22	484		484		444
18, 21-35	396			3, 1	447		464
18, 22	303	<b>Num</b>		3, 15	445	<b>2, 25</b>	413
19, 28	74				453		414
	76	31, 14	484	3, 18	375		418
	416			3, 19	375		463
	417	<b>Os</b>		3, 20	375	2, 30	463
20, 26-28	465			4, 10	226	3, 3	151
20, 28	467	1, 9	144		468	3, 10	192
21, 42	208		151	4, 10s	468	3, 10-14	253
22, 10s	64	1, 10	144	5, 1-4	483s	3, 21	279
22, 37-40	69		147	5, 2	484	4, 6	185
23, 2-12	466	2, 23	147	5, 2s	459	4, 6s	185
24, 11	294		442		507	4, 11-13	193
24, 32	78	2, 33	151	5, 3	484	4, 18	444
24, 43s	78	6, 6	444	5, 4	484		
24, 44	63			5, 13	542	<b>Philem</b>	
24, 45	465	<b>1 Petr</b>		5, 14	484		
24, 45-51	421					2	104
25, 1-13	63	en general	159			<b>8s</b>	558
	78	1, 2	201			13	467

Índice de citas bíblicas

	<b>Ps</b>	5, 11	259	8, 2-11	197	9, 29	174
		5, 12-21	190	8, 4	185	9, 30-33	174
72, 10	364	5, 15	272	8, 9	201	10, 1-13	175
80, 9-16	310	5, 15s	228		456	10, 4	187
110	441	5, 20	187	8, 9-15	202		432
117, 22	208	6, 1-11	134	8, 10-11	204	10, 5	186
134	142		443	8, 11	203	10, 14-17	446
		6, 3	247	8, 13	190	10, 14-21	175
	<b>1 Reg</b>		249	8, 14s	457	11, 1s	175
		6, 3-6	252	8, 15-16	204	11, 2-10	175
14, 6	413	6, 4	268	8, 16	202	11, 6	187
		6, 4-5	255	8, 17	268	11, 11	175
	<b>Rom</b>	6, 5-9	191		279		180
		6, 6	192	8, 18	191	11, 13	421
en general	171		268	8, 19-23	190		470
	277	6, 7	190	8, 21	191	11, 14	176
	290	6, 8	268	8, 23	83	11, 15	176
1, 1	414	6, 10	253		191	11, 17-19	176
1, 4	387	6, 11	192		203	11, 17-24	141
1, 5	420		252	8, 24	192		172
1, 6	387	6, 14	188	8, 26	204	11, 19-22	176
	446	6, 18-23	184	8, 26s	202	11, 23	176
1, 6s	154	6, 19	387	8, 29	158	11, 25	149
1, 7	387	6, 20	184	8, 31-39	192	11, 25s	176
	388	6, 21	191	8, 33	387	11, 28	177
1, 8	544	6, 22	184	8, 38s	194	11, 29	177
1, 9	420		387	9-11	140		227
1, 16	422		389		154	11, 32	177
1, 16s	400	6, 23	190		171	11, 33-36	178
1 18 - 3, 20	186		228	9, 3	171	12	273
1, 32	189	7, 5	191	9, 4	186	12, 1	444
2, 1 - 3, 20	186	7, 6	185		171		453
2, 6-11	190	7, 7	187	9, 4s	171	12, 2	185
2, 13	186	7, 7-25	190	9, 4-5	172		188
2, 14s	186	7, 8-13	187	9, 6	151		405
2, 17	149	7, 10	186		173	12, 3	223
2, 20	186	7, 12	186	9, 7s	151	12, 3-8	326
3, 3	171	7, 14	186	9, 8-13	173	12, 4s	273
3, 20	186	7, 18-24	183	9, 11	140		275
	187	7, 24	184		154	12, 5	276
4	157	7, 25	184		161	12, 6	223
4, 25	153	7, 38-39	204	9, 14-29	173		471
5, 1-5	202	8, 1	276	9, 22-26	174	12, 6-8	223
5, 2	443	8, 1-10	203	9, 24-26	147		226
5, 7s	188	8, 2	186	9, 28	174	12, 7	221

Índice de citas bíblicas

12, 7	421	16, 7	413	5, 12s	474	5, 16	104
	472		414	5, 19-21	226	5, 17	483
12, 8	221	16, 11	276	5, 19-22	230		487
	225	16, 12	473	5, 21	472	5, 22	397
	474	16, 16	95	5, 23	387		483
	478		104	5, 24	215	14, 4	222
	105		105				
12, 15	193	16, 18	185	2 Thess		2 Tim	
12, 27	276						
13, 6	463						
13, 8-10	186	Soph		1, 1	104	en general 104	
	189				108	1, 1	414
13, 12	149	3, 9	177		147	1, 6	218
13, 13s	384			1, 5	110		222
14, 1	194	1 Thess		2, 9	558		505
14, 4s	275			2, 13	387		521
14, 7-9	194	1, 1	104	3, 1	446	1, 6-10	506
14, 14	188		147	3, 4	420	1, 6	483
14, 17	111		414	3, 15	304	1, 18	468
	186	1, 3-9	420			2, 11	279
14, 18	185	1, 4	147	1 Tim		2, 12	268
14, 22s	223	1, 5	108			4, 1-18	111
15, 13	186		204	1, 7	485	4, 5	471
15, 15s	420	1, 8	447	1, 12	470	4, 6	444
15, 16	387	1, 9	185	1, 20	420		
	444	2, 1	414	2, 1	453	Tit	
	464	2, 7	414	2, 4	376		
15, 18	420		420	2, 5	438	en general 104	
15, 19	420		458	2, 5s	437	1, 1	414
15, 25	467	2, 12	110	2, 11s	472	1, 5-8	485
15, 25ss	388	2, 14	104	2, 12	447	1, 7	476
15, 25-28	353		105	2, 13	420	1, 15	188
15, 27	463		147	2, 15	387	2, 14	147
15, 30s	467		276	3, 2	476	3, 5	252
16, 1	104	2, 14-16	147	3, 5	104	3, 6s	203
	474	3, 2	420	3, 8s	476	3, 10	291
16, 3	474	4, 1-8	387	3, 8-13	476		308
16, 4	104	4, 3	387	3, 15	104		
16, 5	104		389		208	Zach	
	225	4, 9	447		410		
	474	4, 17	191	4, 11	480	2, 10s	145
16, 6	473	5, 5	452	4, 14	217	4, 6	198
16, 6-8	222	5, 12	225		222		440
	470		230		483		
16, 7	224		476		505		
	276	5, 12s	225	5, 1s	481		

## ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

- Abelardo 22  
Adam, A. 17  
Adam, K. 23 38 61 80 355  
Adler, H.G. 160  
Adler, N. 482  
Adriano vi, papa 335 554 562  
Afanassieff, N. 538  
Agustín 18 19 37 44 45 48 49 53  
112s 162 295 296 297 300 317 319  
357 365 366 374 390s 397 449 516  
555 577  
Ailly, P. d' 21  
Aland, K. 246 326  
Alberigo, G. 486  
Alberto Magno 401  
Albright. W.E. 139  
Alejandro iv, papa 238  
Alt, A. 139  
Altaner, B. 44  
Altendorf, E. 290  
Althaus, P. 43 171  
Allis, O.T. 471  
Ambrosio 112 300 302  
Amery, C. 40  
Anciaux, P. 394  
Andersen, W. 246  
Anselmo de Havelberg 233  
Anwander 81  
Appel, N. 27  
Arno von Reichersberg 22 233  
Arnold, F.X. 160  
Asensio, F. 141  
Asmussen, H. 151 171 326 355  
Atanasio 112  
Atenágoras, patriarca de Constanti-  
noplá 527  
Atila 37 529  
Aubert, R. 132  
Augusto, emperador 552  
Aulén, G. 29  
Baab, O.J. 139  
Baciocchi, J. de 255  
Backes, I. 151  
Bacht, H. 17 411  
Baeck, L. 161 170  
Balthasar, H.U. von 43 53 160 161  
256 382 401 470

Índice de nombres propios

- Baraúna, G. 43 219  
 Bardy, G. 292  
 Barrett, C.K. 171 197 240  
 Barth, K. 40 43 51 60 80 160 209  
 246 288 318 326 355 382 411  
 Barth, M. 161 246  
 Bartsch, H.W. 80  
 Basilio el Grande 19 449  
 Bauer, W. 290  
 Baum, G. 161 326  
 Baumgärtel, F. 197 271  
 Baur, F. Chr. 89  
 Baus, K. 132  
 Bea, A. 32 161  
 Beasley-Murray, G.R. 246  
 Beck, J.T. 89  
 Beckmann, J. 246 326  
 Beck, M.A. 139  
 Behm, J. 84  
 Beinert, W. 355  
 Belarmino 23 52 319 343 376  
 Bellini, A. 326  
 Ben-Chorin, S. 160 161 170 179 180  
 Benito de Nursia 19  
 Benoît, A. 246  
 Benoit, P. 496  
 Benz, E. 232  
 Bergmann, H. 160  
 Bernanos, G. 40  
 Bernardino de Parma 21  
 Bernardo de Claraval 22 403 551 552  
 Bertoldo de Ratisbona 455  
 Bertrams, H. 197  
 Best, E. 271  
 Bett, H. 232  
 Betz, J. 90 96 255  
 Beyer, H.W. 463 475 486  
 Bianco, F. 80  
 Bieder, W. 197  
 Bini, L. 80  
 Bizer, E. 43 255  
 Blackman, E.C. 292  
 Blank, J. 83  
 Blattes, Th. 62  
 Blázquez, J. 486  
 Bloch, E. 170 232  
 Blondel 23  
 Boegner, M.P. 326  
 Boelens, W.L. 256  
 Böhm, A. 290  
 Böhme, J. 235  
 Böhmer, H. 232  
 Böll, H. 40  
 Bonhoeffer, D. 40 43  
 Bonifacio I, papa 526 550  
 Bonifacio VIII, papa 20 22 374 375  
 458 529  
 Bonsirven, J. 29 62  
 Bonwetsch, N. 232  
 Bornhäuser, K. 61  
 Bornkamm, G. 61 255 481  
 Bornkamm, H. 334  
 Bossuet, J.-B. 22 23  
 Bouëssé, H. 486 496  
 Bouillard, H. 80  
 Bousset, W. 89  
 Bouyer, Ch. 255  
 Boyer, C. 326  
 Bozi, T. 319  
 Braaten, C.A. 80  
 Brachfeld, O. 160  
 Brandenburg, A. 326  
 Brandreth, H.R.T. 326  
 Bratsiotis, P. 332  
 Braun, F.M. 29  
 Braun, H. 27  
 Bréhier, L. 332  
 Bright, J. 139  
 Brod, M. 170  
 Brosch, J. 219 290  
 Broutin, P. 43  
 Bruce, F.F. 131  
 Brunner, E. 43 318  
 Brunner, P. 209 246 326  
 Bruno, G. 235 298  
 Buber, M. 160 161 170 178 179  
 Buchheim, K. 62  
 Büchsel, F. 61 197  
 Buess, E. 80  
 Bultmann, R. 29 45 60 61 63 65 70



