

tesis
3
J.R.C.

1. JOSÉ A. SAYES, *La Eucaristia*.
2. JOSÉ A. DE ALDAMA, *Espiritualidad mariana*.
3. JUSTO COLLANTES, *La Iglesia*.
4. NICOLAS LOPEZ MARTINEZ, *La Penitencia* (en prensa).
- 5-6. JOSÉ A. SAYES, *Dios existe* (Volumen doble, en prensa).

la iglesia

El primer Papa decía a sus cristianos que estuvieran preparados para dar una explicación a todo el que les pidiera cuentas de su esperanza, de la base que tenían para vivir en esperanza (1 Pe 3, 15).

A veinte siglos de distancia, el Papa actual dice a los jóvenes cristianos de hoy:

«En nombre de Jesús conjuro a los jóvenes a sus responsables y a los sacerdotes que les consagran lo mejor de su ministerio: no permitáis, por nada del mundo, que en los grupos juveniles falte un estudio serio de la doctrina cristiana. Se expondrían —y el peligro, por desgracia, se ha verificado ya muchas veces— a decepcionar a sus miembros y a la Iglesia misma». (Catechesi tradendae 47).

Estas frases formulan el enfoque y el deseo de la colección TESIS: proporcionar a los jóvenes de J. R. C. textos sencillos y básicos, redactados con claridad y seriedad, útiles para cursillos, círculos de estudio, etc.

Para que nuestros jóvenes no ignoren los fundamentos de nuestra fe, y puedan darla a conocer, a la vez que se preparen para estudios más definitivos cuando estos les sean posibles.

Para que puedan «dar razón de nuestra esperanza».

LA IGLESIA
(Luces y sombras)

JUSTO COLLANTES, S. J.

LA IGLESIA (Luces y sombras)

1982

EDITORIAL EDAPOR
MADRID

tesis 3 J.R.C.

LA IGLESIA
(Primer y segundo)

Con las debidas licencias

Editorial EDAPOR
Núñez de Balboa, 115 - 1.º H - MADRID - 6
I. S. B. N.: 84-85662-21-0
Depósito Legal: M. 13.178-1982
Printed in Spain - Impreso en España
Imprime: Instituto Politécnico Salesianos-Atocha
Ronda de Atocha, 27 - MADRID - 5

NOTA EDITORIAL

¿Necesita justificación un texto sobre la Iglesia, en una colección de textos para el estudio de las verdades de nuestra espiritualidad, destinados a los grupos de J. R. C.?

Los Estatutos de dichos grupos afirman: «... queremos vivir la redención del mundo como miembros de la Iglesia, bajo el Papa». Afirmación que luego el comentario oficial explica con palabras tomadas del Nuevo Testamento y del último Concilio:

«Expresamos nuestro más firme deseo de sentir con la Iglesia, a la que reconocemos y amamos como Madre nuestra, Esposa del Cordero, a la que Cristo amó y se entregó para santificarla, Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo jerárquicamente instituido, del que nos consideramos miembros vivos.

Nos adherimos fielmente y de todo corazón a su Magisterio, de modo particular al Magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*. Tendremos siempre presentes en nuestra oración las intenciones del Papa y de la Jerarquía en comunión con él.

Intentaremos conocer, estudiar y difundir la doctrina de la Iglesia en todos sus aspectos, y particularmente su doctrina social, ya que, como seglares, nuestra actividad se desarrolla de modo especial en el ámbito social. También, de manera particular, queremos vivir y profundizar en el Concilio Vaticano II.

Finalmente, queremos sentirnos Iglesia, contribuyendo como piedras vivas a la edificación de la Ciudad Santa, consagrando a su servicio todos nuestros esfuerzos y oraciones...».

La Editorial del Apostolado de la Oración no podía, pues, omitir el tema de la Iglesia en esta colección en la que pretendemos ofrecer alimento sólido, siguiendo el deseo del Papa formulado en las frases que aparecen en la cubierta de estos libros.

Como ayuda para el estudio y asimilación de la materia, hemos añadido al texto del P. Collantes, Profesor de Teología en la Facultad Teológica de Granada, breves cuestionarios, que servirán para fijar conceptos en el estudio privado, y para comentar cada tema en los círculos de estudio.

De modo especial nos alegra poder ofrecer estas páginas en la proximidad de la visita a España de Juan Pablo II, cabeza visible de la Iglesia de Jesucristo.

LOS EDITORES

A MODO DE PRESENTACION

Con el subtítulo *Luces y sombras de la Iglesia no quiero sugerir que voy a ocuparme de los aspectos luminosos y sombríos de la Iglesia, tales como la santidad y el pecado, la infalibilidad y el error, u otros parecidos. No es eso exactamente lo que voy a tratar. Lo que deseo es abordar el tema de la Iglesia en su profunda dimensión de fe. Y la fe es precisamente eso: una luz que nos llega envuelta en oscuridad.*

Porque la fe no es el producto de la experiencia. Ni siquiera la deducción lógica y evidente de la razón. Es una luz, fundada en el testimonio de otro, que descubre algo real, pero invisible. Por eso, cuando se acepta la fe, se sigue viviendo en la oscuridad, porque se vive conforme a una realidad que no se «ve».

Naturalmente, esa luz y esa oscuridad trasciende de un modo o de otro, a todas las verdades de nuestra fe cristiana, una de las cuales es la Iglesia. Mi propósito, es, pues, acercarme a esa oscura luz de la Iglesia con ojos de fe. Quizás pueda aplicarse a la Iglesia lo que decía San Juan del Verbo hecho hombre: que la luz brilla en las tinieblas (Jn 1, 5); y ojalá con esta luz se hagan las tinieblas más claras que el mediodía (Is 58, 10).

La fe no es alienante

Y no se piense que la estructura de la fe es «alienante» por el hecho de admitir como real algo que no se ve.

a) En primer lugar, la fe no rompe los mecanismos del

conocer humano, que, en el fondo, se reducen a tres: experimentar, razonar, creer.

El hombre conoce inmediatamente lo que experimenta, y lo que deduce por medio de un razonamiento lógico. Pero ese saber sería muy insignificante, si no se añadiera el conocimiento que se adquiere por el testimonio de otros, es decir, por lo que se cree. Quien sólo admitiera como real aquello que personalmente ha experimentado o razonado, no sería un hombre normal. Porque el problema de la fe o la creencia no se circunscribe al campo de lo religioso. Toda nuestra vida, incluso la del científico o la del filósofo, aun cuando no sea religioso, está cimentada sobre certidumbres que, en último término, se apoyan en la fe que se tributa a científicos o filósofos de determinada época.

Lo que ocurre es que esa convicción última es fácil de conseguir cuando no se compromete la vida. Pero cuando supone un compromiso personal de todo el ser, tiene que entrar en juego la parte más noble de nuestra persona, es decir, la voluntad, para dar un «sí» libre, que se traduce en obras. Pero quede bien claro: la fe no rompe los mecanismos del conocer humano, que, aun en el ámbito no religioso, se reducen, como hemos dicho, a estos tres: experimentar, razonar, creer.

b) Por eso, aunque la fe es oscura, no es alienante. No sólo no nos aliena de la realidad, sino que, por medio del testimonio autorizado de otros, podemos conocer una realidad que no alcanzaríamos personalmente, ni mediante nuestros sentidos, ni mediante la propia razón.

En el caso de la fe sobrenatural, el testimonio en el que nos apoyamos es el testimonio de Dios, quien sabemos que no puede engañarse ni engañarnos.¹

¹ No estará demás recordar que el problema de la Revelación divina, así como la posibilidad de conocer a Dios, sin lo cual sería imposible el diálogo con el Ser Trascendente, tiene su tratamiento previo en Teología Fundamental.

Se podría comparar el problema de la fe con un hecho que se da en el reino animal. Hay unos peces que genéricamente se llaman abisales, porque viven en el abismo, a profundidades a donde no llega la luz solar. Algunos de ellos, ni siquiera tienen ojos. Otros poseen un aparato fosforescente, a manera de lámpara, con el que pueden ver en la oscuridad y buscar sus alimentos. De éstos podría decirse que no sólo no viven «alienados», sino que son precisamente ellos los que descubren la verdadera realidad que los demás no ven.

Cuando Cristo dice que la lámpara de tu cuerpo son tus ojos (Mt 6, 22; Lc 11, 34), tal vez quiera decir que el cristiano posee una luz que se proyecta en la vida para descubrir en ella la íntima y profunda realidad de su destino: la luz auténtica e insobornable de Aquél que es la luz del mundo (Jn 1, 4; 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46), la luz de la fe.

La verdadera alienación

El término alienar, alienado, no es invención de Hegel ni de Marx. Es un término bíblico, que se aplica a quienes están alejados de Dios, que es lo mismo que estar alejados de la realidad.

San Agustín desarrolló el concepto de pecado, como la alienación esencial del hombre; una estructura de destrucción que socava los fundamentos esenciales del ser humano, creatura de Dios; considerar el pecado como una simple transgresión de la ley, es una banalidad. El pecado es una verdadera alienación; porque es extraviarse lejos de la realidad.

Lo que se dice del pecado, puede igualmente afirmarse de todo alejamiento de la realidad que la fe nos descubre. Por eso, ante el tema de la Iglesia no caben recetas preconcebidas, ni progresistas ni conservadoras. Sólo cabe una actitud de fidelidad, que es siempre aperturista: «Lo que impor-

ta no es lo que pueda ser la Iglesia, sino lo que quiso que fuera Aquél que la fundó» (León XIII, Satis cognitum: ASS 28 [1895-1896] 709). Un progresismo que rompiera las amarras que le ligan a la Palabra de Dios, o un conservadurismo que se aferrara a formas contingentes y caducas, serían igualmente cerrados y estarían alienados de la realidad. Esa sería una falta que habría que evitar a toda costa. Porque, siguiendo el pensamiento de San Agustín, el pecado verdadero es haberse extraviado lejos de la realidad.

Esta realidad de la Iglesia es la que vamos a estudiar, tal como la descubre la luz de la fe.

JUSTO COLLANTES, S. J.
Granada, 22 de mayo de 1982

CAPITULO PRIMERO

CREO EN LA SANTA IGLESIA CATOLICA

Hemos de comenzar recordando que la Iglesia es uno de los artículos fundamentales de nuestra fe cristiana. Así, en efecto, rezamos en el Credo: «*Creemos en la Santa Iglesia Católica*».

Los símbolos de fe

Hoy llamamos *Credo* a las profesiones de fe de la Iglesia, designando esa clase de fórmulas con la primera palabra que las encabezaba en Occidente: «*Credo in unum Deum Patrem Omnipotentem*»: Creo en un solo Dios Padre Todopoderoso».

Pero la Iglesia antigua los llamaba *Símbolos de fe*. Usaba para ellos la palabra griega *Símbolo*, que podía significar dos cosas: 1) un canon o regla a la que hay que ajustarse; 2) una contraseña o signo de reconocimiento. Así, con este nombre, se expresaba mejor la doble función de estas formulaciones de fe: 1) como regla a la que debía ajustarse la fe del cristiano; 2) como signo para distinguir al cristiano del que no lo es.²

² Naturalmente, el hecho de que el símbolo sea también una suerte de contraseña o signo de reconocimiento, en nada se opone al gran signo que Cristo dio para conocer a sus discípulos: «*En esto conocerán que sois mis discípulos: en que os amáis los unos a los otros*» (Jn 13, 35). Porque este amor, para que sea distintivo, no puede ser

Estos símbolos de fe, o Credos, nacieron muy pronto en la Iglesia, por un doble motivo, muy en consonancia con su doble función:

1) *Como regla de fe*. Los mismos Apóstoles sintieron la necesidad de plasmar en fórmulas breves, precisas y bien definidas lo más esencial del mensaje cristiano, que ellos mismos desarrollaban en sus catequesis. Por ejemplo, cuando San Pablo explica a los fieles de Corinto el tema de la resurrección, utiliza un símbolo que ya existía antes: «Yo os he transmitido lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1 Cor 15, 3-4).

2) *Como signo de reconocimiento*, en un contexto litúrgico-bautismal. Era lógico que, antes de conferir el bautismo, exigiera la Iglesia a los catecúmenos una profesión de fe sincera en las verdades fundamentales del cristianismo. Así, en la antiquísima glosa, inspirada en la liturgia bautismal, y conservada en el texto occidental de los Hechos de los Apóstoles, tenemos una profesión de fe: «Dijo Felipe: Si crees de corazón, es posible [el bautismo]. Respondió él: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (Act 8, 37).

Así pues, los Símbolos que contienen lo más sustancial de la fe de la Iglesia, tuvieron su origen en los mismos Apóstoles, y existían incluso antes de que se escribieran los libros del Nuevo Testamento. Se comprende que San Ireneo de Lyon pudiera escribir a mediados del siglo segundo:

un amor cualquiera, sino como el de Jesús: «Como yo os he amado» (Jn 15, 9); que quiere decir, como el del Padre: «Como me ha amado mi Padre, así os he amado yo a vosotros» (Jn 15, 9). Ahora bien, este amor supone la observancia de los preceptos de Jesús, como Jesús observa los de su Padre (Jn 15, 10) y, además, la aceptación de su Palabra (Jn 15, 7), es decir, la fe.

«Si los Apóstoles no hubieran dejado ningún escrito, había que seguir la *regla de fe* que ellos entregaron a aquéllos a quienes confiaron la dirección de las iglesias» (*Adv. haer.* III, 4, 1).