## Índice de nombres propios

- 73 75 77 80 81 85 86 89 90 131  
 182 197 219 240 271
- Buonaiuti, E. 232
- Buri, F. 43 72 80 85 86
- Burkitt 61
- Butler, B.C. 43
- Cadbury, H.J. 61
- Cadoux, A.T. 61 72
- Cadoux, C.J. 92
- Calvino 23 114 165 235 238 301 400  
 516 546
- Camelot, P.-Th. 45 246
- Campenhausen, H. von 197 219 394  
 412 470
- Cano, M. 536
- Caracciolo, A. 80
- Carlomagno 21 332 552
- Carrington, Ph. 89
- Caspar, E. 526
- Casper, J. 326
- Castelli, E. 80
- Cayetano, J. 535
- Ceferino 297
- Celestino I, papa 19 522 550
- Cerfaux, L. 29 141 197 271
- Cerulario, patriarca de Constantino-  
 pla 332 527
- Cervia, A. 282
- Cervini, M. 450
- Cipriano 18 19 299 319 374 397 449  
 522 528 544 547
- Cirilo de Alejandría 380
- Clemente IV, papa 163
- Clemente de Alejandría 19 112 356  
 374 449
- Clemente Romano 19
- Cobb, J.B. 80
- Cohen, H. 161 170
- Colson, J. 486
- Come, A.B. 80
- Congar, Y. 17 43 230 326 332 355  
 400 401 448 457 486 521 526
- Conord, P. 326
- Contarini, G. 450 530
- Conzelmann, H. 27 61 62
- Craig, C.T. 89
- Cushing, R. 376
- Cullmann, O. 61 62 84 90 246 255  
 326 432 526 538
- Chamberlain, H.St. 165
- Champion, L.G. 29
- Chateaubriand, F.R. de 450
- Church, L.F. 61
- Dahl, N.A. 29 141
- Dámaso I, papa 526 545 549 551 555
- Daniélou, J. 17 80 132 326
- Dante 113
- Davidson, A.B. 139
- Davies, J.G. 209
- Delhaye, K. 448
- Delling, G. 246.
- Dellinger, P. 161
- Démann, P. 161
- Dibelius, M. 61 88 89
- Diem, H. 27 43 161 288
- Dietrich von Niemi 21
- Dillenberger, J. 80
- Dinkler, E. 246 538
- Diodoro de Tarso 449
- Dionisio Areopagita, V. Pseudo-Dio-  
 nisio Areopagita
- Dix, G. 161 470
- Dobschütz, E. von 89
- Dodd, Ch. 61 72 77 412
- Donoso Cortés 450
- Dostoyevski 40 58 99
- Drey, J.S. von 23 114
- Dublanchy, E. 17 43
- Dumont, C.-J. 326
- Duns Escoto 400
- Dupanloup, F.-A.-Ph. 23
- Dupuy, B.D. 486
- Dvornik, F. 332
- Ebeling, G. 32 80 160 288 334
- Eck, J. 23
- Eckhart 113

## Índice de nombres propios

- Ehrhardt, A. 411  
 Ehrlich, E.L. 139 161  
 Eichholz, G. 219  
 Eichmann, E. 290  
 Eichrodt, W. 139  
 Einstein, A. 170  
 Elert, W. 43  
 Elliger, W. 232  
 Engels, F. 117  
 Enrique III, emperador 403 535  
 Enrique VIII de Inglaterra, 449  
 Epifanio 297  
 Erasmo 23 113  
 Eriúgena, v. Juan Escoto Eriúgena  
 Erni, R. 255  
 Ertis, O. 209  
 Escaligero 165  
 Esteban I, papa 19 526 544 545 549 555  
 Eulogio, patriarca de Alejandría 554  
 Eusebio 17 112 356 455 543  
 Evagrius 449
- Fabián, papa 491  
 Fagone, V. 80  
 Fandal, D.C. 256  
 Fascher, E. 471  
 Fast, H. 232  
 Feckes, C. 281  
 Feeney 376  
 Federico II, emperador 164 301  
 Feine, H.E. 301 308  
 Feine, P. 61 84  
 Felipe el Hermoso, de Francia 20 22 529  
 Félix II, papa 550  
 Fichte, J.H. 114  
 Filastrio 297  
 Firmico Materno 449  
 Firmiliano 528 544  
 Fitzmyer, J.A. 32  
 Flatten, H. 457  
 Flemington, W.F. 246  
 Flew, R.N. 43  
 Florowsky, G. 43
- Foerster, F.W. 161 457  
 Fraire, J. de 80  
 Francisco de Asís 22 302 404 514 522  
 Franck, S. 117 234 235  
 Franzelin, J.B. 23  
 Freud, S. 170  
 Friedrich, G. 471  
 Fries, H. 43 62 80  
 Fuchs, E. 197  
 Fulgencio de Ruspe 374  
 Fuller, R.H. 62  
 Funk, R.W. 80
- Gadamer, H.G. 80  
 Gaechter, P. 538  
 Galtier, P. 394  
 Garcíadiego, A. 355  
 García Martínez, F. 282  
 Gaugler, E. 255  
 Gay, J. 332  
 Geiselman, J.R. 61 326  
 Gelasio I, papa 19 550 555  
 Genserico 529  
 Gerhoh de Reichersberg 22 233  
 Germano I, patriarca de Constantinopla 297  
 Gerson, J. 21  
 Gewiess, J. 475 476  
 Giertz, B. 43  
 Gilbert, A. 161  
 Gilmore, A. 246  
 Glasson, T.F. 62 72  
 Gloege, G. 62 326  
 Glorieux, P. 43  
 Gobineau, J.A. 165  
 Goerres, J. von 450  
 Gogarten, F. 80  
 Goguel, M. 61  
 Goldschmidt, D. 160  
 Gollwitzer, H. 160 161  
 Goossens, W. 271  
 Goppelt, L. 62 131 161  
 Godescalco 298  
 Graciano, emperador 552  
 Grass, H. 255

Índice de nombres propios

- Grässer, E. 62 131  
 Grau, F. 219  
 Gravina, D. 319  
 Gregorio I, papa 19 132 162 554 559  
 Gregorio V, papa 552  
 Gregorio VII, papa 21 22 403 491  
 527 550 552  
 Gregorio IX, papa 301 528  
 Gregorio de Nacianzo 449  
 Gregorio de Valencia 319  
 Greshake, G. 80  
 Grosche, R. 43  
 Gross, H. 151  
 Grossouw, W. 29  
 Grotz, J. 394  
 Gruenagel, F. 246  
 Grundmann, H. 232  
 Grundmann, W. 61 72  
 Guardini, R. 61  
 Guillermo de Ockham 22 335  
 Gunkel, H. 197  
 Gutbrod, W. 139  
 Guyot, J. 411
- Haag, H. 255 481  
 Haenchen, E. 131  
 Haller, J. 526  
 Hamer, J. 80  
 Hamilton, N.Q. 197  
 Hanahoe, E.F. 326  
 Hanley, Ph.L. 282  
 Hanson, S. 326  
 Harbsmeier, G. 80  
 Harnack, A. 17 89 292 293  
 Harrisville, R.A. 80  
 Hartingsveld, L. van 83  
 Hartlich, Ch. 80  
 Hasenhüttl, G. 8 80  
 Hastings, A. 43 326 411  
 Hauck, Fr. 375  
 Headlam, A.C. 61  
 Hedenquist, G. 161  
 Heer, F. 160  
 Hegel, G.F.W. 89 114  
 Heiler, F. 255
- Heinisch, P. 139  
 Heinrich von Langenstein 21  
 Heitmüller, W. 61 84  
 Heppe, H. 43  
 Héring, J. 149  
 Hermann, I. 197  
 Heyl, C. von 411  
 Higgins, A.J.B. 255  
 Hilario 112  
 Hilgenfeld, A. 232  
 Hinrichs, C. 232  
 Hipólito de Roma 17 19 44 263 297  
 356 455 502  
 Hirscher, J.B. 23 114  
 Hitler 117 169  
 Hochhuth, R. 40  
 Hoffmann, P. 62  
 Hofmann, J.C. von 89  
 Hofmann, M. 117  
 Hohmeier, E. 81  
 Holwerda, D. 84  
 Hollard, A. 292  
 Hoog, W.R. 326  
 Hooker, R. 113  
 Hormisdas, papa 550  
 Honorio de Aután 233  
 Hosius, St. 319  
 Hoskyns, E.C. 240  
 Huby, J. 171  
 Huck, J. Ch. 232  
 Huguccio 21  
 Hus, J. 49 298 317 319 529
- Ignacio de Antioquía 19 116 263 272  
 297 354 356 365 374 397 412 455  
 459 479 487 491 508 543 544  
 Ignacio de Loyola 23  
 Imschoot, P. van 62 139  
 Inocencio I, papa 19 526 550 555  
 Inocencio III, papa 22 163 238 403  
 448 528 552  
 Inocencio IV, papa 22 162 301  
 Inocencio VI, papa 528  
 Ireneo de Lyón 18 19 112 297 305  
 319 374 454 473 528 542 544

## Índice de nombres propios

- Iserloh, E. 256  
 Isidoro de Sevilla 20 162  
  
 Jacobo de Viterbo 20  
 Jaeschke, U. 17  
 Jaki, St. 17  
 Jakob, E. 139  
 Jasper, G. 161  
 Jaspers, H. 80  
 Jedin, H. 132  
 Jenofonte 103  
 Jeremias, J. 73 96 246 256  
 Jerónimo 233 449 458 545  
 Jiménez Urresti, T.J. 486  
 Joaquín de Fiore 20 22 116 117 233s  
 Jocz, J. 161  
 Johnston, G. 29  
 José II, emperador 165  
 Journet, Ch. 43 160 538  
 Juan VIII, papa 527  
 Juan XXIII, papa 380 404 532 547 554  
     555 556 559  
 Juan Crisóstomo 162 302  
 Juan Damasceno 297  
 Juan de París 20  
 Juan de Ragusa 319  
 Juan Escoto Eriúgena 22 298  
 Juan Teutónico 21  
 Judant, D. 161  
 Jugie, M. 332  
 Jungmann, J.A. 264 394 400 476  
 Justiniano I, emperador 162 300 332  
     553  
 Justino 17 116 136 263 297 449 454  
     502  
  
 Kafka, Fr. 170  
 Kant, I. 60  
 Karlstadt, A. 234  
 Karpp, K. 475 486  
 Karrer, O. 90 290 326 411 538  
 Käsemann, E. 27 59 73 75 83 149  
     160 197 219 222 227 229 246 256  
     271 470  
 Kasper, W. 288  
  