El Símbolo de los Apóstoles

Las primitivas fórmulas de fe eran extremadamente simples; y esa simplicidad es indicio de su antigüedad. Algunas expresan tan sólo la fe trinitaria en el Padre, en Jesucristo Hijo de Dios, en el Espíritu Santo. Otras, desarrollan alguno de esos tres temas, especialmente el cristológico. San Ignacio de Antioquía, por ejemplo, conserva verdaderos símbolos de fe, que son anteriores a él, es decir, que sin duda se remontan al siglo primero: «Os vi llenos de certidumbre en lo tocante a Nuestro Señor... Hijo de Dios, según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen... clavado en la cruz bajo Poncio Pilato... de cuyo fruto somos nosotros... aunados en un solo cuerpo de su Iglesia» (*Carta a los de Esmirna*, 1, 1-2).

Siendo esto así, nada tiene de particular que en Roma se usara, ya desde muy antiguo, un símbolo de fe al que se le dio el nombre de *Símbolo de los Apóstoles*, no porque ellos lo compusieran personalmente, sino porque contenía ciertamente la doctrina apostólica.³

Este Símbolo de los Apóstoles, tan venerable por su antigüedad como por su simplicidad, puede servir de «test» para apreciar la importancia que la Iglesia confería a ciertas verdades de nuestra fe cristiana. Resulta significativo que de los doce artículos de que se compone el Símbolo, ocho

³ Así lo llama el Sínodo de Milán (año 395) en la carta que escribió al Papa San Siricio: «Créase al Símbolo de los Apóstoles, que la Iglesia Romana ha guardado siempre y conserva inmaculado» (ML 16, 1125).

se refieran al misterio trinitario. De los otros cuatro, uno contiene la confesión de fe en la *Santa Iglesia*.⁴

Más significativo es aún, si cabe, que existen dos redacciones más antiguas y simples del Símbolo, puesto que contienen tan sólo cinco artículos de fe: tres relativos a la Santísima Trinidad; de los dos restantes, uno se refiere a la Iglesia. El primer Símbolo se encuentra en un libro apócrifo del siglo II, llamado *Conversaciones de N. S. Jesucristo con sus discípulos*: «Creo en el Padre Omnipotente; y en Jesucristo Salvador nuestro; y en el Espíritu Santo; y en la Santa Iglesia; y en el perdón de los pecados». El segundo, que fue encontrado en un papiro de Dêr-Balyzeh, se usaba en la Iglesia de Egipto hacia el siglo tercero: «Creo en Dios Padre Omnipotente; y en su Hijo Unigénito, Nuestro Señor, Jesucristo; y en el Espíritu Santo; y en la resurrección de la carne; y en la *Santa Iglesia Católica*».

En realidad, podríamos decir que el único objeto de nuestra fe cristiana es Dios. Dios que es Padre-Hijo-Espíritu Santo. Por eso, la misma fórmula bautismal en la que el cristiano se consagra a la Santísima Trinidad, es una verdadera profesión de fe compendiada hasta el extremo.

El desarrollo ulterior de los Símbolos no es otra cosa, sino la explicitación de esa realidad divina, que se manifiesta en sus obras. Porque Dios no es un ser inerte y silencioso, sino amor infinito y comunicativo, que ha querido revelarse a los hombres: primero, en la creación; después, por medio de los profetas inspirados por Dios; por último, en la suprema y definitiva revelación de su Hijo, hecho hombre. Los Símbolos expresan nuestra fe cristiana en el

⁴ El hecho de que sean 12 los artículos de fe que contiene este Símbolo dio pie para la leyenda de que lo habían compuesto los Apóstoles antes de separarse (cf. Comentario de Rufino al Símbolo de los Apóstoles: ML 21, 337). Más tarde se perfeccionó la leyenda, atribuyendo un artículo a cada uno de los doce Apóstoles (ML 39, 2189-2190).

único Dios verdadero, Trinidad inefable y amor infinito. La fe en Dios Padre Omnipotente, principio inoriginado de todas las cosas; la fe en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre por nosotros los hombres y por nuestra salvación; la fe en el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo y consagra la obra redentora de Cristo, dando vida a esa nueva humanidad redimida, que es la Iglesia.

El encadenamiento de los dogmas

Comoquiera que el objeto de la fe cristiana es Dios manifestado en sus obras; y Dios es la infinita unidad en la inefable Trinidad, podemos decir que la fe cristiana forma *un todo* unitario y compacto en el que es imposible separar unos dogmas de otros.

Es imposible afirmar que Jesucristo es el Hijo de Dios, sin afirmar al mismo tiempo la generación eterna del Hijo, que procede del Padre y se hizo hombre en el tiempo; no se puede afirmar la encarnación del Hijo de Dios para redimir a los hombres y hacer de ellos la familia de los hijos de Dios sobre la tierra, sin afirmar la Iglesia, que es esa comunidad de hijos de Dios; no se puede afirmar la Iglesia, sin afirmar la realidad santificadora del Espíritu Santo que Cristo ha enviado para vivificarla y santificarla.

La Iglesia y Cristo están tan unidos que cualquier error sobre la Iglesia supone un error en la Cristología, del mismo modo que cualquier error en la Cristología conlleva normalmente una falsa concepción del misterio trinitario.

Es imposible decir: «yo creo en Cristo, pero no creo en la Iglesia». Quien afirmara tal cosa y fuera consciente de lo que dice, no sería cristiano. Y eso, por dos razones:

a) *La primera*, por el encadenamiento de los dogmas, del que venimos hablando. Porque no hay más que un solo Cristo, objeto de nuestra fe cristiana. A saber, el Dios-Hom-

bre que amó a la Iglesia y se entregó a la muerte por ella (cf. Ef 5, 25); el que es Cabeza de la Iglesia, la cual es su Cuerpo y su plenitud (cf. Ef 1, 22; Col 1, 18).

b) *La segunda*, porque la fe en la Iglesia se contiene en el Símbolo que constante y universalmente rezan los cristianos de todos los tiempos. Y, como dijimos al principio, el Símbolo es la *regla* de fe, y el *signo de reconocimiento* del verdadero cristiano. Pero si tenemos en cuenta que los símbolos primitivos eran mucho más breves y simples que el actual; y que, a pesar de su brevedad, siempre hacían mención explícita de la fe en la Iglesia juntamente con la fe en la Santísima Trinidad, podemos deducir que el dogma de la Iglesia no es tan sólo un dogma trabado a los demás por la lógica de la fe, sino uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Creo en la Santa Iglesia Católica

Vaya, pues, por delante esa confesión de fe cristiana. Bajo esa luz abordaremos dos o tres puntos fundamentales del tema de la Iglesia, ya que en el corto espacio de estas páginas resulta imposible hacer otra cosa. Ellos proyectarán su luz sobre todos los demás.

Por consiguiente, no pretendo hacer aquí un tratado completo sobre la Iglesia, ni un estudio apologético escrito para hombres que no tienen fe. Quisiera que la fe de aquéllos que rezan el Credo, de aquéllos que forman el río caudaloso que desde hace veinte siglos confiesan la fe recibida de los Apóstoles, sea más consciente y reflexiva; y que esa fe se haga amor.

El amor a la Iglesia, como consecuencia de la fe, estaba muy vivo en las primeras generaciones cristianas. Clemente Alejandrino, un intelectual pagano, que se convirtió al cristianismo, escribía a finales del siglo II o comienzos del III:

«Hay también una, que es Madre y Virgen; y mi alegría es nombrarla: La Iglesia».⁵ No olvidemos que toda fe, aun aquella fe natural por la que nos fiamos de una persona, supone siempre un reconocimiento y deferencia hacia aquél de quien me fío. Y eso es ya un modo de amar.

En un mundo que se está quedando sin corazón, creo que haríamos un gran bien a la humanidad, si aviváramos una fe que no puede darse sin amor.

CUESTIONARIO

- 1.—¿Qué es un "Símbolo de fe"?
- 2.—Explica la doble finalidad de un "Símbolo" de fe cristiana.
- 3.—¿Por qué la doctrina sobre la Iglesia pertenece a las verdades fundamentales de la fe cristiana?

⁵ *Pedagogo* I, 6, 42; *MG* 8, 300.

CAPITULO SEGUNDO

EL ORIGEN DE LA IGLESIA

El primer problema que nos plantea la existencia de la Iglesia es el de su origen: ¿de dónde viene la Iglesia?

Como lo indica su mismo nombre (*ek-kaleo* = convocar), la Iglesia se define por una vocación, un llamamiento que la convoca. La Iglesia no nace de abajo arriba, sino de arriba abajo. No se forma por la libre voluntad de los hombres que se reúnen con fines religiosos, sino por *una llamada de Dios* que la convoca.

Considerada así la Iglesia, no puede catalogarse simplemente entre las otras sociedades empíricas que son producto de la voluntad de los hombres. Ella tiene una larga preparación, que arranca en el misterio salvífico de Dios operante en la historia, y culmina en la obra de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios hecho hombre. Bien lo ha visto el Concilio Vaticano II, que abre su Constitución *Lumen Gentium* con un primer capítulo titulado: *Del Misterio de la Iglesia*.

Con ello nos da a entender que el origen de la Iglesia hay que buscarlo en la trascendencia, es decir, en el misterio de Dios que busca al hombre para salvarlo, haciéndolo hijo suyo y conformándolo con la imagen de su único Hijo y Salvador nuestro.

En tiempos como los actuales, de profunda renovación eclesiológica, es aún más necesaria esta mirada al origen de la Iglesia. Porque ese origen no representa sólo una situación histórica, compatible con un desarrollo imprevisible en el devenir de la historia, sino que es el principio puesto por

la acción de Dios en Jesucristo. Y este principio debe permanecer íntegro y fiel a sí mismo a través de todas las formas históricas que la realidad eclesial pueda ir adquiriendo. Sólo en la más estricta fidelidad al Evangelio y en una reflexión cada vez más consciente y profunda de su mensaje podrá realizarse la renovación de la Iglesia, que no es una simple vuelta al estado primitivo, ni una fácil adaptación a las exigencias del tiempo presente.

La vuelta al puro evangelio, cercenando el desarrollo vital que el Evangelio contiene, sería devolver un organismo vivo a su estado de embrión. La adaptación inconsiderada de la Iglesia, que descuidara las exigencias de la Palabra de Dios, la privaría de su única razón de existir y de su fundamental eficacia sobrenatural.

* * *

Quando decimos que «Jesús fundó la Iglesia», no entendemos significar con ello que durante su vida terrena organizara una Iglesia tal y como hoy la contemplamos estructurada por el Derecho Canónico. Se necesitaría mucha ingenuidad para pensar tal cosa y no creo que haya habido ningún autor serio que así lo piense. Entre otras razones, porque la Iglesia no pudo existir hasta después de la resurrección de Jesús y el envío del Espíritu Santo a la Comunidad de los discípulos.

Sin embargo, la realidad viviente que aparece en Pentecostés bajo la dirección de los Apóstoles, no puede desconectarse de la acción de Jesús antes de Pascua y de su intención manifiesta. La acción de Jesús histórico, envía a la acción de Jesús resucitado; y ésta, a su vez, explica y descubre el profundo significado de aquélla. La pura historia de Jesús no se comprende sin la luz de la fe; pero la fe misma quedaría desprovista de base, sin los hechos históricos anteriores a la Pascua.

Y la realidad es que durante la vida histórica de Jesús hay una serie de actos mediante los cuales se va delineando la imagen de la Iglesia, a medida en que se va desarrollando la acción de Jesús. Sería, pues, inútil y pueril empeñarse en buscar un *acto fundacional* de la Iglesia, a la manera como se funda una sociedad comercial o se promulga una Constitución nacional. La Iglesia aparece ciertamente en Pentecostés, como una realidad visible e histórica; pero esa realidad que irrumpió en la historia de los hombres, fue preparada por Cristo durante su vida terrena; perfilada en su predicación; anunciada en su Palabra; sembrada con sudores y fatigas, y finalmente regada con su propia sangre, como el grano de trigo que, si no muere, no puede dar fruto (cf. Jn 12, 24).

I. LA ENSEÑANZA BÍBLICA

¿Nos hablan los evangelios, de la Iglesia? Algunos se quedan extrañados de que la palabra «Iglesia» no aparezca en los evangelios nada más que en dos ocasiones y sólo en San Mateo (16, 18; 18, 17). Los otros tres evangelistas, ni la nombran. De ahí concluyen que la idea de una Iglesia, como comunidad organizada en este mundo, está ausente de los evangelios e incluso del pensamiento de Jesús. Alfredo Loisy, el padre del Modernismo bíblico, llegó a estampar a principios de siglo una frase que tuvo mucho éxito: «Jesús predicó el Reino de Dios, y fue la Iglesia la que vino»⁶

Pero no banalicemos la cuestión. Esta no es cuestión de vocabulario, sino de realidades. Y la realidad es que todo el evangelio está lleno de la Iglesia, comenzando por la predicación del Reino de Dios. Podría decirse lo mismo de la primera carta de San Pedro, que toda ella trata de la Iglesia sin que aparezca el nombre ni una sola vez.

⁶ A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise* (París, 1930, 153).

1) La predicación del Reino de Dios

No hay exegeta alguno, ni católico ni protestante, que no esté de acuerdo en reconocer el latido original de la predicación de Jesús en el anuncio del Reino: «Vino Jesús a Galilea, predicando el Evangelio del Reino de Dios y diciendo: El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca, convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 14-15; cf. Lc 4, 43; 8, 1; 10, 9; Mt 10, 7, etc.).

Y, sin embargo, podemos tranquilamente afirmar con el Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, 5) que Jesús dio «comienzo a la Iglesia, predicando la Buena Nueva, es decir, el Reino de Dios prometido muchos siglos antes en las Escrituras». En efecto, consideremos los puntos siguientes:

a) Jesús tiene conciencia de que ha llegado el acontecimiento preparado por Dios en la historia del Pueblo de Israel. Este es el latido original de su predicación: *¡el tiempo se ha cumplido!* En la solemne sesión inaugural de su ministerio, que San Lucas coloca intencionadamente al principio de la predicación pública de Jesús (Lc 4, 16-19), el Señor anuncia inequívocamente que los tiempos mesiánicos ya se han hecho presentes: «Hoy se ha cumplido ante vosotros esta Escritura» (Lc 4, 20); es decir, la profecía de Isaías (61, 1, ss.; 58, 6). Lo mismo puede decirse de la respuesta que Jesús da a los enviados de Juan Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?» (Mt 11, 3). Jesús responde equivalentemente, lo mismo que había dicho ya en la Sinagoga de Nazaret: «Id y decid a Juan lo que habéis visto: los ciegos, ven; los cojos andan; los leprosos son limpios, los sordos oyen; los muertos resucitan; los pobres son evangelizados» (Mt 11, 4-6; Lc 7, 22).

Estas afirmaciones concuerdan con otras declaraciones de Jesús, en las que considera a Juan Bautista como el precursor de los tiempos mesiánicos. Según una tradición divulgada por los doctores y basada en un texto de Malaquías (3,

22-23), se esperaba la venida de Elías, antes de la inauguración del reino mesiánico. Ahora bien, ante la pregunta de los discípulos: «¿cómo es que no ha venido Elías?», Jesús les responde: «Yo os digo que Elías ya ha venido y le han tratado como han querido, según está escrito de él» (Mt 17, 12; Mc 9, 13). Mateo añade que los discípulos comprendieron que hablaba de Juan el Bautista (Mt 17, 13).

Jesús, pues, está persuadido de que los tiempos mesiánicos han llegado, de que el Reino de Dios está cerca, de que el tiempo se ha cumplido; de que en él se cumplen los vaticinios mesiánicos. Y para eso, acude al testimonio de sus obras. Las curaciones, la expulsión de los demonios, son «signos» en el sentido teológico de la palabra; signos de que los tiempos mesiánicos se han inaugurado; más aún, de que el Reino de Dios se ha hecho presente en la acción de Jesús: «Si yo expulso los demonios con el poder de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11, 20).

b) Así, pues, el Reino ya está inaugurado en la acción de Jesús. Pero demos un paso más. Y es que *el Reino de Dios se identifica, en cierto modo, con el mismo Jesús*. Si se comparan ciertos pasajes evangélicos entre sí, nos encontramos con un hecho curioso, que indica esta identificación. Por ejemplo, donde Marcos habla de abandonar las riquezas para *entrar en el Reino* (Mc 10, 23), Lucas lo traduce por «renunciar a todo lo que se posee y *seguir a Jesús*» (Lc 14, 33); cuando en Lucas se invita a dejar que los muertos entierren a los muertos y *predicar el Reino* (Lc 9, 60), Mateo y Marcos hablan de abandonar padre y madre y *seguir a Jesús* (Mt 10, 37; Mc 10, 29).

Por eso, es muy curioso notar un hecho literario perceptible en Mateo y, sobre todo, en Marcos. Hay una primera parte en la que el mensaje de Jesús se centra en la expectación e inteligencia del Reino. En ella son frecuentes frases que denotan la poca comprensión de los discípulos (Mc 4, 12-13; 7, 18, etc.), y una insistencia grande sobre la inmi-

nencia del Reino (Mc 1, 15; cf. Mt 3, 2). En la segunda parte, se pone el acento en la entrega al Reino y en la entrada en el Reino (Mc 9, 47; 10, 15; 10, 23. 24; 12, 34).

Ahora bien, el eje que divide estas dos partes es la confesión de Pedro, que, en nombre de la comunidad de los discípulos, reconoce la mesianidad de Jesús: «*Vosotros ¿quién decís que soy yo? Pedro, respondiendo, dijo: Tú eres el Cristo*» (Mc 8, 29). A continuación añade Marcos dos pasajes, que no creemos estén desprovistos de importancia: la revelación abierta acerca de la pasión y muerte de Jesús, y la exhortación a seguirlo generosamente en la imitación y en la entrega (Mc 8, 27-38). Es decir, que Jesús parece identificar su propio destino con el pequeño grupo de discípulos que quieran seguirlo.

Si a los datos suministrados por Marcos añadimos otro dato que sólo consigna Mateo, el pensamiento arriba expresado queda extraordinariamente reforzado. En efecto, tras haber confesado Pedro la mesianidad de Jesús, Jesús le dice: «*Tú eres roca y sobre esta roca edificaré mi Iglesia*» (Mt 16, 18). Si Jesús tuvo conciencia de su mesianidad, como lo atestiguan unánimemente todas las fuentes evangélicas, no tuvo más remedio que pensar en la *comunidad mesiánica*. De este modo, con el reconocimiento de su mesianidad por parte de sus discípulos, hace juego la promesa de la edificación de la comunidad mesiánica por parte de Jesús: una comunidad que se presenta unida a Jesús en un mismo destino de sufrimientos y de cruz.

c) *El Reino, Jesús y la comunidad*. Terminemos este breve recorrido que nos lleva de la mano hasta la Iglesia. En efecto, Jesús es la plena realización del Reino de Dios. Porque «Reino» viene de «reinar», y «reinar» viene de «regir». De donde: el Reino de Dios se construye cuando el hombre se somete libre y voluntariamente a la voluntad soberana de Dios. Entonces puede decirse que Dios reina, no por el automatismo impreso en las leyes de la naturaleza,

sino por la entrega gozosa del corazón. Eso y eso sólo es *reinar* de verdad.

Evidentemente, que el Reino de Dios estaba ya presente de alguna manera en el Antiguo Testamento; pero todo él era una preparación para aquel futuro mesiánico en el que el Reino de Dios adquiriría su expresión máxima en la persona de Jesús. En efecto, Jesús, cuyo alimento era hacer la voluntad de su Padre (Jn 4, 10), cuya conducta se regía siempre por el beneplácito de su Padre (Jn 8, 29), es la personalización y realización nueva y única del Reino de Dios en este mundo; y con él, la comunidad de sus discípulos, unidos a él en la más estrecha, libre y personal entrega de la fe.

Jesús es la perfecta respuesta humana a todas las exigencias de Dios. Y en este sentido, en medio de las prevaricaciones que caracterizaron la historia del Pueblo de Dios, se ha encontrado solo, como ser único y excepcional en quien se realiza plenamente el Reino. Es como el *resto fiel* que sería el último y definitivo resurgir del auténtico Pueblo de Dios. Este Pueblo que se forma como realización del Reino en el mundo presente, está, sin duda en continuación histórica con el Antiguo pueblo de Israel; pero tiene un comienzo nuevo en la adhesión personal a Jesús, cuyo germen tenemos en la confesión de Pedro. La nueva casa de Israel será edificada sobre nuevos cimientos; y Jesús, rechazado por la Sinagoga, será la piedra fundamental de la nueva edificación (Mt 21, 42).

Dígame lo que se quiera sobre las relaciones entre el Reino de Dios y la Iglesia, Jesús, el Jesús histórico, concibió el Reino de Dios ya presente en su acción personal que expulsa los demonios; pero él mismo *unió su acción personal a la comunidad de sus discípulos*, a quienes dio el encargo de predicar también el Reino de Dios, con poder de expulsar a los demonios (cf. Mt 10, 7-8; Mc 3, 15; Lc 10, 9-12).

Evidentemente, esta comunidad no es *todavía* la Iglesia; pero, como muy bien escribe el Concilio Vaticano II, es un

comienzo de la edificación de la Iglesia, que «recibe la misión de anunciar el Reino... y constituye en la tierra el principio y el germen de ese Reino» (*Lumen Gentium*, n. 5).

2) La comunidad de los discípulos

Hay otro hecho incontrovertible que hay que referir al Jesús histórico, y que denota su voluntad innegable de reunir alrededor de sí al nuevo pueblo mesiánico: la *elección y formación de sus discípulos*.

Querer negar este hecho sería destruir casi todo el Evangelio. Ciento setenta y dos veces se habla de los discípulos de Jesús. Lucas nota que envió a predicar a setenta y dos discípulos, elegidos entre una *multitud grande* de ellos (Lc 6, 17). Los mismos fariseos reconocían este discipulado (Lc 19, 37-39; Mt 15, 2; Lc 5, 33). De entre estos discípulos eligió doce: *quiso que fueran doce* (Mc 3, 14).

Más tarde hablaremos más detenidamente del significado y la función de *los doce*. Pero es evidente que este grupo cerrado de *doce discípulos*, que comenzó a actuar inmediatamente después de la resurrección del Señor, no es una creación de la comunidad primitiva. La elección y formación de los discípulos hay que remontarla a la acción del Jesús histórico con vistas a continuar su obra en las doce tribus del Nuevo Israel (cf. Mt 19, 28; Lc 22, 30). Y este hecho, imposible de negar, es una parte muy principal en la preparación de la Iglesia.

3) El templo de los tiempos mesiánicos

Es cierto que San Juan no usa en su evangelio la palabra *Iglesia*, ni una sola vez. Pero todos sus escritos están llenos de esa realidad. Sería muy instructivo analizar pasajes tales como la alegoría del Buen Pastor (Jn 10, 1-21), la alegoría

de la vid (Jn 15, 1-17) y otros parecidos, para ver cómo en ellos se contiene el profundo misterio de la Iglesia.

Vamos a tomar el episodio de la expulsión de los vendedores del templo, por ser más conocido y menos estudiado en su relación con el anuncio de la Iglesia (léase Juan 2, 13-22).

a) En primer lugar, éste es un hecho histórico indiscutible. Tanto que figuró entre las acusaciones que se hicieron contra Jesús en el proceso religioso. Además lo consignan unánimemente los cuatro evangelistas.

b) Tanto en los tres sinópticos como en San Juan, tiene el episodio de la purificación del templo un significado eminentemente mesiánico. Así lo entendieron los mismos oyentes de Jesús. Si se tiene en cuenta que la purificación del templo estaba concebida por el profeta Malaquías como un acto mesiánico; y que precisamente el tema del templo ideal *no hecho por mano de hombres* (cf. Mc 14, 58) era uno de los sueños que habían llegado a ser frecuentes en los Apocalipsis judíos, fácilmente se comprende que el gesto purificador de Cristo tiene un valor de signo de los tiempos mesiánicos: él se presenta con la autoridad del Mesías.

Por eso se entiende muy bien que San Marcos coloque el episodio al final de la vida pública, enmarcándolo después de la entrada solemne en Jerusalén (Mc 11, 1-10) y antes de una serie de hechos que se refieren a la reprobación de Israel: maldición de la higuera estéril (Mc 11, 12-14), parábola de los obreros de la viña (12, 1-12), anuncio de la destrucción del templo (13, 2).

Puesto que Marcos ha concebido su evangelio como una manifestación progresiva de Jesús, se ve muy bien por qué ha dejado el episodio de la purificación del templo para el final: es un signo claro del comienzo de la nueva «economía» (plan de salvación) mesiánica, con la presencia del Mesías. Esto lo pudieron comprender perfectamente los judíos

que fueron testigos del suceso: *Este Jesús se atribuye poderes mesiánicos.*

c) Pero San Juan pretende algo más de sus lectores, que son los cristianos que tienen fe. San Juan opera en dos planos convergentes: uno, el de los oyentes de Jesús. Este es el plano de la historia: lo que vieron los testigos presenciales. En este plano, San Juan se acomoda a la historia, y a veces, incluso es más exacto que los otros evangelistas, señalando el día o la hora.

Pero San Juan quiere que sus lectores, que son cristianos iluminados por la fe, penetren en el sentido profundo de los hechos históricos; sentido que no captaron antes de la resurrección ni siquiera los mismos Apóstoles.

Cuando este sentido profundo no se capta a primera vista, Juan suele añadir una pincelada para ayudar a sus lectores a descubrirlo. Por ejemplo, en la fiesta de los Tabernáculos, dice Jesús citando a Zacarías (14, 8; Ez 47, 1 ss.): «*El que tenga sed, que venga a mí y beba*» (Jn 7, 37). Juan añade: «*Esto lo dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él*» (Jn 7, 39). Lo mismo aquí; cuando Jesús dice a los judíos: «*Destruid este templo y yo lo reedificaré en tres días*» (Jn 2, 19), Juan añade: «*Esto lo dijo del templo de su cuerpo*» (2, 21). Es decir, los judíos destruirían el templo material de su cuerpo: es el anuncio de su pasión y muerte. Pero él será poderoso para resucitarlo: es el anuncio de su resurrección gloriosa, como nuevo templo de los tiempos mesiánicos.

d) Demos un paso más. Si se tiene en cuenta que el poder de resucitar era exclusivo de Dios (cf. Act 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; 17, 31, etc.), la palabra de Jesús era una afirmación velada, no sólo de su resurrección, sino de su divinidad. Los oyentes de Jesús no pudieron captar ese significado; ni siquiera los discípulos. Pero una vez que Jesús resucitó de entre los muertos, sí lo entendieron y

creyeron en la Escritura y en la palabra de Jesús (Jn 2, 22). Por eso Juan coloca el episodio después del testimonio de Juan Bautista: «*He aquí el Cordero de Dios*» (Jn 1, 36); del de Natanael: «*Tú eres el Hijo de Dios*» (Jn 1, 49) y del milagro de Caná, en el que subraya que «*los discípulos creyeron en él*» (Jn 2, 11).