 Kattenbusch, F. 92  
 Kerényi, K. 80  
 Kettler, F. H. 246  
 Kierkegaard, S. 40  
 Kinder, E. 43 49 326  
 Kirk, K.E. 411  
 Kittel, G. 89  
 Klauser, Th. 476  
 Klausner, J. 61 161  
 Klein, C. 413  
 Kleinknecht, H. 62 197  
 Knight, G.A.F. 139  
 Knopf, R. 89  
 Knowles, M.D. 132  
 Knox, I. 171 292  
 Knox, R.A. 232  
 Koch, O. 256  
 Koch, R. 255  
 Köhler, L. 139  
 Kolping, A. 80 318  
 Konrad von Gelnhausen 21  
 Koster, M.D. 151  
 Kösters, L. 43  
 Koukouzis, J. 43  
 Koulomzien, N. 538  
 Krämer, H. 471  
 Kraus, H.-J. 141 160  
 Kreck, W. 246 255  
 Kohn, J. E. 23  
 Kuhn, K.G. 62 139  
 Kümmel, W.G. 27 62 73 80 84 85  
     90 94 95 96  
 Küng, H. 27 34 43 182 194 230 349  
     371 401 445 482  
 Kupisch, K. 161  
 Kuss, O. 90 149 171  
  
 Labriolle, P. de 232  
 Lackmann, M. 355  
 Lactancio 299 449  
 Lagier, C. 332  
 Lambert, B. 326  
 La Mennais, H. de 23  
 Lampe, G.W.H. 246 470  
 Lang, A. 43 290 318

Índice de nombres propios

- Lazzarini, R. 80  
 Leclercq, J. 43  
 Leenhardt, F.J. 29 171 246 255  
 Le Guillou, M.J. 17 43 282 326  
 Leib, B. 332  
 Leisegang, H. 197  
 León I Magno, papa 19 37 300 448  
     526 527 529 542 543 550 552 553  
     554 555  
 León IX, papa 22 403  
 León XIII, papa 343 404  
 Lessig, H. 255  
 Leuba, J.L. 29  
 Liberato 297  
 Lietzmann, H. 89  
 Lighfoot, R.H. 240  
 Lino, papa 543  
 Linton, O. 29  
 Lods, A. 139  
 Lohmann, A. 232  
 Lohmeyer, E. 80  
 Lohse, E. 219 482  
 Loisy, A. 57 117  
 Loofs, F. 17 288  
 López Ortiz, J. 486  
 Lortz, J. 334  
 Lotz, H. 80  
 Lovsky, F. 161  
 Löwenich, W. von 288  
 Lubac, H. de 43 45 255 281 355 443  
 Ludwig, J. 538  
 Luis XIV 22  
 Lull, R. 449  
 Lutero 23 50 113 117 165 234 235  
     236 238 301 320 335 336 358 400  
     516 546 561  
 Lutze, H. 43  
 Lyonnet, St. 171
- Llorca, B. 300
- Macaulay, Th.B. 37 38  
 MacGregor, G. 282  
 Mackenzie, K.D. 43  
 Maier, F.W. 171
- Maisonneuve, H. 300  
 Maistre, J. de 23 450  
 Malmberg, F. 282  
 Mandouze, A. 486 496  
 Manning, H.E. 23  
 Manson, T.W. 61 92  
 Marcelo II, papa 450 554 562  
 Marción 27 31 292 293 294 295 296  
     298  
 Maret, H.L. 23  
 Marlé, R. 80  
 Marrou, H.I. 132  
 Marsch, W. 161  
 Marsh, H.G. 246  
 Marsilio de Padua 335 529  
 Martin de Tours 300 302  
 Marx, K. 117  
 Marxsen, W. 27 255 326  
 Mascal, E.L. 255 281  
 Massarelli, A. 450  
 Matthiae, K. 62 413  
 Maurer, W. 161 232 334  
 May, G. 455  
 Mayer, R. 482  
 McGiffert, A.C. 89  
 Médebielle, A. 29  
 Meinertz, M. 29  
 Meinhold, P. 256  
 Melancton 301 546  
 Menn, W. 326  
 Menoud, Ph. H. 29 470  
 Mentz, H. 246  
 Mersch, E. 23 281 282  
 Meusel, A. 232  
 Meuzelaar, J.J. 271  
 Meyendorff, J. 538  
 Meyer, R. 61 141 471  
 Michaelis, W. 481  
 Michaelson, C. 80  
 Michel, A. 332  
 Michel, O. 29 149 160 171  
 Mikat, P. 300  
 Minear, P. 29  
 Mitterer, A. 281  
 Moccia, N. 255

- Möhler, J.A. 23 288 326 530  
 Mohrmann, Ch. 45  
 Moltmann 62  
 Montano 233 356  
 Montcheuil, Y. de 43  
 Morgenthaler, R. 62  
 Mörsdorf, K. 290  
 Mosheim, I.L. von 89  
 Mouroux, J. 45  
 Mühlen, H. 209 282  
 Munck, J. 171  
 Müntzer, Th. 117 232 234s  
 Murdoch, H.B. 326  
 Mussner, F. 27 62 197 271
- Napoleón I 37  
 Nautin, P. 45 209  
 Neill, S.C. 326  
 Nepper-Christensen, P. 90  
 Neuenzeit, P. 255  
 Neunheuser, B. 246 255  
 Newbiggin, L. 43 326  
 Newman, J.H. 23  
 Nicolás I, papa 21 527 553  
 Nicolás de Cusa 22  
 Nicolau, M. 290 318  
 Nietzsche, F. 182  
 Nigg, W. 290  
 Nogorola, L. 448 450  
 Norden, W. 332  
 Norris, F. B. 151  
 Noth, M. 139  
 Nutall, G.F. 43  
 Nygren, A. 29 171
- Obrist, F. 538  
 Occam, v. Guillermo de Ockham  
 Oepke, A. 29 80 90 141 246 436  
 Oesterreicher, J.M. 161  
 Ogden, S.M. 80  
 O'Hanlon, D. 230  
 Okham, véase Guillermo de Ockham  
 Optato de Milevi 545  
 Orígenes 18 19 112 299 374 449 458  
 516
- Ostiense, el 21  
 Ott, H. 80  
 Ott, L. 43  
 Otto, R. 61
- Paciano 365  
 Pacomio 19  
 Pánfilo 449  
 Panikkar, R. 80  
 Pannenberg, W. 255  
 Panteno 449  
 Pascal, B. 23 298 450  
 Passaglia 23  
 Pastor, L. von 526  
 Paulino de Nola 449  
 Paulo III 238 301  
 Paulo VI 302 527 533 556  
 Pázmány, P. 319  
 Pedro Lombardo 22  
 Pelagio 298  
 Percy, E. 61 271  
 Perels, O. 219  
 Pérez de Urbel, J. 538  
 Perler, O. 538  
 Perrone, G. 23  
 Peterson, E. 161  
 Pfisterer, R. 160  
 Pinta Llorente, M. de la 300  
 Pío II, papa 450  
 Pío IX, papa 376 532  
 Pío XI, papa 531 532  
 Pío XII, papa 32 289 531 532 534  
 Piolanti, A. 255  
 Pipino III 37 332  
 Pithou, P. 22  
 Platón 103  
 Plöchl, W. 300 308  
 Pol, W.H. van de 326  
 Pole, R. 450  
 Policarpo 292 362 412  
 Polícrates 528 544  
 Ponciano 543  
 Poschmann, B. 394  
 Prat, F. 61  
 Preisker, H. 375

## Índice de nombres propios

- Prenter, R. 43 80 209  
 Prisciliano 300  
 Procksch, O. 139  
 Próspero de Aquitania 449  
 Pseudo-Dionisio Areopagita 20 462  
 Pseudo-Isidoro 21 22  
  
 Rad, G. von 62 139  
 Rahner, H. 90  
 Rahner, K. 48 84 85 90 96 160 209  
     219 255 290 382 394 400 476 486  
 Ramón Lull 449  
 Randulf, A. 21  
 Ratschow, C.H. 43  
 Ratzinger, J. 8 17 43 151 282 486  
 Reicke, B. 131  
 Reimarus, H.S. 114 117  
 Reinhard, W. 197  
 Rendtorff, R. 471  
 Rengstorff, K.H. 412 472 476  
 Reuchlin, J. 165  
 Reviglio della Veneria, C. 300  
 Ricciotti, G. 61 139  
 Ricoeur, P. 80  
 Richer, E. 22  
 Ridderbos, H. 62  
 Riedlinger, H. 90  
 Rienzo, Cola di 234  
 Riesenfeld, H. 412  
 Rigaux, B. 413  
 Ringer, J. 538  
 Ristow, H. 62 413  
 Ritschl, A. 60 89 114  
 Roberts, H. 62  
 Robinson, J.A.T. 271  
 Robinson, J.M. 80  
 Robinson, W. 29 61  
 Roesle, M. 326 526  
 Rogier, L.J. 132  
 Rosenberg, A. 160  
 Rosenstock-Huessy, E. 160  
 Rosenzweig, F. 161 170  
 Rothe, R. 114  
 Rouse, R. 326  
 Roux, H. 62  
  
 Rowley, H.H. 139  
 Rückert, H. 288  
 Ruckstuhl, E. 84  
 Rueff, A.L. 160  
 Ruisbroquio 113  
 Runciman, S. 332  
 Ruperto de Deutz 20 233 412  
 Russo, F. 232  
  
 Sachs, W. 80  
 Sailer, J.M. 22  
 Salaverri, J. 43 290 318  
 Sartory, Th. 256 326 355  
 Sauras, A. 281  
 Savonarola 117  
 Schauf, H. 282  
 Schedl, C. 139  
 Scheeben 23  
 Schelkle, K.H. 8 27 29 171 207 375  
     412 445 455 463  
 Schelling, F.W.J. 114  
 Schepelern, W. 232  
 Schierse, F.J. 149  
 Schiffers, N. 326  
 Schillebeeckx, H. 255  
 Schlatter, A. 61 89  
 Schleiermacher, F. 60 114  
 Schlier, H. 29 182 206 246 271 290  
     326 470  
 Schlink, E. 470  
 Schmaus, M. 43 256 318 326 355  
     382 411  
 Schmemmann, A. 538  
 Schmid, J. 29 246 471 538  
 Schmidlin, J. 526  
 Schmidt, H. 161  
 Schmidt, K.D. 17 132  
 Schmidt, K.L. 29 61 62 103 171  
 Schmidt-Lauber, H.C. 255  
 Schmithals, W. 413  
 Schnackenburg, R. 29 61 62 63 64  
     65 67 70 73 76 80 84 90 93 112  
     141 197 240 246  
 Schneider, J. 246  
 Schneider, R. 40