Al destruir el templo del cuerpo del Señor, fueron los mismos judíos los causantes de la destrucción de su propio templo de piedra, símbolo de la «economía» (plan de salvación) antigua. Pero Jesús levantaría un nuevo templo, *no hecho por mano de hombres*, es decir, el templo de su cuerpo resucitado. Como la antigua «economía» del judaísmo se polarizaba alrededor del templo de Jerusalén, la nueva «economía» mesiánica tendrá su templo, no hecho de piedras muertas, colocadas unas encima de otras, sino por hombres vivos, unidos vitalmente al resucitado (cf. 1 Pedr 2, 5).

e) Finalmente, si queremos llegar al fondo de las cosas, hemos de tener en cuenta que los lectores de Juan sabían perfectamente que Jesús es como un templo en el que el Padre habita (Jn 10, 38); que posee el Espíritu de Dios sin medida (cf. Jn 3, 34), para darlo a todos cuantos creen en él: «*El que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán de él ríos de agua viva*»; ríos que son «*el Espíritu que habían de recibir los creyentes en él*» (Jn 7, 38-39). Fácil es recordar la palabra de Ezequiel en la que, refiriéndose al nuevo templo, ve manar una fuente de agua viva, capaz de fecundar toda la tierra (Ez 47, 1-12).

Manifiestamente, el cristiano tiene que reconocer en el relato de San Juan, que el nuevo templo de la era mesiánica es *el cuerpo resucitado del Señor*; de él brotará, como un torrente, la efusión del Espíritu, que vivificará a los creyentes en Cristo. De este modo, los creyentes a quienes Jesús resucitado comunica su Espíritu, son una viva extensión del templo de la era mesiánica; templo compuesto por personas vivas en las que habita el Espíritu de Cristo; pueblo espiri-

tual de los verdaderos adoradores de Dios en espíritu y en verdad.

El episodio, indiscutiblemente histórico, de la purificación del templo, nos muestra una comunidad íntimamente unida a la persona de Jesús, mediante la comunicación de su mismo Espíritu; *una comunidad que se edifica desde dentro*, como templo de la era mesiánica. Esa es la Iglesia.

4) Jesús y la Nueva Alianza

Aunque no podemos presentar aquí todos los actos de la vida terrena de Cristo, que fueron delineando poco a poco el ser de la Iglesia, hemos de hacer alusión a uno que es excepcional: el sacramento de la Nueva Alianza, y, por consiguiente, del Nuevo Pueblo de Dios, que es la Iglesia.

a) Jesús se reúne con sus *doce* discípulos la víspera de su pasión (cf. Jn 13, 1; 1 Cor 11, 23), para celebrar la Cena Pascual, en la que se conmemoraba la liberación de la esclavitud de Egipto y la salvación de los primogénitos hebreos por la sangre del cordero. Liberados los hebreos, emprenderían el Exodo hacia el desierto, donde Dios los constituiría en Pueblo suyo mediante la Alianza del Sinaí.

b) Durante la celebración de la Cena, Jesús instituye la Eucaristía, bajo la forma de pan y vino, diciendo: «*Tomad y comed, esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros*» (Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). Y les dio a beber del cáliz diciendo: «*Esta es mi sangre de la Alianza, que será derramada por todos para el perdón de los pecados*» (Mt 26, 28; Mc 14, 24). San Lucas y Pablo añaden la mención de la «*nueva Alianza*» (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25).

c) Cualquiera puede advertir en todo este conjunto de ritos y símbolos la manifiesta intención de dar comienzo a

una nueva comunidad de Israel, un nuevo Pueblo de Dios, fundado en una Nueva Alianza. En efecto:

Jesús se reúne con sus doce Apóstoles, símbolo de las doce tribus de Israel.

Jesús alude a la Alianza del Sinaí: «*Esta es mi sangre de la Alianza*». Pero también alude a la Nueva Alianza prevista por Jeremías: «*Vienen días, oráculo de Jahveh, en que yo haré una nueva Alianza con la casa de Israel y la casa de Judá. No como la Alianza que hice con sus padres, cuando, tomándolos de la mano, los saqué de Egipto*» (Jer 31, 31-34). La antigua Alianza, que selló la formación del Pueblo de Dios en el desierto, se hizo con el derramamiento de la sangre de las víctimas sobre el altar (que representaba a Dios) y sobre el pueblo. Con ello se simbolizaba la comunidad de vida entre Dios y su Pueblo, puesto que, según la mentalidad semita, la vida residía en la sangre de los animales (cf. Deut 12, 23; Lev 17, 14). Pero lo que fue un símbolo en la antigua Alianza, quedó rebasado en la Nueva Alianza de la Cena. Porque la sangre que forma al nuevo Pueblo de Dios, es la misma sangre de Jesús, que será derramada en el Calvario. La nueva comunidad no se forma con un acto jurídico o simbólico de comunión entre Dios y los hombres, sino por la participación interior en la misma vida de Jesús: «*Si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre, no tendréis vida en vosotros*» (Jn 6, 53). Evidentemente, la Eucaristía, en relación con el sacrificio de la cruz es constitutiva de la Iglesia.

Pero además, Jesús celebró la *cena pascual*; esto es, el memorial de la liberación de Egipto, mediante la sangre del cordero pascual. Es extremadamente significativo, que mientras el Cordero Pascual se inmolaba en el templo de Jerusalén el día de la Pascua judía, Jesús estaría derramando su sangre en el Calvario: «*Esta es la sangre que se derrama por todos, para el perdón de los pecados*». Así, la Alianza en la Cena del Señor, no sólo es constitutiva del nuevo Pueblo de Dios, sino que ese pueblo es el pueblo de los redi-

midos mediante la sangre de Cristo, verdadero Cordero pascual: «*He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo*» (Jn 1, 29).

La «Cena» cristiana reúne en sí los dos elementos fundamentales que estaban en el origen del Pueblo de Dios: el de la Pascua y el de la Alianza; es decir, la liberación de la esclavitud mediante la sangre del Cordero, y la constitución del pueblo en la Alianza de la misma sangre.

Por eso convoca Jesús a los *doce* Apóstoles, como lo había hecho durante su ministerio público. Son doce, como *doce* fueron las tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 30; Apoc 21, 12-14). Y a estos *doce* los lanza hacia una peregrinación (Exodo) que durará hasta la *segunda venida del Señor* y contará siempre con la Eucaristía, como fuente perenne que funda la comunidad cristiana.

A la pregunta, pues, si Jesús fundó la Iglesia, respondemos con un sí rotundo. Si queremos distinguir entre Jesús durante su vida terrena y Jesús resucitado, hemos de decir que la acción de Jesús histórico envía a la acción de Jesús resucitado; y ésta explica el profundo significado de aquélla. Los hechos históricos nos muestran que Jesús delineó una comunidad de fe unida a su persona; comunidad de los redimidos por la sangre de la cruz. Una comunidad encargada de predicar el Reino de Dios, que es lo mismo que predicar a Jesús. Una comunidad fundada en la Eucaristía, como Pueblo de la Nueva Alianza y establecida sobre los *doce Apóstoles*. Eso es la Iglesia.

II. LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

La Iglesia católica no ha dudado nunca de que Cristo es el fundador de la Iglesia. Esta es sin duda una verdad de fe fundamental, si prescindimos de ciertas matizaciones que suelen hacerse. Tan es así, que ni los mismos herejes dudaron nunca de esta realidad.

Por esta razón es por lo que no existen documentos del Magisterio en los primeros siglos de la Iglesia. Porque, normalmente, sólo interviene el Magisterio oficial cuando aparecen algunas desviaciones que necesitan remedio. Prescindimos de documentos como la profesión de fe de León III (año 795), las Constituciones del Vaticano I (1870), el juramento antimodernístico (1910), y la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1943), para fijarnos en la Constitución *Lumen Gentium*.

La Constitución *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964) trata el tema de la fundación de la Iglesia, desde una perspectiva amplia, arrancando en el designio de Dios y en su lenta preparación en la historia salvífica. En cuanto a la acción de Cristo, no hace excesivas distinciones entre la acción del Cristo histórico y la de Cristo resucitado, puesto que la una remite a la otra. (Capítulo I, n. 2-5).

Por consiguiente, presenta la fundación de la Iglesia como un proceso histórico que comienza con la predicación de Jesús y va desarrollándose a través de diversos actos que delinean progresivamente la imagen de la Iglesia. Más adelante, cuando trate en el capítulo II de la institución jerárquica de la Iglesia, usará el mismo sistema, arrancando siempre de la acción histórica del Cristo prepascual (cf. n. 19).

No hay pues, que buscar un acto fundacional de la Iglesia, ni antes ni después de la resurrección, como si se tratara de una sociedad que recibe su carta de fundación elaborada en una mesa de trabajo, en una fecha determinada.

Por eso, no duda el Concilio en afirmar que Jesús *dio comienzo a la Iglesia* predicando la Buena Nueva del Reino (n. 5) y que la Iglesia ya existe de algún modo en la pequeña grey de Cristo, que escucha con fidelidad su palabra (n. 5): «El misterio de la Santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesucristo dio comienzo a la Iglesia, predicando la Buena Nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: «*Por-*

que el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios se ha acercado» (Mc 1, 15; Mt 4, 17). Ahora bien, este reino brilla entre los hombres, en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo...; quienes la oyen con fidelidad y se agregan a la pequeña grey de Cristo (cf. Lc 12, 32), éstos reciben el reino... Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios... y constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino» (n. 5).

CUESTIONARIO

- 1.—¿Existe un "acto fundacional" de la Iglesia por parte de Jesús?
- 2.—Cita algún texto del Evangelio en el que se ve que el Reino de Dios se inaugura en la tierra con Jesús y su actividad.
- 3.—¿Qué valor tiene para la fundación de la Iglesia:
 - la elección y formación de los Doce?
 - el "templo" de los tiempos mesiánicos (el cuerpo resucitado de Jesús)?
- 4.—Indica la relación entre la Última Cena de Jesús y la Iglesia.
- 5.—¿Puedes citar algún documento del Magisterio eclesial sobre la fundación de la Iglesia?

CAPITULO TERCERO

LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS Y CUERPO DE CRISTO

Según acabamos de ver en el capítulo precedente, la Cena que el Señor celebró con sus doce discípulos la víspera de su pasión, fue la institución de la Nueva Alianza con la humanidad redimida por la sangre de Cristo, Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Con ello está dicho que en esa Nueva Alianza tenía su origen un nuevo Pueblo de Dios, que es la Iglesia.

La Iglesia nos la describe el Nuevo Testamento por medio de diversas metáforas, cada una de las cuales expresa un aspecto de su misterio. Pero cuando decimos que la Iglesia es *el Pueblo de Dios*, no estamos usando ninguna metáfora. Simple y llanamente estamos designando la realidad de un pueblo que camina del brazo de la humanidad a través de todos los avatares de la historia; un pueblo preparado durante siglos en la historia de Israel y unido, finalmente, por la sangre de Cristo en una comunidad de destino, de sentimientos y de fe.

I. LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS: ENSEÑANZA BÍBLICA

1) Fórmulas implícitas

Aparte de las indicaciones fugaces que acabamos de hacer, en el Nuevo Testamento se refleja de muchos modos la conciencia de que la Iglesia es el Pueblo de Dios prepa-

rado en el Antiguo Testamento. Esto aparece implícitamente en una serie de títulos que se dan a la Iglesia, tales como *Israel de Dios* (Gal 6, 16), que coincide con el pueblo cristiano, heredero, por la fe, de las promesas de Abraham (Gal 3, 9. 29). El pueblo judío es el *Israel según la carne* (1 Cor 10, 18); pero la Iglesia es simplemente el Israel de Dios, que se entronca, por la fe, con la promesa hecha a Abraham (Rom 4, 11-17; 9, 6-8). De igual modo, San Pablo llama a la Iglesia universal y a las iglesias particulares: *la Iglesia de Dios* o *Iglesias de Dios* (1 Cor 1, 2; 11, 16; 10, 32; 15, 19; Gál 1, 13; 1 Tes 2, 14; 1 Tim 3, 5; 3, 15). Con ello traduce Pablo la fórmula del Antiguo Testamento que designa al Pueblo de Israel como la *asamblea* (iglesia) *de Dios* («qahal Jahveh»). Pero añade el verdadero matiz que distingue la nueva comunidad de Dios, a saber: el estar edificada sobre Cristo: «*Imitadores de las iglesias de Dios que hay en Judea, en Cristo Jesús*» (1 Tes 2, 14). La verdadera novedad de la Iglesia como Pueblo de Dios, y la razón íntima de su continuidad con el pueblo antiguo de Israel, es su inserción en Cristo.

Porque las promesas se hicieron a Abraham y a su descendencia; pero su descendencia es Cristo (Gal 3, 16). Por consiguiente, los verdaderos herederos de las promesas hechas a Abraham son todos aquéllos que se revisten de Cristo. La Iglesia entronca así con el Israel histórico, pero, al mismo tiempo, lo supera. Porque «*no todos los descendientes de Israel son Israel*» (Rom 9, 6). El verdadero Israel es el que entronca con Abraham por medio de la fe en Cristo. La realidad salvífica no es la unión biológica con la estirpe judía, sino la vital inserción en Cristo, nacido de Abraham. De este modo se manifiesta la fidelidad de Dios a sus promesas (Rom 9, 1-33). La Iglesia es, en efecto, la heredera del antiguo Pueblo de Dios, en un sentido cronológico y, si atendemos a Cristo, también biológico. Pero la política, la demarcación territorial, la raza, han quedado superadas en la nueva creación que se ha hecho en Cristo Jesús.