## Índice de nombres propios

- Schniewind, J 80 89  
 Schoeps, H.J. 161 170  
 Schrader, C. 23  
 Schrenk, G. 171 432  
 Schubert, K. 62 160  
 Schultz, H.J. 160  
 Schulz, S. 84  
 Schürmann, H. 219 255  
 Schweitzer, A. 60 61 72 77 114  
 Schweizer, E. 29 197 219 240 255 256  
 271 413 455 470  
 Schwenckfeld, C. 117 234  
 Seckler, M. 355  
 Seeberg, E. 17  
 Segarelli, G. 234  
 Seiferth, W. 161  
 Sellin, E. 139  
 Semmelroth, O. 43  
 Seppelt, F.X. 526  
 Servet, M. 235  
 Sexto Africano 449  
 Silva Candida, H. de 527  
 Símmaco, papa 550  
 Siricio, papa 19 300 526 550  
 Sjöberg, E. 197  
 Skydsgaard, K.E. 17 43 281  
 Slenczka, R. 326  
 Smirin, M.S. 232  
 Snaith, N.H. 139  
 Sócrates Escolástico 449  
 Söhngen, G. 255  
 Soiron, Th. 271  
 Solá, G. 256  
 Sommerlath, E. 246 255  
 Soto, D. 536  
 Sozómeno 449  
 Spee, F. von 301  
 Spicq, C. 149 436  
 Spuler, B. 332  
 Staehelin, E. 62  
 Stählin, G. 131  
 Stählin, W. 355  
 Stalder, K. 197  
 Staudenmaier 23  
 Stauffer, E. 29 61 80  
 Steck, K.G. 43 232 326 411  
 Stein, E. 170  
 Stendahl, K. 29  
 Stenzel, A. 246  
 Sterling, E. 161  
 Stier, F. 160  
 Strathmann, H. 141 149 240  
 Strauss, D.F. 114 117  
 Streeter, P.H. 89  
 Suárez, F. 23 319 376 535 536  
 Suenens, L. 230  
 Sullivan, F.A. 43  
 Sulzbach, W. 161  
 Susón 113  
  
 Tamborini, A. 255  
 Tancredo 21  
 Tanner, A. 301  
 Taulero, J. 113  
 Tavard, G. H. 326  
 Taylor, V. 61 93  
 Tenney, M.C. 240  
 Teodoro 297  
 Teodorico el Grande 102  
 Teodosio I el Grande 300  
 Teodosio II 162  
 Tertuliano 19 116 299 356 397 449  
 455 545 547  
 Theunis, F. 80  
 Thielicke, H. 80  
 Thieme, K. 161  
 Thils, G. 318 326  
 Thornton, L.S.R. 271  
 Thurian, M. 255  
 Tillard, J.-M.R. 256  
 Tillich, P. 43 160  
 Tomás de Aquino 20 44 45 46 391  
 401 516 552  
 Torquemada, J. de 22 319 529 535  
 Torrance, T.F. 432  
 Touilleux, P. 43  
 Trillhaas, W. 43  
 Trilling, W. 62 141  
 Tromp, S. 209 281  
 Tucídides 103



## Índice de nombres propios

- Turberville, A.S. 301  
 Turner, H.E.W. 290
- Vajta, V. 256  
 Vekené, E. van der 300  
 Veuillot, L. 23 450  
 Vicente de Lérens 357  
 Víctor I, papa 19 459 526 544 555  
 Victorino 449  
 Vielhauer, Ph. 27 471  
 Viering, F. 326  
 Villain, M. 326  
 Vincke, J. 300  
 Vischer, W. 171  
 Visser't Hooft, W.A. 362 363  
 Vögtle, A. 73 90 93 95 96 247 412  
     538  
 Volk, H. 209 326  
 Volz, P. 197  
 Vonessen, F. 81  
 Vonier, A. 151 209  
 Vooght, P. de 536  
 Vorgrimler, H. 17 476  
 Vriezen, Th.C. 139
- Waanink, N.A. 197  
 Wappler, P. 232  
 Ward, 23  
 Warnach, V. 29  
 Weber, E. 171  
 Weber, O. 43 318  
 Wehrung, G. 43  
 Weigel, G. 326  
 Weigel, V. 235  
 Weil, S. 170
- Weinel, H. 89  
 Weiss, J. 60 89 114  
 Wezsäcker, C. 89  
 Welch, G. 43  
 Wendland, H.D. 412 482  
 Werner, M. 60 72  
 Wernle, P. 61 84  
 Westermann, C. 160  
 Wiclef 49 298 317 319 529  
 Wichern, J.H. 449  
 Wikenhauser, A. 131 271  
 Wildberger, H. 141  
 Wilder, A.N. 62 80  
 Williams, C.S.C. 131  
 Wilson, R.S. 292  
 Windisch, H. 375  
 Wingren, G. 43  
 Winklhofer, A. 43 256  
 Winter, P. 161  
 Withgift 113  
 Witte, J.L. 362  
 Wolf, E. 62 132 290 326  
 Wolff, H.W. 160  
 Wrede, W. 89
- Zabarella, F. 21  
 Zahn, Th. 89  
 Zander, L. 326  
 Zapelena, T. 43 290 318  
 Zedda, S. 197  
 Zimmerli, W. 160  
 Zimmermann, J. 232  
 Zinzendorf 165  
 Zósimo, papa 550  
 Zuinglio 23 113 400

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Abnegación 98  
 Absolución 397s 400s 450s 519  
 Absolución general 400  
 Absolutismo eclesiástico 194 514 528-532 554 556 562  
 Acción de gracias 208 219 260 263 269 283 441 444  
 Actualidad 25 54 71-88 92 97 102 111 114 119s 126 144 167 190 203 225 232 252 262s 264 271 273 276 287 306 312 375 392s 406 471 491-495 498 501 513 563 567-577  
 Actualización 34  
     v. también Representación, Repristinación, *Aggiornamento*  
 Administración 39 327 484 486 555  
 Admiración 38s 44 46  
 Ágape 262 490  
*Aggiornamento* 26 571  
 Agnosticismo 324  
 Alabanza 219 260 282 439 441 444 574  
 Alegorismo 18 237  
 Alejamiento de la Iglesia 383  
 Alianza 90s 96 142s 149s 154 156s 159 169 203 258s 262 380 436 437 440 444 454 545 572  
 Alianza luterana mundial 324  
 Alumbrados, v. Iluministas  
 Amenaza 556  
 Amor 35 45 60 68s 79 91 98 114 119 123 125-128 135 143 152ss 156 166 189 194 196 208 213 221 228 244 250 257 262 269 280 283 286s 292 299 303-308 311 315 317s 327 330 342 348 351 353 362 369 372 393 400 406 441 444s 452 465 467 479 489 500 506 532 547 558 560s  
**568 576**  
 Ancianos 135 229 396 459 481 484 517  
 Ángel 198 438  
 Angustia 159 186 196 575  
 Animismo 198s  
 Aniquilación 123  
 Anticlericalismo 450

## Índice analítico

- Anticristo** 220 310  
**Antijudaísmo** 162-181  
**Antinomistas** 234  
**Antisemitismo** 161 165ss 170  
**Antitrinitario** 235  
**Antropología** 277 570  
**Apocalíptica** 60s 64s 76-80 81ss 88  
     112s 116 191 200 204 237  
**Apócrifos** 27 100 425  
**Apologética** 40 162 166 211 318 322s  
     358 366 383 386 405 529 530  
     552  
**Apologistas** 17 116 296 450  
**Apostasía** 143 194 360s  
**Apóstol** 206 220 223 228 247 352  
     353 367 396 411-428 432 438  
     444 446 450 455 459 464 468  
     469-473 475-480 482ss 486 487ss  
     498ss 503 507 512ss 522ss 531  
     534 541 544 552 565  
**Apostolado** 308 412 511 515 574  
**Apóstoles, falsos** 220 415  
**Apostolicidad** 316 322 411-428 525  
**Armonización** 217 494  
**Arrepentimiento** 398  
**Arrianismo** 295 300  
**Arrogancia** 54 211  
**Arte** 553 570ss  
**Arzobispo** 511  
**Asentimiento** 156  
**Ascesis** 68 125 183 402 412 456  
**Ateísmo** 324 376  
**Autenticidad** 31 218 352  
**Autocrítica** 296 321  
**Autojustificación** 35  
**Autonomía** 189 284 287 390 506  
**Autoridad** 19 21 45 75 249 289 298  
     319 352 383 420 424 426 436  
     443 471 474 477 481 503s 512  
     521 523 557s 564  
**Autoritarismo** 194 549 556  
**Autorredención** 351 575  
**Autosuficiencia** 338 405  
  
**Banquete escatológico** 63ss 82 94  
     116 134ss  
  
**Baptistas** 36 117 231 235  
**Bautismo** 50 83 95 101 107 110 115  
     118 133ss 148 155 157 162 200  
     216 238 240 244 246-255 265  
     268 273 276 281ss 286 320 321  
     327 329 338 342 345 359 367  
     374ss 376 388 390 392 395 396ss  
     399 401 420 426 443 450ss 456  
     476 490 499 509ss 519ss 524  
     562 565  
**Bendición** 264 266 267 273 390  
**Benignidad** 229  
**Bernabé, carta de** 116 136 478  
**Biblicismo** 403  
**Biofísica** 570  
**Breviario** 458 517 518  
**Brujas** 301  
**Biblia (AT, NT)** 15s 26-36 45 49 53  
     62 65 77ss 82s 84s 88ss 92 98  
     100s 103-107 109 114ss 118s 134  
     136 140-153 159 162ss 180 186  
     188 190 194 198s 204 206 209  
     212 217s 225 231 236ss 244 251  
     258s 261 264 270s 276 284 286-  
     289 291 302 308 310 312 316  
     321s 324ss 328s 337 343 348 349-  
     354 355s 358 361 371 378 382  
     384 386ss 391 398s 402 403 405  
     407s 411-414, 423 425 431-439  
     440ss 445 447s 454 456-460 461-  
     465 469 470-485 487 489s 491-  
     498 500 505ss 510 519 522s 528  
     533s 538 545s 552 554 561 563ss  
     567s 571 576  
**Bondad** 229 572  
  
**Cabeza** 21 275 277-281 284-287 438  
     533s  
**Caciquismo** 40  
**Cambio** 17-36 54 128 380  
**Campesinos** 14  
**Campo de concentración** 167  
**Canon** 27 29 31 218 232 352 425  
     501  
**Cantidad** 360 363 366  
**Capricho** 229 383 500