2) Fórmulas explícitas

Tres son los textos mayores en los cuales de un modo explícito se manifiesta la conciencia de Santiago, de Pablo y de Pedro, de que la Iglesia es el Pueblo de Dios.

a) En el llamado Concilio de Jerusalén, del cual se habla en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles, expone Santiago esta idea por primera vez: «*Cuando terminaron de hablar, tomó Santiago la palabra, y dijo: Hermanos, escuchadme. Simón ha referido cómo ya al principio intervino Dios para procurarse entre los gentiles un pueblo para su nombre. Con esto concuerdan los oráculos de los profetas*» (Act 15, 13-14).

En esta asamblea solemne que tuvo la Iglesia primitiva, se trata de analizar el hecho de la conversión de los gentiles y su entrada en la Iglesia. Santiago da una explicación bíblica de hecho, entroncándola en la historia de la salvación. En efecto, los gentiles están llamados a formar parte del Pueblo de Dios, y ese pueblo, formado de judíos y gentiles, mediante la fe en Cristo, es el Pueblo que anuncia el Antiguo Testamento. De ahí la cita de Amós (9, 11-12), que resume el sentir de *los oráculos de los profetas*. La entrada de los gentiles en la Iglesia, para formar con los judíos un solo Pueblo de Dios, no es un mero acontecimiento histórico fortuito, sino *que estaba previsto por Aquél que hace todas las cosas por él conocidas desde toda la eternidad* (Act 15, 18) y *anunciado por los oráculos de los profetas*.

b) En la Carta de Tito tenemos una cita, tanto más importante, cuanto que parece que este texto está tomado de una antigua liturgia bautismal. En ese caso, reflejaría San Pablo no sólo su propia conciencia, sino una vivencia que se había hecho tradición en la Iglesia primitiva:

«*Porque, en efecto, la gracia de Dios se ha manifes-*

tado salvadora de todos los hombres... El cual (Jesucristo) se entregó a sí mismo por nosotros a fin de pagar el rescate de toda nuestra iniquidad y de purificar un pueblo que él se ha adquirido personalmente, lleno de celo por las buenas obras» (Tit 2, 11-14).

Aquí hay una manifiesta alusión a la liberación del pueblo de Israel, de la esclavitud de Egipto (Ex 15, 13). La diferencia está en que esta liberación, a la que Pablo se refiere, supera con mucho a aquélla. Porque ésta libera de una esclavitud más profunda que la de Egipto: Pablo piensa en la muerte de Cristo, como en el rescate que nos libera de nuestra iniquidad y nos purifica, con lo cual vuelve a hacer alusión a la purificación del pueblo de Israel, mediante la sangre de la Alianza (Ex 23, 22; 24, 8), y al acto redentor de Cristo que se lleva a cabo mediante el derramamiento de su sangre (cf. Tit 1, 15; 1 Jn 1, 7; Hebr 9, 14-22; 1 Pedr 1, 2). A este precio se ha conquistado el gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo (Tit 2, 13) un pueblo de su propiedad personal (cf. Ex 19, 5; Deut 14, 2; 7, 6; 26, 8).

Si el nuevo Pueblo supera al antiguo por la amplitud de la liberación, por la proximidad de la intervención de Dios, por el valor del rescate, también lo supera por la calidad de los compromisos que lleva envuelta la nueva alianza. El pueblo del desierto se comprometió a observar la ley. El nuevo Pueblo está lleno de celo por las buenas obras, por cualquier obra buena. El adjetivo «lleno de celo» (*zelotes*) indica el ardor y gusto con el que esas buenas obras se practican. Por otro lado, Dios está tan cerca del nuevo Pueblo suyo, que Pablo dirá que *somos santuario de Dios vivo, como dijo Dios: Habitaré en medio de ellos; yo seré su Dios y ellos serán mi Pueblo*» (2 Cor 6, 16; cf. Lev 26, 11-12; Ez 37, 27; Jer 51, 45).

c) Por su parte, San Pedro concuerda con Pablo y Santiago, cuando escribe en su primera carta: «Pero vosotros

sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido para anunciar las alabanzas de aquél que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz; vosotros que un tiempo no érais pueblo y ahora sois Pueblo de Dios» (1 Ped 2, 9-10).

Este pasaje es clásico, porque San Pedro aplica a la Iglesia de un modo expreso lo que se dice en el libro del Exodo acerca del pueblo de Israel. Y se lo aplica con exclusividad, ya que este nuevo Pueblo se edifica sobre la piedra angular (verso 7), que es Cristo. Cualquiera que no se edifique sobre esta piedra, no podrá pertenecer al Pueblo de Dios.

Pedro aplica a la comunidad cristiana todas las características del Pueblo de Dios de la antigua Alianza: *el origen*, radicado en la vocación de Dios, en la iniciativa divina («os ha llamado»); *la pertenencia* («pueblo adquirido»), pues ha sido adquirido nada menos que con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin tacha (1 Ped 1, 19); *la santidad* («nación santa»), como corresponde a un pueblo que es propiedad de Dios; *el dinamismo* vertical hacia Dios y hacia los demás pueblos de la tierra («para anunciar las alabanzas de aquél que os ha llamado»).

Así, pues, tanto Santiago, como Pablo, como Pedro, aplican a la Iglesia los conceptos que en el Antiguo Testamento se referían a la *comunidad del Pueblo escogido*. La comunidad cristiana es el Pueblo de Dios, heredero de las promesas de Israel, rescatado y purificado con la sangre de Cristo; es la nación santa, el Israel de Dios.

Sin embargo, la Nueva Alianza y el Nuevo Pueblo que de ella nace, supera con mucho al Testamento de la antigua Ley. Porque este Nuevo Pueblo se forma de dentro afuera, en la Alianza de la sangre de Cristo, que trasciende al interior del hombre y le da una nueva vida: «El que come mi carne y bebe mi sangre, está en mí y yo en él», «Bebed todos de él, porque ésta es mi sangre de la Alianza» (Jn 6, 56; Mt 26, 28).

II. PUEBLO DE DIOS Y CUERPO DE CRISTO

Como ya dijimos, la expresión *Pueblo de Dios* no es ninguna metáfora, cuando la aplicamos a la Iglesia. Porque, en realidad, la Iglesia es un pueblo diseminado por los cinco continentes y unido por lazos visibles, como un pueblo más entre las naciones de la tierra. Y, sin embargo, no es *un pueblo más*; porque si es visible por su estructura, lo que realmente lo distingue de los demás pueblos son sus peculiaridades misteriosas, sobrenaturales e invisibles. Estas peculiaridades nos las describe el Nuevo Testamento por medio de metáforas, el único modo como puede hacerse comprensible lo que no es perceptible por sí mismo. Cada una de esas metáforas proyecta su luz sobre la Iglesia e ilumina un aspecto de su misterio. Por ejemplo, cuando se la describe como el redil del Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (Jn 10, 1-10); como la labranza de Dios (1 Cor 3, 9), la viña de Dios, en la que Cristo es la vid que comunica la vida a los sarmientos que somos nosotros (cf. Jn 15, 1-8); la edificación de Dios levantada sobre la piedra angular que es Cristo (cf. 1 Cor 3, 9; Mt 21, 42; Act 4, 11; 1 Pedr 2, 7); templo santo de Dios edificado con piedras vivas (cf. 1 Pedr 2, 5); esposa que Cristo santificó con su sangre (cf. Ef 5, 25-26; Apoc 19, 7; 21, 2; 21, 9; 22, 17); madre nuestra (cf. Gál 4, 26); y sobre todo, Cuerpo de Cristo (cf. Ef 1, 22; 4, 15-16; Col 1, 18; 2, 10. 19).

Diremos una palabra sobre esta última metáfora, porque la peculiaridad de este Pueblo de Dios, que es la Iglesia, no se comprenderá, si no se tiene en cuenta el concepto de *Cuerpo Místico*: Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo se funden misteriosamente y mutuamente se completan.

1) La Nueva Alianza y el Cuerpo de Cristo

Como ya hemos repetido alguna vez, la Alianza del Sinaí fue el acto casi jurídico que unió en un solo Pueblo de Dios

a las tribus dispersas sacadas de Egipto. Pero, a diferencia de aquella antigua Alianza, la Nueva Alianza en la Cena del Señor forma al nuevo Pueblo desde dentro; es decir, en la sangre de Cristo, que es la prolongación inefable de su misma vida: «*El que come mi carne y bebe mi sangre, está en mí y yo en él*» (Jn 6, 56); «*Bebed todos de él* (el cáliz), *porque ésta es mi sangre de la Alianza*» (Mt 26, 28).

Tenemos, pues, que la formación de la Iglesia como Pueblo de la Nueva Alianza es inseparable de la idea de Cuerpo de Cristo. Cristo, como Cabeza y origen fontal del cual desciende la vida de los que a él se unen en la alianza de su sangre; los miembros del Cuerpo de Cristo, formándose como Pueblo, en la unidad que participa de la misma vida del Señor.

Y esto es tan claro, que son no pocos autores los que opinan que San Pablo se inspiró precisamente en la Eucaristía para elaborar su concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Véase, por ejemplo, la primera alusión que hace San Pablo a la Iglesia como Cuerpo Místico: «*El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno y somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan*» (1 Cor 10, 14-24).

No hay que exagerar las cosas. Sin duda se opera la unión con el Cuerpo Místico de Cristo y ya se vive de su misma vida, por la fe y el bautismo. Por consiguiente, ya desde el bautismo se forma parte del Pueblo de Dios. Pero la vida nueva se conserva y se desarrolla por la unión con el cuerpo eucarístico del Señor. Y en toda hipótesis, es la Eucaristía, y el sacramento de la alianza nueva que se hace presente en ella, el que es «la fuente y cima de toda la vida cristiana», como la define el Vaticano II (*Lumen Gentium*, n. 11); y el sacramento que contiene todo el misterio de nuestra salvación, el misterio de Cristo total y el sacramento de la Iglesia (cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, q. 83, a. 4). Por

eso, «cuando los niños se bautizan, vuelve a decir Santo Tomás, se ordenan ya hacia la Eucaristía y (aunque no reciben este sacramento), reciben el efecto del sacramento que es la unidad del Cuerpo Místico, sin la cual no puede haber salvación» (ib. III, q. 73, a. 3).

2) Cuerpo y Pueblo

Estos dos conceptos son inseparables para entender el ser de la Iglesia. Ellos expresan la contextura externa y visible de la Iglesia. En efecto, en la época helenística era frecuente comparar a cualquier totalidad organizada, con el cuerpo humano. Así habla Josefo del ejército romano, como de un *cuerpo*; Menenius Agripa compara al pueblo romano con un cuerpo cuyos miembros colaboran solidariamente al bien común, de forma que si un miembro se rebela contra otro, es todo el organismo el que padece, incluso el miembro que se ha rebelado. San Pablo usa también esta metáfora para mostrar la solidaridad que debe existir entre los miembros de la Iglesia: «Pues a la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un mismo espíritu todos nosotros fuimos bautizados, ya judíos, ya griegos, ya esclavos, ya libres, para formar un cuerpo... Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído? Y, si todo oído, ¿dónde el olfato?... Y vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte. A unos puso Dios en la Iglesia primeramente apóstoles; en segundo lugar, profetas; en tercero, doctores...» (1 Cor 12, 1-31).

Hasta aquí usa San Pablo la conocida fábula de Menenius Agripa, y explica con ella la diversidad de funciones y ministerios que hay en la Iglesia, dentro de la unidad nacida en la colaboración a un mismo fin: como en el cuerpo humano hay diversidad de funciones, así en el pueblo roma-

no, en el pueblo cristiano, en la Iglesia, hay diversidad de miembros en la unidad de un solo organismo social. Pueblo, conjunto de individuos organizados, es la realidad visible de la Iglesia; cuerpo, conjunto de miembros que colaboran solidariamente a un mismo fin, es la metáfora que ilumina la realidad. *Cuerpo* es aquí sinónimo de *Pueblo*; ni más, ni menos.

3) Cuerpo Místico

Mas, aunque en este pasaje de la carta a los corintios no habla directamente San Pablo del Pueblo cristiano, como cuerpo *místico* de Cristo, sin embargo, ya insinúa esta doctrina que desarrollará más tarde, y es esencial para comprender la naturaleza de este pueblo del todo especial.

En efecto, la razón que da Pablo para probar que la Iglesia es un solo cuerpo, es que *todos hemos sido bautizados en un solo espíritu, para formar un cuerpo* y que *todos hemos bebido del mismo espíritu*.

En efecto, la Iglesia, el Pueblo cristiano o Pueblo de Dios, no es sólo un grupo de hombres, una comunidad de bautizados que pertenece a Cristo: «Vosotros sois cuerpo de Cristo» (verso 27); sino que este pueblo cristiano visible, es el cuerpo social que tiene a Cristo por Cabeza (Col 1, 18; 2, 10; 2, 19; Ef 1, 22; 4, 15-16; 5, 23).

Ahora bien, cuando Pablo dice que Cristo es la Cabeza de la Iglesia, quiere decir dos cosas:

a) que de él descende el influjo vital a todos los miembros y a los diversos ministerios y estructuras que conforman el cuerpo de la Iglesia (Ef 4, 15; Col 2, 19; 2, 10; Ef 1, 22): «Crecemos en todo hasta ser como El, que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan a la nutrición según la actividad propia de cada una de las

partes, realizando así el crecimiento del cuerpo, para su edificación en el amor» (Ef 4, 15-16). En efecto, de Cristo desciende, como de la cabeza en el cuerpo, el alimento de todo el organismo eclesial a través de las estructuras visibles que él mismo ha puesto: «*A unos dio ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores... hasta que lleguemos a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo*» (vv. 11-14).

Es muy posible que Pablo estuviera informado de la fisiología griega, bien por un conocimiento vulgar, bien por su discípulo Lucas, *el médico amado* (cf. Col 4, 14). En ese caso, aprovecharía la opinión de Platón y los estoicos, que consideraban la cabeza como principio de animación corporal a través de las articulaciones y ligamentos; o la de Hipócrates y Galeno, que buscaban en la cabeza la fuerza vital del sistema nervioso. Así, Cristo influye desde dentro en el cuerpo eclesial, dando vida a las estructuras y alimentando por medio de ellas a todo el organismo, hasta llegar a la plenitud. De este modo, se profundiza la idea de Pueblo de Dios, en cuanto que, bajo la expresión «Cuerpo de Cristo», resalta mucho más la estructura sacramental de la Iglesia; en efecto, la trabazón visible no es una estructura muerta, sino instrumento de Cristo, portador de la vida que nos asemeja a él.

b) Para el mundo semítico, en cambio, la cabeza era el símbolo de *lo primero, lo más elevado*. De ahí que significara figurativamente la autoridad, bien sea en la familia (Ex 6, 14), en la tribu (Núm 30, 2), en el ejército (Jue 11, 8 ss.), en la nación (Is 8, 7). Pablo, semita de nacimiento, griego de cultura, aprovecha estos dos simbolismos de la cabeza, para explicar la realidad sacramental de la Iglesia. Porque Cristo no es sólo el «principio» vital de la Iglesia, sino el «príncipe», el jefe indiscutible de ella: «*Las mujeres se sometan a sus maridos, como al Señor. Porque el marido es*

cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el Salvador de todo el cuerpo» (Ef 5, 22-23).

Aquí está también indicado el aspecto carismático del que hablamos en el apartado anterior: *salvador de todo el cuerpo, entregado a la muerte por la Iglesia, para santificarla y purificarla* (v. 25) *en el bautismo, alimentándola y cuidándola* (v. 29). Pero se añade un aspecto nuevo y es que la Iglesia se sujeta a Cristo porque Cristo es su cabeza (v. 23-24). Aquí es donde aparece el aspecto jerárquico de la Iglesia y, de nuevo, su estructura sacramental, no como un armazón yuxtapuesto sino como una organización viva, ligada históricamente a su fuente, Cristo. Así, los ministerios que él mismo estableció y de los cuales ha hablado en el capítulo anterior, aparecen como una función permanente de su carácter y su función de Jefe de la Iglesia.

c) Por último, téngase en cuenta que la expresión «Cuerpo Místico de Cristo», no es de San Pablo. San Pablo afirma que la Iglesia es el «Cuerpo de Cristo». Naturalmente, la Iglesia no es el cuerpo físico de Cristo; ni es un cuerpo físico, como el cuerpo humano. En el cuerpo físico hay diversidad de miembros: el brazo, la cabeza, el corazón; y todos están animados de un mismo principio vital interior. Pero ninguno de ellos tiene personalidad propia. Solo hay una persona humana en él.

Por el contrario, en un cuerpo moral, como puede ser el cuerpo de bomberos, un cuerpo de ejército, una sociedad, los miembros conservan su personalidad y responsabilidad propias; y el principio de unidad es externo, v. gr., el fin común.

La Iglesia es evidentemente un *cuerpo moral*, en el que cada individuo mantiene su propia personalidad; tiene además un principio de unidad extrínseco, como puede ser el fin común, las leyes, la autoridad, etc.

Si sólo tuviéramos esto, la metáfora «Cuerpo de Cristo» no añadiría nada a la expresión Pueblo de Dios. Pero este

Pueblo de Dios o este Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, no es un mero cuerpo moral o un pueblo más. Sino que, como ha explicado San Pablo tiene un principio vital interior, el mismo en todos los miembros, que es la vida de Cristo, el influjo invisible, pero real, de Cristo. Y en eso, es algo más que un mero cuerpo moral, algo más que una sociedad organizada. Y ese algo más que distingue a la Iglesia de un cuerpo moral, como lo ha explicado San Pablo, es lo que se quiere designar con el añadido: «Cuerpo Místico», que por primera vez aparece en la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302).

Estas brevísimas indicaciones nos servirán para penetrar mejor en el conocimiento de lo que es el Pueblo de Dios, es decir, la Iglesia.

III. EL PUEBLO DE DIOS EN LA CONSTITUCIÓN «LUMEN GENTIUM»

El capítulo segundo de la Constitución *Lumen Gentium* trata todo él de la Iglesia, *Pueblo de Dios*. En el proyecto de 1963 no existía este capítulo, sino que después de haber hablado del *Misterio de la Iglesia* (cp. I), se pasaba a tratar en el capítulo segundo sobre la Jerarquía y después sobre el laicado y los estados de perfección. Comoquiera que tanto los obispos, como los seglares, como los religiosos, tienen una común existencia cristiana, por el hecho de ser miembros del Pueblo de Dios, o del Cuerpo Místico de Cristo, se antepuso un capítulo sobre el *Pueblo de Dios* en el que se exponía lo que es común a todos los fieles, antes de tratar de lo que es específico de la diversidad de estados en la Iglesia jerárquicamente constituida. La idea fue del Cardenal Primado de Bélgica, Monseñor Suenens y fue secundada inmediatamente por todos, ya que era sumamente lógica. Primero es la existencia cristiana, común a todos los miembros del Pueblo de Dios (capítulo segundo). Después

vendrá la diferenciación: la Jerarquía eclesiástica (capítulo tercero); el laicado (capítulo cuarto). Pero, bien entendido, que tanto unos como otros son miembros activos del Pueblo de Dios y poseen una misma e idéntica vida cristiana, como sucede con los miembros vivos del cuerpo. Lo importante no es ser mano, corazón o cabeza, sino ser parte del Cuerpo Místico de Cristo.

Una idea fundamental de este capítulo segundo de la Constitución *Lumen Gentium* es que el Pueblo de Dios está compuesto por todos los fieles, tanto si son clérigos como seglares, religiosos o laicos, obispos o curas de aldea: «Los que creen en Cristo, renacidos del germen no corruptible, sino incorruptible... son hechos por fin linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición... que un tiempo no era pueblo, y ahora es Pueblo de Dios» (n. 9).

a) Esto quiere decir, por un lado, que hay que «descle- rizar» a la Iglesia: la Iglesia, ni es el clero, ni es del clero. La Iglesia son *todos los fieles de Cristo* y es de todos los fieles cristianos.

Tenemos el peligro de identificar la Iglesia con el clero y mirarla un poco como si fuera un ser extraño a nosotros. Incluso en algunas lenguas modernas, la frase «entrar en la Iglesia», ha pasado a significar: recibir las órdenes sagradas. A fuerza de insistir en la misión específica de la Jerarquía o del laicado, tendemos a descuidar lo que es común a ambos, algo que es más fundamental que la diferenciación. Pero es muy importante comprender que la misión específica del laicado o de la Jerarquía sólo puede realizarse a partir de las exigencias fundamentales y primarias, que son comunes a todos. Es cierto que, dentro de este Pueblo o Cuerpo de Cristo, hay diferencias esenciales de funciones. El corazón o la cabeza realizan funciones «especializadas» dentro del organismo humano; pero ambos están regados por la misma sangre y participan del mismo espíritu vital.

b) El mismo principio que nos obliga a «desclerizar» a la Iglesia, en el sentido anteriormente dicho, nos obliga a afirmar que los movimientos anticlericales, dentro de la Iglesia, son movimientos suicidas. Porque esos movimientos no atentan contra un extraño a nosotros, sino contra los miembros de nuestro propio cuerpo, de nuestro propio pueblo: «*Nadie aborrece a su propia carne; antes bien la alimenta y cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo*» (Gál 5, 29-30).

c) De aquí se sigue también que los laicos o seglares no podrán considerarse nunca como una masa pasiva llevada gregariamente por el clero; el clero, por su parte, no podrá disponer arbitrariamente, como si fuera dueño y señor de la Iglesia. Y, aunque es cierto que la potestad jerárquica proviene positivamente de la gracia de la ordenación, y no es delegación de la comunidad, no es menos cierto que todo cristiano desde el Papa hasta el último pastorcillo incorporado a la Iglesia, *posee una responsabilidad inalienable* en la marcha de este Pueblo de Dios: «Los seglares tienen su papel activo en la vida y en la acción de la Iglesia, como partícipes que son del oficio de Cristo sacerdote, profeta y rey» (Decreto sobre el apostolado de los seglares, n. 10).

Porque, si es cierto, como hemos podido ver, que el Pueblo de Dios es el Cuerpo de Cristo, la incorporación al Pueblo equivale a la inserción vital en el Cuerpo de Cristo. De donde se sigue que todo cristiano participa del sacerdocio de Cristo, por la consagración bautismal que lo incorpora al Pueblo de Dios: «Los bautizados, en efecto, por la regeneración y la unción del Espíritu Santo, son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo» (*Lumen Gentium*, n. 10).

En efecto, por la interior inhabitación del Espíritu Santo y por la vida de Cristo, de quien se reviste en el bautismo, el cristiano queda hecho templo de Dios, en el que se ofrecen los sacrificios de sus obras, y es, al mismo tiempo, tes-

tigo de Dios ante los hombres. Las obras del cristiano tienen por ello un valor de «culto», y toda la vida cristiana es un verdadero sacrificio de alabanza a Dios. Por eso, San Pablo quiere que el cristiano ofrezca *su cuerpo*, es decir, toda su actividad humana, *como una víctima viva y agradable a Dios* (Rom 12, 1). Con esto se rompe la dicotomía que tiene dividido el psiquismo de muchos cristianos, entre lo secular y lo sagrado. Querer reducir la acción cristiana a la esfera de lo sagrado, es sustraer al dominio de Cristo la casi totalidad de la existencia cristiana, y hacer cristianos de rezos en la Iglesia que pueden ir fuera de ella al brazo de salteadores de caminos.

Pero conviene tener en cuenta que para la *plena* incorporación al Pueblo de Dios, al Cuerpo Místico, o a la Iglesia, no basta la aceptación de «la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella»; hace falta también poseer el espíritu de Cristo y perseverar en la caridad. De lo contrario se está en el cuerpo, pero no en el corazón (*Lumen Gentium*, n. 14). Por otro lado, quienes tienen la fe y la caridad de Cristo, pero desconocen «que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria», éstos están incorporados, aunque *no plenamente*, al Cuerpo Místico y al Pueblo de Dios: están «en corazón», pero no «en cuerpo»; y, desde luego, pueden salvarse.

d) Esta realidad ilumina tanto el sacerdocio común o el sacerdocio de los fieles, como el sacerdocio jerárquico, del que hablaremos en el capítulo quinto. Lo verdaderamente importante es poseer la vida de Cristo y estar unidos a él, en un solo Cristo total, como diría San Agustín. Por esta incorporación vital a Cristo, que se opera en el bautismo, la Iglesia entera y cada uno de los fieles, viven en el mundo la vida del Gran Sacerdote Universal, que es Cristo. Pero dentro de ese Cuerpo, supuesto el sacerdocio común conferido por la consagración bautismal, algunos son llamados y

consagrados para desempeñar dentro de la Iglesia el oficio de Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia. Es decir, *para formar y regir* la Iglesia: «El sacerdocio ministerial, en virtud de la potestad sagrada de que está investido, modela (*«efformat»*) y rige al pueblo sacerdotal, realiza el sacrificio eucarístico personificando a Cristo y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo cristiano» (*Lumen Gentium*, n. 10).

Así, pues, el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial coinciden en una base común. La inserción en el Cuerpo Místico de Cristo y la participación de la vida del Gran Sacerdote, Cristo. En este sentido, puede tener más vida, más caridad, más gracia e iluminación del Espíritu Santo un pastorcillo de aldea, una Santa Teresa, o un San Francisco de Asís, que un obispo o un Papa. Pero las funciones de unos y de otros en la Iglesia son distintas, esencialmente distintas. Esto es lo que el Concilio quiere decir, cuando afirma que entre el sacerdocio común y el jerárquico hay una diferencia esencial y no sólo de grados (*L. G.*, n. 10). Siguiendo la metáfora del cuerpo, habría que decir: por muy perfecto que sea el corazón o la mano en el cuerpo, no llegará a ser cabeza. Traducido a la realidad de la Iglesia: por muy perfecto que sea un bautizado, no por eso es ya sacerdote con el «sacerdocio ministerial». Para ello se requiere la consagración especial del sacramento del Orden. Por la *consagración bautismal*, el hombre pasa a formar parte del Cuerpo de Cristo (*sacerdocio común*); por la *consagración del Orden sagrado*, pasa el cristiano a formar parte del Cuerpo de Cristo en cuanto Cabeza (*sacerdocio jerárquico*).

e) Esto lleva consigo una consecuencia obvia: y es que todo cristiano, ya sea seglar, religioso o clérigo, está llamado a la santidad: «Todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación*» (*Lumen Gentium*, n. 39). En efecto, por el bautismo que nos reviste de Cristo, pasamos

a formar parte del Pueblo de Dios, que tiene por cabeza a Cristo (*Lumen Gentium*, 9). Pero el bautismo es un camino, no una estancia; es un comienzo de vida divina, y la vida es progreso y asimilación y dinamismo. Cuando Cristo presenta al cristiano la perfección del Padre Celestial como ideal de perfección, está señalando una ruta que requiere todo el esfuerzo de la existencia humana. Misericordiosos como el Padre es misericordioso (Lc 6, 36); siguiendo las pisadas de Cristo (1 Pedr 2, 21); imitando su manera de obrar (Jn 13, 15); obedeciendo sus preceptos, como él obedeció los de su Padre, el cristiano vive en el amor, que es lo mismo que permanecer en Dios (cf. Jn 15, 9-10); vive en toda verdad, justicia y bondad (Ef 5, 8-11); de tal manera, que la vida del mismo Cristo se manifiesta en él (2 Cor 4, 11), hasta *«alcanzar la plenitud en él, que es la cabeza de todo principado y de toda potestad»* (Col 2, 10). «Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana» (*Lumen Gentium*, 40).

f) Es conveniente hacer una última observación. A pesar de la extrema claridad con la que se expresa la doctrina conciliar sobre el Pueblo de Dios, a veces se identifica lamentablemente «Pueblo de Dios» con «Laicado», oponiéndolo a la Jerarquía. Ya hemos podido ver que en la categoría de Pueblo de Dios entra igualmente el laicado y la Jerarquía. Porque ambos tienen la base común del bautismo que los incorpora al Cuerpo de Cristo o al Pueblo de Dios. Pero lo que resulta una grave alteración de la doctrina conciliar, es la identificación que a veces se hace Pueblo y *proletariado*.