## Índice analítico

- Caridad  
     v. Amor  
 Carisma 19 29 101 107 153 202 216-  
     230 239 273s 280 329 352 420  
     426 446 449s 468-525 547  
 Carne 183 185 188 191 197 241 291  
     456s 567  
 Casta 124 152 439 519  
 Castigo 190  
 Casuística 169  
 Cátaros 300 384 403  
*Catecismo Tridentino* 44 51ss 319  
 Catolicidad 316 322 355-380 411ss  
     424 427ss 525  
 Catolicismo primitivo 27 82 218 494  
 Celibato 456 458 517  
 Cena 50 74 83 96 107s 115 118 148  
     215 237 244 255-274 281 282  
     285 320 321 325 327 329 338  
     343 353 359 367 371 378 388  
     390 392 396 400 402 403 404  
     420 426 450s 454 472 479 486  
     490 497 499 501s 519ss 524 575  
 Centralización 53 329 489 528ss 533  
     549 550 554 555  
 Ceremonia 390  
 Certidumbre 101 149 203 216 506  
     575  
 Cesaropapismo 112 529  
 Ciencia 28 221 383 468 516 571  
 Ciencias naturales 40 570  
 Circuncisión 133 136 137 148 151  
     189 223  
 Cisma 291 357 360 373 376 534  
     de Occidente 375 403 502 528 535  
     551 553  
     Oriente-Occidente 309 331-335 357  
     371 527ss 555  
     v. también Escisión  
 Clase 124 152 224 360 364 439  
     v. también Casta  
 Clemente, primera carta de 136 319  
     454 458 485s 491 526 542ss  
     segunda carta de 272  
 Clericalismo 18 152ss 216 229 442  
     448 455 458 494 509  
 Clero 18 20 53 152ss 449 455ss 457ss  
     461 487ss 512 519 522  
*Codex Iuris Canonici* 448  
 Colaboración 421 561  
 Colegialidad 487ss 490 495 510 511  
     516 528 532ss 562  
 Colonialismo 40  
 Comunidad 307 399 434 442 451  
 Comprensión 123 304ss 532 572  
 Comunión eclesiástica 44 46ss 50 54  
     95ss 101ss 105ss 119 125 135  
     148ss 150ss 154-158 192 194 210  
     213 226 246-255 257 260ss 266ss  
     270ss 273 275ss 283ss 288 291  
     309ss 316ss 325 327ss 330 340  
     **343 351 353 366 369 378ss 385ss**  
     388 391 394 420 426ss 431 439  
     451ss 459 468 471 473 479ss  
     487 500 509 523 528 529  
 Conciencia 186 189 223 299 303 345  
 Conciliarismo 21 528  
 Concilio 21 408 490 492 511 536  
     556  
     de Basilea 450  
     de Calcedonia 315 348 527  
     de Constantinopla 315  
     de Éfeso 315 348 380  
     de Florencia 333 342 344  
     de Nicea 379ss  
     de Trento 22 264 288 301 376ss  
     398 404 448 450 496-498 510  
     534  
**de los apóstoles** 403 415 417 539  
 iv de Letrán 163 301 342 398 448  
 ii de Lyon 333 342 344  
 Vaticano I 22ss 286ss 319 348 404  
     408 530-542 544 551 553-556  
     561  
 Vaticano II 23 32 97 108 153 156  
     158 160 166ss 204 208 221ss  
     224 226 230 236 238 254ss 264  
     270 277 279 281 289 302 325  
     328 331 339ss 342ss 345 347ss  
     363ss 376ss 390 392 404 407 421  
     444 448ss 451 453 469 495-498  
     510 527 531-537 551 554 570

## Índice analítico

- Concilio provincial 20  
 Condena 556  
 Condenación 308 375 376 379  
 Conferencia episcopal 534  
 Confesión 321 397 400  
     v. también Penitencia, Conversión  
 Confesión de la fe 50 101 125 137  
     220 251ss 267 292 298 324 327  
     331 338 344 353 378 397s 425  
     439 499 509 522 574  
 Confesión religiosa 331 345 351 353ss  
     366  
 Confianza 121 124 149 157 160 185  
     194 251 257 506 560  
 Confirmación 497ss 509ss  
 Conocimiento 202 231 240s 286 302  
     347 372 444  
 Consagración 238 343  
 Consagración episcopal 490 498 533  
 Consejo Mundial de las Iglesias 323ss  
     331 339  
 Consenso 349 428  
 Conservadurismo 571  
 Constancia 229 408 565  
 Constitución 50 98 217 229 232 343  
     390 428 468-525 530  
 Constitución episcopal 512 527ss  
*Constituciones apostólicas* 489  
 Consuelo 144 196 221 228 421 468  
     472  
 Consumación 61 81s 85-88 91 93s  
     96 109s 118 120 133 135 159  
     193 203 229 263 282 337 416  
     423 445 503 567-577  
 Continuidad 15 26 115 119 148 200  
     261 357s 360 363 404 406 492  
     510 565  
 Contrarreforma 22 51 236 264 301  
     366 404 530 553  
 Conversión 69s 74 79 82 322 345 350  
 Corporalidad 266  
**Cosmos 277 438**  
 Costumbres 126 329ss  
 Creación 62 68 81s 116 118 143 167  
     184 190 192 283 285 286 568  
     576  
     doctrina de la 570  
 Creación del Espíritu 209 244 274  
     312 326 328 381 410 427 456  
     468  
 Crecimiento 285s  
 Credibilidad 120 195 319 325 328  
     344 371 406  
 Creyentes, comunidad de los  
     v. Comunión eclesialística  
 Crisis 239  
 Cristiandad 112s 213 377 379ss 535  
     538 547 555 561  
 Cristianismo de la gentilidad 134-  
     139 148 151 154 171 292 352  
     480 485 501 523  
 Cristianos  
     católicos 51ss 213  
     evangélicos 50  
     no católicos 14, 213 376 378 538  
     556  
 Cristocentrismo 60  
 Cristocracia 114  
 Cristología 18 110 199 274 276 380  
 Crítica 41ss 44 46 97 116 561  
     bíblica 97  
     literaria 28 33  
     objetiva 28  
     textual 28 33  
 Cronología 31  
 Cruz 85 98 102 123 126 137 170 187  
     191 202 273 276 278 285 414  
     454 568  
 Cruzadas 40 113 163 551  
 Cuasi-religiones 324  
 Cuerpo de Cristo 23 50 52 95 146  
     202 207 245 246-312 316s 326  
     328 329 338 342 381 386 388  
     410 413s 424 427 440 534 568  
**Culpa** 69 125 167s 190 210 242 251  
     332 340 382 384 419 506 573  
     confesión de la 195 211 242 303  
     340 370 384 401  
 Culto 20 38 68 126 132 134 138 143  
     150 186 188 232 239 386 402s  
     433 443 454s 458 463 476 488  
     490 502 517 549s 555

## Índice analítico

- Cultura 18 38s 52 123 360ss 363 383  
529 553 569ss
- Curia 511 529 555 556 562
- Decisión de fe 35 47 67s 79 86ss 93  
108 125 156 212 250 309s 315  
400 574
- Decretales Pseudoisidorianas 550ss
- Decretalistas 21 528
- Decretum Gratiani* 21 536
- Defectivo 41ss 46 54  
v. también Negativo
- Deformación 37-43 211 316
- Deístas 114 117
- Delegación 519
- Demonios 73 219s
- Dependencia 156 284
- Derecho 214s 462  
canónico 20 97 126 200 327 329  
342 488 507ss 517 521ss 528 554  
562  
divino 531 546  
humano 536 546  
natural 22 531
- Derecho de diálogo 521ss
- Derechos humanos 556
- Derrotismo 405
- Desamor 304 384
- Descendencia 136 148 157 362
- Descentralización 237 534
- Descristianización 383
- Deskerygmaticización 85s
- Desmitificación 61 77 80-88
- Desobediencia 93 184
- Desorden 228 502
- Desvío 36 147 296 337 383 402
- Devoción 237 239 561
- Devotio moderna* 113
- Diaconado 217 223 225 228 468s  
473 475ss 477s 481 484-487 488  
490 496s 504 507 510 517 523
- Diálogo 169 179
- Dictatus papae* 527 550 552 556
- Didakhe* 127 206 263 454 472 478  
480 486
- Didascalía siríaca 489
- Difamación 123
- Diferencias 209-216 218 284s 330
- Dinamismo 198s 230 285
- Diócesis 489 510
- Dirección  
v. Gobierno
- Dirigentes de la comunidad 454 484  
486 507
- Discernimiento de espíritus 220s 306  
468s 472 500
- Discípulos 64 67 73 91-96 98 100  
102 132 134 145 152 154 157  
200 207 247 249 256 259 309  
325 396 416 420 433 439 445  
450s 465-468 509 521 540 560
- Disociación 116ss 494
- Disputa pascual 544 549
- Doce, los 91 93 96 135 224 396 412-  
419 421 451 482 539s
- Doctrina, enseñanza 34 38 49 95 221  
239 243 259 304 306ss 320 349  
357 373 402 409 420 472 486ss  
490 515 534 541 549  
social 38
- Dogma (dogmática) 18 40 45 57 88  
97 126 218 338 347ss 349 368  
379 409 414 508 524 531ss 545  
552 556 563
- Dogmas marianos 371
- Donatismo 116 300 319 384 403
- Eclesiasticismo 502
- Eclesiología 15 17-26 42 57 89 95  
97s 115 217 218s 274 276ss 280  
357 371 391 405 431 461 528  
530 538 570
- Economía 52s 123 570ss
- Ecumene (ecumenismo) 219 363 366  
373 375 426ss 525 537ss 549  
555 563
- Edad 38 318ss 366 368 477
- Edificación de la comunidad 17 221  
229 426 468 472 507 520 522  
531
- Edificio espiritual 50 52 205-209 212  
253 309 316 386 389 568