La historia salvífica no entiende de diferencias raciales, nacionales, económicas ni sociales. Está abierta a todos, porque Dios *«no quiere que nadie perezca, sino que se convierta y viva»* (2 Pedr 3, 9).

El Pueblo de Dios no es una categoría sociológica, eco-

nómica o política. Es la Iglesia toda —jerarquía, religiosos y laicos—, la que en su peregrinación histórica vive el misterio de la Alianza con el Señor a quien pertenece: «*Vosotros sois mi pueblo y yo seré vuestro Dios*» (Ex 6, 7). El Pueblo de Dios es ante todo una realidad de fe, que por ningún motivo puede quedar aprisionada por las ideologías. Abarca a todos los hombres de diversas categorías, creyentes en Jesucristo, para unirlos en la caridad.

La consagración de la Iglesia al servicio de los pobres entraña una decisión de mayor dedicación, de preferencia especialísima, de prioridad pastoral, de respeto privilegiado de los pobres. Pero en ningún caso significa que Cristo se identifique con una clase política o social determinada. El Pueblo de Dios no es dualista ni maniqueo. No diluye la responsabilidad y culpa histórica de quienes han hecho mal uso del poder, pero sabe que las fronteras del bien y del mal no cruzan, en definitiva, entre una clase social y otra, sino por lo hondo de cada corazón humano.

Desgraciadamente, esta falsa identificación entre Pueblo de Dios y proletariado, no es una invención imaginativa, sino una realidad que se ha abierto camino entre ciertos grupos que se denominan cristianos. Copiamos del Documento firmado el 21 de noviembre de 1976 por todos los obispos colombianos: «Esta auténtica concepción del Pueblo de Dios no es la que difunden algunos escritos y personas. Por el contrario, sostienen la idea de una Iglesia llamada «popular» o «alternativa» que sustituiría a la Iglesia actual. Estaría constituida sobre la base del proletariado, que sería el verdadero Pueblo de Dios. Tendría sus propios y nuevos ministerios; su propia liturgia, de la cual hay ya síntomas y manifestaciones en algunas «celebraciones», y aun circulan libros con rituales especiales; tendría su propia teología, ya que los anteriores esfuerzos son rechazados como tributarios de la ideología capitalista; adelantaría una peculiar acción pastoral, cuyo eje sería la «praxis» política. Inspirados en planteamientos que carecen de respaldo en la

tradición eclesial... van sembrando núcleos de reflexión, de penetración, que pretenden operar una revolución en el interior de la Iglesia... Los adherentes a esta ideología pretenden que los grupos políticos que hacen una opción clasista proletaria serían la zona privilegiada en donde reside el profetismo en la Iglesia... No podemos aceptar que la Iglesia se conciba como radicalmente dividida, según la metodología marxista, en dos clases, hostiles e irreconciliables entre sí, y menos aún, que esta división sea tipificada, como suele hacerse ya, entre la Iglesia llamada «institucional» y una pretendida iglesia «popular» o «proletaria» (p. 46 y 51).

Qué lejos está esta Iglesia popular aquí descrita por los obispos colombianos, y dos años antes por Pablo VI en su *Exhortación Apostólica sobre la Reconciliación dentro de la Iglesia*, del concepto que el Concilio Vaticano II tenía del Pueblo de Dios: «Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (Jud 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios» (*Lumen Gentium*, n. 12).

CUESTIONARIO

- 1.—¿En qué pasajes del Nuevo Testamento hablan los apóstoles abiertamente de la Iglesia como «nuevo Israel», como verdadero Pueblo de Dios?
- 2.—¿Cómo definirías al «Pueblo de Dios»? (A poder ser, usa palabras tomadas de la Biblia).
- 3.—¿Qué aspecto o matiz añade la expresión «Cuerpo de Cristo» a la de «Pueblo de Dios», cuando se usa para hablar de la Iglesia?
- 4.—Jesucristo es Cabeza de la Iglesia. ¿Puedes decir los dos significados que tiene esa afirmación?
- 5.—Indica algunas consecuencias prácticas (sobre los seglares, la jerarquía, etc.) de la doctrina contenida en este capítulo.

CAPITULO CUARTO

ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA

La Constitución *Lumen Gentium* expresa con palabras muy sencillas una idea sumamente luminosa para entender la naturaleza de la Iglesia: «Como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino de instrumento de salvación a él indisolublemente unido, de modo semejante el organismo social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo para incremento del Cuerpo» (n. 8). Si no penetramos en esta profunda analogía que existe entre Cristo y la Iglesia, no entenderemos nunca a la Iglesia.

En efecto, con estas palabras ha tocado el Concilio uno de los problemas que afectan más profundamente a nuestro modo de entender no sólo a la Iglesia, sino a la fe cristiana en general.

Porque los misterios del cristianismo son más fáciles de admitir cuando más lejos se quedan en la sublimidad de su altura. Pero cuando el Verbo de Dios «pone su tienda entre nosotros» (Jn 1, 14); cuando el Hijo de Dios se inscribe en el registro civil, como un ciudadano más del Imperio (Lc 2, 1-5); cuando se le procesa y se le ejecuta por un procurador del César Tiberio, entonces parece que el misterio pierde todo su apoyo en la oscuridad de lo sublime, y queda al descubierto de una manera trágica ante la razón y ante la historia humana.

Hay quien se escandaliza de las debilidades, de los fracasos, de los errores de la Iglesia. No está prohibido sufrir

por la pobre apariencia que a veces presenta la Iglesia; pero sería ridículo escandalizarse de ello.

Habría que recordar que, si la Iglesia es la prolongación del misterio de Cristo en el mundo, Cristo fue un gran *escándalo para los judíos* y una gran *locura para los griegos* (cf. 1 Cor 1, 23). Porque resulta inconcebible para la razón humana que puesto Dios a redimir y salvar a los hombres, quisiera hacerlo por medio de un hombre en todo semejante a nosotros menos en el pecado (Hebr 4, 15); un hombre sujeto a nuestras debilidades, tristezas, dolores y muerte. En una palabra, que Dios haya realizado sus planes salvíficos sirviéndose de un pobre instrumento humano, como era la humanidad de Cristo.

Esta es la sabiduría de Dios: que *«mientras los judíos piden milagros y los griegos sabiduría... Dios escogió lo necio de este mundo para confundir a los sabios y lo débil de este mundo para confundir a los fuertes»* (cf. 1 Cor 1, 22-31). Y resultó que *«lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios más fuerte que los hombres»*. Porque ese hombre humillado y crucificado vino a ser por parte de Dios, *«nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santificación y redención»* (1 Cor 1, 30).

Evidentemente, Dios podría haber hecho las cosas de otra manera; pero quiso continuar la obra salvífica de Cristo, sirviéndose de un organismo social, visible y humano, para construir la nueva humanidad que tuvo su comienzo en Cristo. La gracia de Dios que salva, la fuerza del Espíritu, que *«renueva la faz de la tierra»*, se sirve de la debilidad de los instrumentos humanos, es decir, de la perceptibilidad de los signos, como se sirvió de la humanidad de Cristo.

Nadie podrá justamente rechazar a la Iglesia institucional, en nombre del Espíritu. Eso equivaldría a negar la instrumentalidad de la humanidad del Señor en la obra de la salvación. No hay dos iglesias, como no hay dos Cristos. A semejanza de la humanidad de Cristo, la única Iglesia

que hay es el organismo social, la institución, *lo débil de este mundo*, de lo cual se sirve el Espíritu para continuar la obra salvífica.

Esta es la estructura sacramental de la Iglesia.

I. LA ESTRUCTURA HUMANA

Si miramos las cosas por el fondo, no habría ninguna dificultad en afirmar que la estructura humana es «sacramental», en un sentido muy amplio. En efecto, el hombre no tiene otro modo de comunicar su espíritu, sino a través de signos sensibles y perceptibles por los demás. Sin ellos, no podría haber ni lenguaje, ni escritura, ni arte, ni vida social, ni científica ni religiosa. En una palabra, no podría haber vida humana.

Un gesto, un grito, una palabra, un apretón de manos, una complicada fórmula química, una ecuación, una señal de carretera, son *signos* naturales o convencionales visibles, con los cuales comunica el hombre sus ideas invisibles, sus afectos, sus sentimientos, su intimidad, su espíritu.

Dígame lo mismo de los *símbolos*, que son algo más que meros signos, porque además de significarla, contienen en cierto modo la cosa que significan. Por ejemplo, el amor, igual que una idea, no tiene acceso directo a la perceptibilidad de los demás. Pero tiene sus signos naturales, como pudiera ser un beso, un abrazo. Ahora bien, un beso, un abrazo, no sólo significa y sustituye la realidad impalpable del amor, sino que la contiene y la transmite. Si no la contuviera, ese símbolo sería una farsa comparable con el beso de Judas. Sería una traición a la misma esencia del símbolo.

En este sentido amplio tenemos que afirmar, que la estructura fundamental del hombre es «sacramental», en cuanto que el espíritu impalpable del hombre se comunica a través del *instrumento de los signos sensibles*.

II. LA ESTRUCTURA SALVÍFICA

La salvación del hombre no es otra cosa sino el encuentro personal y la comunicación que el Dios vivo hace al hombre, de persona a persona. Para esto hace falta, primero: que el hombre conozca a Dios; segundo: que Dios se comuniquen libremente al hombre en su intimidad personal. En esto consiste esencialmente la salvación.

Lo primero puede conseguirlo el hombre por sus fuerzas naturales, a partir de la Creación. El libro de la Sabiduría (14, 1-4) y San Pablo en su carta a los romanos (1, 20), lo reconocen taxativamente: «*Lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia a través de sus obras*»; «*de la grandeza y hermosura de las creaturas se llega, por analogía, a contemplar a su autor*». Por otra parte, la Iglesia Católica ha definido en el Concilio Vaticano I esta posibilidad de conocer a Dios a través de las creaturas: «La santa Madre Iglesia sostiene y enseña, que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, a partir de las cosas creadas» (Constitución sobre la Revelación). Tenemos, pues, que este elemento previo para la salvación, como es el conocimiento de Dios, puede el hombre tenerlo de un modo sacramental, es decir, a través de las cosas visibles: «*Lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia, a través de sus obras*» (Rom 1, 20).

Pero esto no basta para la salvación. No basta conocer a Dios como un absoluto personal que es el fundamento de nuestra existencia y la razón de nuestra vida. La comunicación personal de Dios con su creatura, la unión familiar con él, la relación íntima de persona a persona, eso es cosa que depende únicamente del acercamiento gratuito y libre de Dios, y en modo alguno puede conseguirlo el hombre por sus propias fuerzas naturales. Por eso llamamos *gracia de Dios* y *gracia sobrenatural* a esta condescendencia de Dios, que busca al hombre para establecer con él unas relaciones

de amistad y comunicación personal, impensables para el hombre.

Ahora bien, estos designios salvíficos de Dios no los puede conocer el hombre si no se hacen de algún modo *perceptibles*, es decir, cognoscibles a través de lo visible. O sea, que el elemento específico de la salvación adquiere también una estructura «sacramental»: Dios salva al hombre, acomodándose a la misma estructura humana, e insertándose así en la historia de los hombres. Y ésta es precisamente la historia salvífica, que se desarrolla en tres grandes etapas: la etapa balbuciente del paganismo religioso; la etapa del pueblo de Israel, como pórtico y preparación próxima de la etapa final; la etapa de Cristo, que se continúa en la Iglesia. Todas ellas tienen esta fundamental estructura sacramental. Es decir, en todas ellas opera Dios la salvación del hombre *a través de instrumentos sensibles, perceptibles*.

1) Estructura sacramental de la salvación en el paganismo

Es cosa clara que «*Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*» (1 Tim 2, 4). Por consiguiente, toda la humanidad ha estado siempre invitada de algún modo a la comunidad de gracia con Dios. San Agustín trata este punto en varias ocasiones, pero sobre todo, en su magnífica obra *La ciudad de Dios* (Libro 18, capítulo 47: ML 41, 609-610); y no duda en afirmar que hubo entre los paganos quienes «*podieron vivir según Dios y pertenecen a esta celestial Jerusalén*» (la Iglesia de los que se salvan).