## Índice analítico

- Egoísmo 211 351
- Elección 52 90s 102 112s 132 140  
 144 146 152-156 159 169 203  
 253 269 283 286 317 394 439s  
 441 486 522 539 568  
 v. también Llamamiento
- Elementos 264ss
- Emperador 17 21 112s 162 490 535  
 552
- Entrega 45 68 178 251 260 280 284  
 318 439 445 452 569
- Entusiasmo 83 94 147 229 232 252  
 390 499
- Episcopado 19-23 217 223 225 228  
 404 408 455 469 473 475ss 477-  
 480 484-491 496ss 504 507-511  
 517 521ss 527 530ss 532ss 536  
 543 544 551s 562
- Episcopalismo 22 528 530
- Error 159 293-297 303 305s 319  
 338 348 372 383 409 500 506  
 523
- Escándalo 39ss
- Escatología 60s 71-88 91ss 95 97-  
 128 131-137, 139 144 149 154  
 158 184 198-204 228 229 239  
 240 248-253 259s 262 269 272  
 277 283 315 337 387s 390 394  
 402 416 418 435 438 440s 451  
 459 465 540 567-577
- Escisión 291 325 331-354 357 371  
 381 428 480 525 529 537  
 v. también Cisma
- Esclavos (sociológicamente, teológicamente) 40 126s 155 184s 188  
 195 351 476
- Escolástica, teología 39 349 492
- Escribas 58 466 483
- Escuela bultmanniana 61
- Esencia passim, espec. 13-16 37-43  
 46 128 181 312 315 360ss 364  
 372 381 391 406 461  
 v. también Realidad
- Especialista 571
- Esperanza 14 87 121 126 133 135  
 140 144 153 159 196 203 211s  
 213 263 269 283 317s 327 329  
 342 368 379 390 410 561 573  
 576
- Espirituales 116
- Espiritualidad 519
- Espíritu 30 36 44ss 52s 78 82 95 98  
 101 106-110 119 127 133 148  
 152 157 182-245 250s 265 276  
 279 283 288 292 325 327s 329  
 338 341s 348 359 384 386s 391  
 395 402 406 419s 424 427 432  
 436 440s 444 449 456s 469s 477  
 494 500 503-506 511-516 520 524s  
 536 565 568 574
- Espiritualismo 51 53 205 231 235  
 530
- Estado 17 20 41 112s 117 162s 298  
 300 320 344 357 363 392 518  
 522-525 529s 553
- Estado (social) 114 153 155 224 459  
 477 517ss
- Estados pontificios  
 v. Poderio eclesiástico
- Estructura passim, espec. 158 181  
 206 216-230 312 316 371 381 406  
 468ss
- Eucaristía 263  
 v. también Cena
- Evangelio 18 27 30s 32 35s 42 57-  
 70 74 88 93 97 106ss 111 125  
 128 136 167 194 196 239s 242  
 282s 286 291 296 298 302-306  
 319-323 331 342 343 346 359  
 367 370 372s 378 383 400 402  
 404 407 420 424 426 456 494  
 499 503 504 506 511 516 518ss  
 537 547 549 555ss 562 564 571  
 573
- Evangelios 30 89 92s 95s 100 146  
 170 200 248 467 504 559
- Evangelistas 223 228 469-473 486
- Evolución 115 211 286 337 495 508
- Exclusividad 330 366 380 565 574
- Exclusivización 153-156
- Excomuni3n 308ss 311 367 376 397  
 534 549 556

## Índice analítico

- Exégesis 33 57 89 97 114 218 349  
     371 496 498ss 563  
 Expectación próxima 77-80 503  
 Explosión demográfica 572  
 Éxtasis 202 219s 471  
 Extensión 360 363 366  
  
 Fallo 17 41 126 143 159 211 269  
     316 340 344 384 573  
 Falta de fe 384  
 Familia 392 570  
 Fariseos 91 131s 137 170 291 338  
 Fe 32 38 44-48 69 79 86s 93 97-99  
     106 108 110 113 115 118 122  
     125 128 133 136 142 145 148ss  
     152 155ss 187 189-193 195s 199  
     202 208 211ss 215s 221 223 225  
     232 237 241 244 250ss 253 260  
     266ss 268s 285s 289 290 296-  
     299 301 308ss 316s 320 324 325  
     327 329 338 341 344 347 351s  
     360 362 368 372s 377-380 382  
     388s 393 394s 399ss 401 405  
     409s 420 424ss 441 443 446ss  
     456 464 469 471 495 499 502  
     505 514s 522s 532 544 547 560s  
     572 574s  
 Fidelidad 109 120 143 159 214s 229  
     242 306 310 407  
 Fijación 363  
 Filosofía 123 291 450 493  
 Flaqueza 124 185 192 212 408 419  
 Forma 13-16 41s 50s 53 88s 95 105  
     128 133s 212 315 361 381 461  
     498 517  
 Formalismo 383  
 Fortaleza 124 192 196 212 285  
 Fragmentariedad 409  
 Fraternidad 152 556 562  
 Función  
     v. Tarea  
 Futuro 13 24 54 71-88 92 102 112  
     115 119 128 144 149 180 185  
     191 197 203 225 252 262 271  
     282 317 346 375 392 442 471  
     494 513 562s 567 575s
- Galicanismo 22 530  
 Generosidad 558  
 Genética 570  
 Gentiles 94 96 113 132 136s 148 153  
     166 184 186s 206 298 357 373  
     376 378 396 399 403 432 441  
     442 454s 464 490 552  
*Ghetto* 163  
 Gloriarse 185 190  
 Glorificación 115  
 Glosolalia 219ss 224 471 478 482  
 Gnosis 27 183 201-204 231 271  
     276 292 384 402 413 473 489  
     502  
 Gobierno 21 53 135 221 223ss 421  
     470 473 478 480 483 501 507  
     511 519-522 524 533s 539 541s  
     547 557 560  
 Gozo 186 196ss 204 229 283 329  
     574  
 Gracia 47 63 66 69 79 106s 120  
     122 124 127 143 145 154 157  
     159 180 185 187 192 195 214ss  
     217 222 228 251 253 262 266  
     269 282 285 286 306 317 322  
     351 371 373 376 379 390-393  
     399s 401 402 407-410 420 444  
     464 469 500 516 561 568 573-  
     576  
 Grandeza 123  
 Guerra 14 40 572  
  
*Hairesis* 31  
 Helenismo 101 137 162 169 198s 201  
     204 219 232 248 252 272 291  
     296 437 472 476 482 504 528  
 Hereje 40 113 291s 316 551  
 Herejes, polémica sobre el bautismo  
     de los 544 549  
 Herejía 18 162 290-312 316 319 331  
     338 348 354 357 360 361 373s  
     376 381 402 482 483 485 489  
     504 535 544  
 Hermenéutica 32s 89 218 293  
 Heteronomía 284  
 Hipostatización 18 156ss 386



## Índice analítico

- Historia** 35 50 89 98 243 329  
 de la forma 28 33 60 89  
 de la Iglesia 17-26 33 57 109 210  
     285 297s 332 349 382ss 402 405  
     491 493 509s 522 537  
 de los conceptos 28 33  
 de los dogmas 24 33  
 de los motivos 28 33  
**Historicidad** 13-36 42 54 85 133 143  
     158s 218 278 285s 312 315 330  
     347 351 368 381 425 427 461  
     498s  
**Humanidad (hombres)** 111 127 153  
     282s 380 426 547 572-577  
**Humanidad (sentimientos)** 205 420  
     506  
**Humanismo** 60 113 165 450  
**Humanización** 570ss  
**Humildad** 53 98 159 211ss 287 296  
     298 303 348 384 392 500 562  
**Idea**  
     conciliar 21  
     del mundo 81s 84  
     existencial 77  
**Idealismo** 165  
**Idealización** 158ss 386 391  
**Identidad** 15 115 201 241 285 338  
     355-373 411  
**Identificación** 109 112-116 117 209ss  
     285-289 338  
**Ideología** 123 361 383  
**Iglesia**  
     anglicana 323 343 367 371 563  
     baptista 235 323  
     libre 23 323 449 512 564ss  
     local 106s 205 273-278 283 316  
         326 328 330 356 360 361 495  
         528 533  
     luterana 323 343 367  
     madre (Ig. filiales) 367ss  
     metodista 323  
     ortodoxa 309 323 331 342 367 449  
         497 510 518 527ss 538 546 563ss  
     particular 205  
     v. también Iglesia local  
     peregrinante 115 127 151 158s 180  
         392  
     primitiva 36 77 83 88-99 104 119  
         131-151 170 182 198 200 227  
         247 261 263 290 293s 315 406  
         417 422 481 483 539s 569  
     protestante 49 331 343 367 400 529  
         563ss  
     universal 21 105ss 206 277-281 316  
         326 355ss 360 364 409 487 511  
         516 522 533s 537-541 544 549  
         553 561  
     viejocatólica 323 367 371  
     gran 49 309  
     idea de 377ss  
     notas de la 315-428  
**Iglesias**  
     no católicas 215  
     regionales 22 49  
     reunificación de las 14 404 556 563  
     unión de las 331-354 370  
**Igualdad** 152 274 439s  
**Iluminismo**  
     católico 236  
     protestante 234 238 403  
**Iluministas (iluminados, alumbrados)**  
     50s 52 113 117 230-245 290 301  
     305 316 321 381 384 402s 498  
     502  
**Ilustración** 22s 89 114 165 301  
**Imitación** 120-128 159 180 188 191  
     405 499 559 573  
**Imperfección** 372 382 389 406  
**Imperialismo** 360 549 562  
**Impio** 66 124 127 167 380  
**Imposición de manos** 200 217 222  
     479 482ss 505-507 519s 523ss  
     547  
**Incredulidad** 17 93s 242 267 297 318  
     384 400 446  
**Indefectibilidad** 408 410  
**Independencia** 189 193 537  
**Indestructibilidad** 407ss  
**Índice de libros prohibidos** 556  
**Indiferencia** 304 347  
**Indulgencia** 398

## Índice analítico

- Indumentaria 329 490 510 517ss  
 Industrialización 570  
 Infalibilidad 288 371 408ss 530s 556  
 Infidelidad 143 311  
 Infierno 373 377  
 Iniciación 252  
 Inmediatez 231 285 292 444 518  
 Inquisición 23 163 238 299-303 556  
 Insignias 490  
 Inspiración 28  
 Institución en el cargo 474 476 481ss  
 Intelectuales 14 40 551  
 Intelectualismo 383  
 Inteligencia (del hombre) 60 85  
 Inteligencia de la existencia 61 85  
 Intención 68 126  
 Intercesión 283 420 516 561  
 Interioridad 266 383  
 Internacionalidad 360 562  
 Interpretación existencial 77 84-88  
 Intolerancia 40 377  
 Invisibilidad 49-54 316 337 377  
 Israel 64s 78 83 91ss 96 101s 104  
     111 113 131-181 192 194 206  
     232 248 270ss 283 290s 310 373  
     376 380 381 382 394 403 407s  
     416 432 437 440-442 454s 464  
     472 481 483 568  
 Jansenismo 22 376 530  
 Jesús  
     persona de 45 95 266s  
     muerte de Jesús 92 94 96 102 110  
         128 133 162s 170s 191 201s 242  
         249 252 258-263 267s 273 278  
         375 415 434 443 572  
     nombre de 249-253 565  
     resurrección de 78 83 89 92 94s  
         100ss 109 118 126 128 133 137  
         170 187 191 201ss 224 240 247  
         249 252 260ss 268 273 287 414  
         417 422 572 575  
 Jerarquía 38 219 224 431 461s 471  
     488 490 496 498 512 529 530  
     533s  
 Joaquinismo 233 237s  
 Juan (teología joánica) 135 140 200  
     204 230s 309 419 436 492 567  
 Judaísmo 137s 148 292 402 414s  
 Judeocristianismo 36 136 148 292  
     353 481-483 485 501 523  
 Juicio 47 65 66 74 76 116 118 144  
     148 159 163 241s 270 304 317  
     396 419s 516  
 Juridicismo 18 216 383 509  
 Jurisdicción 527 534 539ss 556s 561  
 Justicia 35 125 148 180 186s 241s  
     405 444 556 576  
 Justificación 31s 114 125 186 210  
     216 244 251 269 277 295 350s  
     371 387 389 401 419 574  
 Justos 66 91 115 124 385 394  
 Juventud 38  
 Kerygma 34 77 82 86s 89 100 119  
     v. también Mensaje bíblico  
 Laico 18 23 53 152s 400ss 404 456  
     458ss 487ss 512 522 527 533 562  
**Laicos**  
     confesión de los 451  
     cáliz de los 307 451  
     predicación de los 448ss  
 Lambeth, conferencia de 324  
 Latinización 551  
 Legalidad 126 321 508  
 Legalismo 18 40 194 231 296 352  
     369 382 384  
 Legistas 22 530  
 Legitimación 316 482 520  
 Legitimidad 95 200 506 508 547  
 Lengua de la Iglesia 327  
 Levita 152 458  
 Ley 18 35 63 68s 74 131ss 136ss 143  
     148 169 182 186-189 190-197  
     214 254 296 390 394 399 401  
     403 406 437 444 505 574  
 Liberalismo 86  
 Libertad 14 25 54 63 116 126 132  
     143 148 154 156 178 182-196  
     207 209-216 223 228 240ss 285  
     296 307 329 351 369 377 383

## Índice analítico

- 393 401 405 409 420 441 457 470  
 477 492 500 502 509 524s 529s  
 532 537 556 557s 562 564 568s  
 572 574 576
- Libertinaje 183  
 Limitación 363 402  
 Listas episcopales 489  
 Liturgia 40 50 89 105 134 148 169  
     260 263 269 282 324ss 329s 338  
     399 403 442 445 447 450 486  
     490 502 509 518 520 574  
 Lucas (teología lucánica) 29 82 96  
     110 199 412 492ss  
 Lucha 119 394 457
- Llamamiento 108 125 134 155 156s  
     223 227 261 418 423 434 446  
     453 468s 477 482s 499 501 505ss  
     511 513 521 574  
     v también Elección  
 Llaves, poder de las 20 396ss 489
- Maestros 223ss 291 447 469-473 475-  
     480 484 486 500 513-516 523  
 Magisterio 288ss 530s  
 Maldición 163  
 Malos 124  
 Mandamiento 35 68 126 184 188 215  
     225 250 287 361 383 394 404  
     437  
 Mansedumbre 229  
 Maniqueísmo 300 319  
 Marcionismo 292-299 403  
 Matanzas (pogrom) 165  
 Matrimonio 215 223 280 570  
 Mediador 237 432 436-439 452s 464  
     519  
 Medicina 40  
 Mensaje bíblico 26s 35s 42 58 67  
     79s 84 93 96 98 101 109 114  
     119 124 127 137 139 145 152  
     155 178 182 193 225 242 291  
     295 297s 324 341 346 364 375  
     383 394 420 424 427 432 445ss  
     492 495 499 515 518 520 530  
     557 562 565 568 574
- Mentira 351 384 408  
 Mesías 65 75 91 93 95 101 110 133  
     137 145 162 166 170 178 180  
     198 248 262 382
- Metanoia*, v. Conversión  
 Metodismo 403  
 Metropolitano 20 489 511  
 Milagros 98 200 202 219 319 420  
 Minimalismo 54  
 Ministerio  
     v. Oficio  
 Ministerio de Pedro 19s 22s 134s 162  
     288 371 404 408 525-565  
 Misa (concepto) 263s  
     v. Cena  
 Misión 89 91 98 113 132 135 137  
     147 162 167 180 199 286 319  
     323 362 377 382 390 404 412  
     414 418 423ss 426ss 446 473  
     477ss 480ss 487 499 501-507  
     516s 520 523s 537 546 560 571  
     575
- Misterios 183 204 232  
 Mística 22s 95 113 219 285 310  
 Misticismo 383  
 Mitos 77 82 85 191 244  
 Modernidad 363  
 Modernismo 25 532  
 Modestia 409  
 Monofisitas 354  
 Monopolio de la formación 450 458  
     517  
 Monoteísmo 296  
 Montanismo 233 237s 292 384 397  
     403 473 502  
 Moral 40 67 296 327 390  
     teología 570  
 Movimiento renovador 22s 219 403  
     449  
 Muerte 111 118 126 149 155 166  
     182 190-197 208 210 243 311  
     374 392 407 567s 574 576  
 Mujer 447s 449  
 Mundo (moderno, teológicamente) 13  
     24s 50 52 67ss 79 81 86 91 111  
     116 118 120 121-128 150 152

## Índice analítico

- 158s 180 184 188 193 197s 205  
 213 269 278 282 286 310 327  
 331 337s 344 361 362 372s 375  
 378 380 383 388-393 400 402  
 404 409 421 426 445 446 449  
 452s 458 469 499 514s 517 518s  
 523 532 547 550 552 556 562  
 567-577
- Nacion 361 364  
 Nacionalsocialismo (antisemitismo  
*nazi*) 165  
 Negativo 381 391  
   v. también Defectivo  
 Neokantismo 89  
 Neotomismo 450  
 No-cristianos 376 378ss  
 Norma 26s 36 126 184 211 230 284  
   349-354 425 456 558  
 Novacianismo 116 384 397 402  
 Novenas 237  
 Nueva orientación 13  
 Números, mística de los 237  
 Nunciaturas 562  
 Nuremberg, Proceso de 167
- Obediencia 18 26 35 47 69 74 77  
   92s 115 120 125 143 149 152  
   156 186 194ss 211 223 229 238  
   260 265 269 285-290 350 361  
   420 423s 433ss 446 464 470 477  
   500 510s 516 521s 536
- Obispos**  
   auxiliares 511  
   urbanos 510  
   v. también Episcopado
- Objetividad 27 31 218 352  
 Obligación 119 189 215 442 448  
 Obligatoriedad 408  
 Obra 269 351 399 401  
 Obreros 14 40  
 Occidente 52 529  
 Oculto 390  
 Odio 123 166 303 311  
 Oficio 19 21 23 30 153 158 200 213s  
   217 224 226 231 320ss 352 367
- 371 396s 401 402 404 422 428  
   431-565  
 Ontología 24 275 278 285  
*Opinio communis* 34  
 Oportunismo 40  
 Oración 49 127 200 208 215 219 228  
   237 282 320 329 338 344 373  
   398 405 426 441 444 446 483  
   505 560 574  
 Ordenación 30 215 217s 222 320s  
   397 478 482 497 505 509 518s  
   524  
 Ordenación eclesiástica 18 44s 50s  
   98 126 214 228 239 308 324 325  
   329 338 352 382 397 401 420  
   451 470 478-482 483 485 488s  
   495 498 500s 502 504 509 513  
   520 549 563  
 Organización 18 38s 50 52 106s 115  
   212 329 371 383 513  
 Origen 15 24-36 42 44 57s 88-99  
   108 209 229 264 278s 286 293s  
   297s 312 321 361 364 367 382  
   402s 407 425 481 491-501 503s  
   508 512 514s 530 534 562s 565  
   571s 575  
 Ortodoxia 241 299 304 565  
 Ortodoxia protestante 23 114
- Pablo (teología paulina) 29ss 82ss  
   95 104 107 110s 131s 135 136  
   140s 147s 170s 194 200-204 206  
   216-231 240 244 252 256 263  
   271s 293s 295 303 351s 397 403  
   413s 417-422 437 456s 469-481  
   492 501 503s 512 515s 523 539  
   557s 567  
 Paciencia 196 229 420 558  
 Padrenuestro 134  
 Padres apostólicos 116 300  
 Padres de la Iglesia 161 373 376 411  
   491  
 Paganización 237 360  
 Palabra 27s 30 33 35 97 115 118  
   148 157 180 191 196 211-215  
   230-245 250 254 263 267 270

## Índice analítico

- 282s 309 320 338 387 390 393  
 397 400 408 420 423 445-450  
 452 459 470 483 499 505s 518s  
 524
- Panortodoxa, conferencia** 324
- Papa (concepto)** 552ss  
 v. también **Ministerio de Pedro**
- Papas**  
 deposición de 535ss  
 procesos de 535
- Papado reformista (medieval)** 535
- Parénesis** 274
- Parroquia** 489
- Particularismo** 383
- Parusía** 60 78 94 101 109 111 135  
 199 262 503
- Pasado (tiempo)** 25 102 261 264 282  
 287 346 375 392 575
- Pastor de Hermas** 272 397
- Pastoral, teología** 570
- Pastorales, cartas** 29 151 216-219 222  
 397 413 478 483 485 487 492s
- Pastores** 223 469 472 476 484 500  
 502 507 512ss 516 521 524 533s  
 539 545 560  
 locales 509 533  
 supremos 509ss 562
- Patriarcal, sistema** 490
- Paz** 14 127 185s 196s 214 229 257  
 330 338 556 570 576
- Pecado** 66 101 115 124 126 133 143  
 149 155 159 182 184s 187 190  
 197 202 210 216 241s 251 257  
 262 265 283 285 295 303 317  
 340 372 381-410 419 434s 436s  
 443 453 456s 467 574 576  
**perdón del, v. Perdón**
- Pedro**  
 v. **Ministerio de**
- Pelagianismo** 352
- Penitencia** 118 125 159s 208 216 250  
 320 341 385 394 397-401 403  
 441 444 472 497
- Pentecostés**  
 v. **Espíritu**
- Pequeñez** 123 363
- Perdición** 66s 567 572
- Perdón** 35 66s 110 113 125 159 210  
 228 249 252 285 340s 388 391  
 394-410 436 499 519s 558
- Perennidad** 407 410
- Perfección** 114 124 159 356 371ss
- Periodismo** 40
- Persecución** 123 196
- Pertenencia** 157 253 318 376 392
- Piedad** 40 66 91 124 155 306 329  
 394 555
- Pietismo** 114 165 235 301 403 449
- Pluralismo** 570
- Pobreza** 53 402
- Poder** 39 52s 123 189s 214ss 344 383  
 426 466 502 513 548s 564 572
- Poderio eclesiástico** 551 553
- Polémica** 305 319 356ss 409
- Politeísmo** 295
- Políticos** 40 52s 123 360 571
- Pontífice máximo (Sumo Pontífice; título)** 552 555 562
- Positivismo** 89
- Potestad** 178 200 224 249 394s 417  
 421 424 426 442 447 471 477  
 483 486s 497 500 503s 510 518-  
 521 533s 536 557s
- Predicación** 14 30 34 49 89 96 100  
 107s 110 113 118 128 220 223  
 231 239 240s 243 250 261s 265ss  
 270 282 286 320 362 367 372  
 379 400s 403 415s 420 423-427  
 444 445-450 452 464 470-473  
 479ss 496 499 511 516 518 520  
 524 532 540 568 574
- Preocupación** 185 190 575
- Presbiterial, constitución** 498 512
- Presbítero**  
 v. **Sacerdote**
- Presbítero-Episcopo** 229 486s 507
- Presencia**  
 de Dios (en Cristo) 202 205 261  
 265ss 276 282ss 372 444  
 v. **Actualidad, Actualización**
- Presente**  
 v. **Actualidad, Actualización**

## Índice analítico

- Presidentes 223 225 469 477 483 487  
     507  
 Primado  
     v. Ministerio de Pedro  
 Privilegios 152 458 490 517ss 572  
 Profano 68 390 393 442 445  
 Profetas 67 74s 81 96 101 142 154  
     157 170 178 198 200 206 220  
     223s 228 232 240 243 291 413  
     433 435 438 440 444 446 454  
     469-473 475-480 482 484 500 502  
     513-516 523  
     falsos 220 291 317 473 500 502  
     514 516  
 Progreso 211 286  
 Próximo 123 250 519  
 Promesa 63 101 106s 109 115 119  
     125 133 140 143 147-151 160  
     163 195 240 243 265 267 283  
     284 379 407 409 417 437 440  
     472 505 576  
 Propaganda 390  
 Protestantismo cultural 60 114  
 Protocatolicismo  
     v. Catolicismo primitivo  
 Protología 81  
 Psicología 40 50 297 570  
 Pueblo 392  
     lengua del 307 320 403ss  
 Pueblo de Dios 14 21 23 50 52 63  
     75 91-95 102 108 131-181 248  
     270 283 309 312 316 326 327  
     381 386 388 410 416 424 427  
     436 439s 459 495 533 545 568  
     574s  
 Purificación 251  
 Puritanismo 403  
  
 Quehacer diario 69 125 260 276 286  
     393 445 453 499 519 575  
 Quiliasmo 113 116  
 Qumrán 66 68 90 104 109 131s 203  
     248 257 272 291 481 568  
  
 Rabinos (doctrina rabínica) 63 169  
     186 200 437 472 483  
  
 Racionalismo 60  
 Racionalización 570  
 Raza 153 360ss 364 572  
 Razón 44  
 Realidad, passim espec. 13-54 341-  
     345 381  
 Realización 304ss 322 345ss 350 370  
 Reconciliación 127 207 259 397 399  
     404 434 470 520 576  
 Redención 47 111 113 155 180 182  
     186 191 259 394 402 437 442  
     **567s**  
 Reforma (renovación) 16 26 42 159  
     296 319s 324 346 348 371 394-  
     410 450 516 518 522 533s 537  
     556 562 571  
     concilios de 404 529  
 Reforma protestante 22 49 113 117  
     163 167 301 309 316 318-322  
     334s 342 357s 366 371 400 403  
     404 408 458 491 494 530 551  
     553  
 Reformada, Alianza mundial 324  
 Reformadas, órdenes 403ss 448 522  
 Refracción de la imagen de la Igle-  
     sia 37-54  
 Regeneración 241 252s  
 Reino de Dios 32 55-128 133ss 158  
     162 180 203 249 257 261 351  
     387 388 394s 405 416 496 567s  
     574 576  
 Religión 501  
     filosofía de la 390  
     guerras de 40  
     sociología de la 108  
 Religiones  
     escuela de historia de las 89  
     mundiales 14 213 324 377 386 404  
 Renuncia 189 554 556ss 561ss 572  
 Representación 259 284 359 416 521  
     534 562  
 Repristinación 264-267 404  
 Resistencia 167  
 Restauración 23 404 406  
 Resurrección de los muertos 45 65  
     111 118 148 203 388

## Índice analítico

- Retroceso 211 286  
 Revelación 86 89 120 149s 161 211  
     228 230-245 288 292 303 309  
     348 464 498  
 Revolución 131 406  
 Rey 21 154 157 198 438 440ss  
 Rito 329 390  
 Ritualismo 39 239 382  
 Roca 539-543 547 561 565  
 Romanticismo 571
- Sacerdocio general 18s 152 439-460  
     471ss 495 498 499 518ss 524  
 Sacerdote 98 152 208 217 222 264  
     374 404 431-460 461 463 467  
     479-485 486 489 496s 519 521s  
     530 543 552  
 Sacerdotes  
   falta de 518  
   obreros 518ss 532  
 Sacramentalismo 239 494  
 Sacramento 50 158 196 213s 222 244  
     282 319s 322 371 497 510s 530  
 Sacrificio 150 208 258-261 348 433-  
     436 438-441 444s 452s 454 464  
     485 499 519s  
 Saduceos 133 291  
 Sagrado 68 390 393 445 569  
 Salvación 26 31 35 45 48 63 65ss  
     69 73ss 79 84s 87 90 92-96 100-  
     128 131ss 135 139 145 150 154ss  
     169 180 184 186s 198 200 204  
     206 240 249-252 262 263ss 267  
     273 278 282s 284 310 316 325  
     340 351 373-380 387 388 392  
     437 438 440 444 459 541 568  
     572 575  
*Sancta sanctorum* 438 443ss  
 Santa Sede 549 551  
 Santidad 18 102 115 124 152 236  
     298 316-323 381-410 424 427 444  
     513 551  
 Santificación 114 229 244 387-391  
     574  
 Sectas 49 91 135 238 294 363 384  
     402 412 499 502 512 537
- Secularización 39 113 114 117 239  
     242 324 517s 553 569  
 Sede apostólica  
   v. Santa Sede  
 Seguridad en sí mismo 338 360  
 Sencillez 562  
 Sentido de fe (*sensus fidelium*) 211  
     289  
 Señorío de Cristo 266 278ss 284 286s  
     442  
 Separación 68 386 390 392 394 407  
     409 428  
 Sermón del monte 62 66 68 74 79  
     557  
 Sermones 40 50 265 320 390 397 399  
     420 445 447 450 471 476 516  
     520 557 574  
 Servicio 21 23 50 54 106s 119-128  
     153 154 185s 188 221 223 226-  
     229 269 278 282 315 325 327 362  
     372 380 386 388 397 409 420ss  
     422-427 440 444 452s 461-565  
     568 571-575  
 Servicios  
   auxiliares 223ss 469s 473 476s 482  
     507  
   pastorales 507-526 562 565  
 Setenta, versión de los 45 141 146  
     352 462ss 484  
 Signos 19 74 88 118 126 155 157  
     205 249 250 254 265 269 298  
     364 420 505  
 Símbolo 264 276  
 Símbolo de la fe 44 50s 318s 366  
 Simonía 292 535  
 Sincretismo 360 504  
 Sínodo  
   de Aquisgrán 448  
   de Pavia 535  
   de Roma 535  
   de Sutri 535  
   de Tours 448  
   episcopal 534 550  
   regional 490  
 Sínodos locales 22  
 Sinópticos 31 57 59 69 71ss 119 132

## Índice analítico

- 135 140 247 262 291 418ss 436  
 465 471  
 Sionismo 165  
 Sistema 24 38 98 122 243 291 299  
 329 349 383 406 492 515 537  
 570  
 Sistema conceptual 40 329ss  
 Soberanía 63s 116 126 213  
 Sociedad 40 123 569ss  
 Sociedad perfecta 530  
 Socinianos 235  
 Sociología 40 50 52s 327 570  
 Solemnidad 38  
 Solidaridad 532 556 573  
 Soteriología 20 274  
 Subjetivismo 383  
 Sublevación de los campesinos en  
 Alemania 234  
 Subordinación 473 477 500 510  
 Subsidiaridad, principio de 509ss 531  
 562  
 Substancia 202 386  
 Sucesión 19 229 319 422-428 499 513  
 543 546  
 Sufrimiento 123 126 135 149 155 163  
 169 192ss 223 258 286 344 372  
 405 453 560 576  
 Sumo sacerdote 150 208 260 431-439  
 454s 458 462 472 486 489 519  
 556 558  
 Superiores 223 225 470 473s 507  
 Superioridad 473 510 527  
 Superstición 383  
  
 Taboritas 117  
 Talmud 169  
 Tarea 14 44 120-128 158 167 195  
 200 250 322 341-354 405 423s  
 440 445 505 512 520 522 546s  
 568 572-576  
 Tecnificación 570  
 Temor 126  
 Templarios 301  
 Templo (teológicamente) 146 151 205-  
 209 212 272 325 424 441  
 Temporalidad 85  
 Tentación 119 125 159 184 265 287  
 348 372 395 398 434 457 560  
 Teocracia 64 112s 122  
 Teología (teólogo) 42 50 60 90 97  
 225 227 232 239 302 305 320  
 329 332 337 342 349 370 376  
 378 383 390 403 409 448 489  
 492 498 508 515 525 533 544  
 548 555 570 574  
 bíblica 33  
 católica 27 30 216 320 351 358  
 377 526 538 545  
 dialéctica 114  
 evangélica 27 30 218 326 319s 351  
 358 377 442 546  
 historia de la 24 33 109  
 laica 449ss  
 Teólogos controversistas 22  
 Terminología 329 349  
 Testimonio 26-31 58 180 196 200  
 205 224 243 265 325 414s 419s  
 423-427 432 438s 445s 453 471  
 499 501 519 525 546 565 574  
 fundamental 225 471 487 499 503s  
 507 522  
 Testimonios primeros 415 417 421  
 423 432 539ss  
*Theologia gloriae* 559  
 Títulos 21 122 458 484ss 490 510  
 517 533 549 551 554 562  
 Tolerancia 299 307 350  
 Totalitarismo 194 514  
 Tradición 27s 52 58 126 157 189  
 232 288 306 329 350 357 361  
 363 371 379 383 406 425 443  
 472 477 481 483 490s 504s 514  
 521 534 544s 550 551 558 563s  
 historia de la 28 33  
 Tradicionalismo 25 241 350 383 405  
 Tradiciones bíblicas 29 33 58 199  
 Trinidad, doctrina de la 18 380  
 Triunfalismo 18 123 195 211 383  
 559  
 Tubinga  
 escuela católica de 23 114 530  
 escuela protestante de 89



## Índice analítico

Unción de los enfermos	497	331	360	363	366	370	401	411
Unidad	19 31 228 276 279s 283ss	428	469	502s	507			
	290 292 303 307-310 311 316-	Verdad	18 34 47 88 186 218 230-					
	331 357 363 365 370 383 404		245 293-297 304 307 319 338					
	409 411 420 427 485 489 494		347 352 368 370 384 387 406					
	502 524 530s 535 537 548 552		408 492 506 515 532					
	565		de Jesús, investigación	61 117				
Uniformidad	31 222 274 329 353	Vicariedad	21 287 436					
	549 555	Vicario de Cristo (título)	552 562					
Universalismo	137 361ss 364 372ss	Vida	150 158 166 185s 190-197 228					
Ultramontanos	22		243 252 268 284 306s 311 320					
Urbanización	570		322 329 383 405 425 453 492					
Uso(s)			513ss 522 568 576					
v. Costumbres			de Jesús (investigación)	61 117				
Utopía	116 571		eterna	112 126 195 203 241				
		Vinculación	254 272s					
Valdenses	300 403 448	Visibilidad	49-54 316 320					
Variación		Vulgata	403					
v. Cambio								
Variedad	30 222 274 294 307 323-	Zelotas	64 131s 200					