Un vago llamamiento en el corazón podía suscitar en ellos el deseo íntimo de una comunicación con Dios y la necesidad de una liberación de sus propias ataduras para llegar hasta él. En algunos, como en Job, se daba una verdadera revelación divina; en otros, no. Pero en todos había, al me-

nos, un oscuro llamamiento interior, una gracia invisible que invitaba a entrar en comunicación personal con el Creador de las cosas, el Dios vivo. Lo cierto es, que bien sea por la revelación primitiva, como lo afirma San Agustín y otros Santos Padres, bien por el movimiento interior de la gracia, los paganos descubrieron en las cosas visibles una invitación a la comunicación personal con Dios y dieron forma sensible a sus sentimientos religiosos, en lo que se ha llamado «los sacramentos naturales». Eran una mezcla de religiosidad verdadera y de perversión moral, de anhelo místico y delirios sexuales, de crueldad y desinterés, de nobles impulsos espirituales y de angustiosos extravíos, que hacían cada vez más viva la necesidad de un Salvador. De Alguien que diera forma concreta a todo ese anhelo humano de comunicación con Dios y de purificación de la humanidad, para la que el hombre se sentía cada vez más incapaz.

De todas maneras, y aunque de un modo rudimentario y vago, las cosas *visibles* servían de instrumento a la llamada interior de Dios; y el hombre sentía la necesidad de expresar su respuesta mediante *formas exteriores y perceptibles*. Pero lo que en estos mitos, proyecciones de experiencias humanas, recibía una expresión deforme, aun cuando la gracia actuaba en ellos de una manera oscura, constituía una pálida prefiguración de realidades futuras.

2) Estructura sacramental de la salvación en Israel

En efecto, la gracia de Dios, que siempre ha buscado a la humanidad, tomaría un perfil más concreto y perceptible en la revelación bíblica y en la formación del Pueblo de Israel.

A través de sucesivas manifestaciones hechas a Abraham, a los patriarcas, a Moisés, Dios establece un pueblo y una alianza de amistad con él. Es un pueblo *visible* formado por la acción de Dios, que se hace perceptible en los prodigios

del Exodo y en otras intervenciones portentosas de Dios. Es un pueblo salvador, *instrumento visible de salvación*. Pertenecer a ese Pueblo, es estar en la Alianza; y estar en la Alianza es comunicar con Dios como amigo, es recibir a Dios y aceptar libremente su dominio: «*Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo*» (Ex 19, 5-6); es aceptar su ley, conformando su existencia con la vida de Dios: «*Sed santos, porque yo soy santo*» (Lev 11, 45; cf. 19, 2; 20, 7. 26).

Naturalmente la llamada de Dios, los medios que ofrece, la pertenencia física y visible al Pueblo de Dios, no actúan de un modo mágico, sino que requieren la libre cooperación de la fe y de las obras. Dios invita, exhorta, impele, pero no anula la personalidad. Abraham y el pueblo que él personifica siguen siendo personajes históricos, inmersos en las turbulencias de la naturaleza caída, y amenazados siempre con nuevas esclavitudes. Por eso, porque la salvación la ofrece Dios de un modo «sacramental», la envoltura visible del sacramento no sirve para nada, si no contiene la entrega interior e invisible del hombre, que esa estructura visible significa. Esta es la tentación constante del hombre carnal, que acompañó permanentemente al Pueblo de Israel y fue denunciada por los profetas: la de adorar la envoltura de la ley, y matar el espíritu: «*El humo del incienso me resulta detestable... vuestros novilunios y solemnidades me dan náuseas... aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido...*» (Is 1, 13-17). Esa es la forma más grosera de viciar el sacramento, la ley, el rito, la alianza, incluso la convivencia humana; porque el espíritu del hombre no tiene otro modo de manifestarse, sino a través de los signos. Pero si los signos, el rito, la observancia de la ley, no contienen la fe, el amor, la entrega a Dios, la conformación interior del hombre según el modelo de Dios, el sacramento se convierte en una farsa; el hombre en un far-sante.

Otra forma más sutil de viciar la esencia del sacramento es la contraria: despreciar, en nombre del espíritu, la envol-

tura sacramental en la que el espíritu se manifiesta. Porque sería una ingenuidad pensar que el hombre es un espíritu puro que no necesita de *signos sensibles* para mantener y aumentar su fe, su amor, sus ideas, sus convicciones. Por eso fue el mismo Dios, quien, acomodándose a la estructura fundamental del hombre, quiso comunicarse con él y ofrecerle su amistad a través de signos visibles que la descubrieran, la conservaran y la aumentarán. Es decir, de un modo «sacramental».

3) Estructura sacramental de la salvación en Cristo

Lo que a través de la historia salvífica, desde los orígenes de la humanidad y el pueblo de Israel, fue una seria realidad, aunque imperfecta, llegó a su máxima perfección en el misterio de Cristo. En él se hizo visible la gracia de Dios que llama al hombre a la salvación, es decir, a su íntima comunicación en la familiaridad de Dios.

a) *La humanidad de Cristo, receptáculo visible de la gracia invisible.* La encarnación es, en efecto, la aparición sensible de la invisible benignidad de Dios (Tit 3, 4). San Pablo dice: «Grande es el misterio de la piedad de Dios, que se ha manifestado en la carne» (1 Tim 3, 16). En el «recipiente» visible de la carne de Cristo está la presencia de la gracia sustancial, que es Dios mismo buscando la amistad de los hombres y haciéndolos gratos a sus divinos ojos. Cristo es la figura visible del Dios invisible. No es sólo el sonido de una palabra, sino la presencia corporal del mismo Dios personal, a través del instrumento visible de su humanidad.

b) *La humanidad de Cristo, signo manifestativo de la salvación del hombre.* En Cristo «se ha manifestado la bon-

dad de Dios Salvador y su amor a los hombres» (Tit 3, 4). Ese es el gran misterio de Dios (cf. Col 2, 2; 4, 3), escondido durante siglos y descubierto a través de la encarnación de Cristo (Tit 2, 11; 3, 4), portador y ejecutor de los planes salvíficos de Dios (1 Cor 1, 24).

La encarnación tiene un valor *manifestativo* de los planes salvíficos del Padre. Pero la resurrección es el anuncio de que esos planes se han realizado. Por eso, el mensaje de Pascua es una alegría para toda la humanidad. Porque al resucitar el Padre a Cristo y glorificarlo, nos dio la prueba fehaciente de que había aceptado la satisfacción de Cristo por nuestros pecados y que en él nos había reconciliado consigo.

c) *La humanidad de Cristo es el instrumento de nuestra salvación.* La humanidad de Cristo fue el instrumento mediante el cual esa salvación nos fue merecida y aplicada. Por razón de su unión personal con el Verbo, ese instrumento era un instrumento excepcional, capaz de llevar a cabo la salvación del hombre por su propia virtud.

Toda la humanidad de Cristo: su alma y su cuerpo, su inteligencia y su voluntad, se implicaba en los actos por los cuales perdonaba los pecados (cf. Mt 9, 2), se ofrecía al sacrificio expiatorio de la cruz (cf. Jn 10, 18; Mt 20, 18; Lc 12, 50), unía a su persona todas las gentes (Jn 3, 14; Mt 20, 20; Jn 12, 32; Ef 1, 7; Col 1, 14), comunicaba a los Apóstoles el Espíritu Santo y el poder de perdonar los pecados (Jn 20, 23) y el de conducirlos, con una autoridad participada de la suya, hacia el reino de los cielos (Mt 28, 18).

b) *La humanidad de Cristo ilumina el misterio de la sacramentalidad.* Dios se sirve de instrumentos humanos para realizar la salvación del hombre. Y esos instrumentos, como humanos que son, han de tener necesariamente sus limitaciones; de lo contrario, no serían humanos.

Esto, que parece tan claro, hay que llevarlo hasta sus últimas consecuencias, no sólo cuando se trata de puros hombres, como fueron los profetas; o de signos y símbolos tomados de la vida corriente de los hombres, sino también cuando se trata del instrumento salvífico excepcional que fue la humanidad de Jesús.

El Concilio de Calcedonia (año 451) definió solemnemente que Cristo es perfectamente Dios y perfectamente hombre; en la única persona divina de Cristo se unen las dos naturalezas, la divina y la humana, sin confusión ni mezcla. Los herejes monofisitas, en cambio, interpretaban a Jesús de Nazaret, como si en él se hubieran unido la naturaleza divina y humana de forma que hubiera resultado una especie de supernaturaleza, que sería la mezcla de las dos. Pero entonces, no sería Cristo perfectamente hombre, sino una especie de superhombre, con una inteligencia humana que todo lo sabía, con una voluntad humana que todo lo podía, con una fortaleza humana que todo lo aguantaba y sostenía. Pero si éste hubiera sido Jesús, no hubiera podido ser nuestro modelo ni nuestro camino, ni el modelo que nos describe la palabra revelada: «No tenemos un Pontífice que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, porque él fue por delante, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado» (Hebr 4, 15): niño que nace y llora; joven que crece y aprende; que trabaja y se cansa; que siente las desgarraduras del desaliento, del dolor, de la enfermedad y la muerte; sujeto a las tradiciones culturales de una familia, de un pueblo, de una raza determinada de la tierra; que lucha por una idea; que es amado y calumniado; que siente la angustia mortal del fracaso, y muere con el corazón destrozado. Este es el Cristo real y ésta es la humanidad que sirvió de instrumento de salvación. Gran escándalo para los judíos y gran locura para los gentiles (1 Cor 1, 23); pero gran sabiduría de Dios, que escogió lo humilde del mundo para confundir a los sabios.

III. ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA

La estructura de la Iglesia es «sacramental»; y no podía ser de otra manera, puesto que, tanto el hombre, como la salvación que Dios le ofrece, se manifiesta y se realiza por medio de *instrumentos humanos y visibles*. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, si vive de su misma vida y está puesta en el mundo para continuar la obra redentora de Cristo, hemos de afirmar con el Concilio Vaticano II, que ella «es en Cristo como un sacramento» (*Lumen Gentium*, Proemio).

No es que sea un sacramento más, entre los siete sacramentos, sino que participa, en Cristo, de la estructura sacramental; o sea, que la gracia divina se comunica en ella a través de una realidad *visible*, que es ella misma. El mismo Concilio Vaticano explica esta idea de un modo bien claro: «Como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino de instrumento vivo de salvación a él indisolublemente unido, *de modo semejante*, el organismo social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica, para incremento del cuerpo» (*Lumen Gentium*, n. 8).

En el número siguiente vuelve el Concilio a reafirmar la misma idea: «Este pueblo mesiánico... es... un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación. Cristo... se sirve también de él como de instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo, como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5, 13-16)... y lo constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salvadora» (*Lumen Gentium*, n. 9).

Y más adelante, en el n. 48: «Porque Cristo, levantado en alto, atrajo a sí a todos los hombres; resucitado de entre los muertos, envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por él constituyó a su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación».

Finalmente, en la Constitución sobre la *Sagrada Liturgia* (n. 5), se vuelve a hablar de la Iglesia como sacramento:

«Pues del costado de Cristo dormido en la cruz, nació el sacramento de la Iglesia entera».

Para una mayor comprensión de esta doctrina, notemos lo siguiente:

1) En realidad, esta doctrina no es nueva, pues la Iglesia católica siempre ha reconocido la instrumentalidad de la humanidad de Cristo en orden a la salvación; y consiguientemente, la instrumentalidad de la Iglesia. Lo que puede ser algo nuevo es la vulgarización del término *sacramento/sacramental*, aplicado a la Iglesia.

Algunos Padres conciliares, tres en concreto, temían que pudieran entenderse unívocamente el término «sacramento» aplicado a la Iglesia y a los siete sacramentos, como si la Iglesia fuera un octavo sacramento. Por eso se añadió: «como un sacramento»: «La Iglesia es en Cristo, como un sacramento», para indicar que el concepto de sacramento se aplica a la Iglesia de un modo analógico.

En efecto, si aceptamos la definición de «sacramento» como *signo sensible y eficaz de la gracia invisible*, hemos de decir que la humanidad de Cristo es el sacramento en sentido *eminente*; y en cuanto que la Iglesia prolonga en el mundo la presencia y la acción de Cristo, la Iglesia también lo es. Es como la mano, en la cual están los dedos: en la Iglesia (sacramento en sentido eminente), están los siete sacramentos (sacramentos en sentido estricto). Pero lo que es común entre la humanidad de Cristo, la Iglesia y los siete sacramentos, es que son *instrumentos visibles y humanos que comunican eficazmente la gracia divina e invisible*.

2) Así, la Iglesia es visible en sus estructuras, en su organización social, en sus leyes, en sus ritos externos. Pero ella es portadora al mismo tiempo, de la presencia invisible de Cristo, que sigue actuando en los sacramentos, en la palabra predicada y oída, en el cristiano individualmente considerado y en todo el Pueblo de Dios.

3) Ella es signo manifestativo de la gracia y al mismo tiempo, su instrumento eficaz. Los designios eternos de Dios han sido hacer a los hombres conformes con la imagen de su Hijo (Rom 8, 29) y de este modo hacerlos hijos y herederos de su gloria (Gal 4, 6-7). Esa es la salvación. Ahora bien, el hombre se reviste de Cristo precisamente por el bautismo (cf. Rom 6, 3; Gal 3, 27; Mc 6, 16; Col 2, 12; Jn 3, 5), que es la puerta por la que se entra en la Iglesia. De donde entrar en la Iglesia es el signo sensible de que el hombre ha nacido a una vida nueva en Cristo, ha entrado en la familia de Dios y puede llamar a Dios Padre (Rom 8, 29).

IV. IMPORTANCIA DE ESTA DOCTRINA

La concepción sacramental de la Iglesia no es un juego de palabras. Muy al contrario; ella descubre una profunda dimensión de la Iglesia que sirve para iluminar su misterio.

1) En primer lugar, si la estructura social de la Iglesia sirve de instrumento a la comunicación de la gracia, a la manera como la humanidad de Cristo sirve de instrumento al Verbo de Dios para la salvación de los hombres, entonces es *imposible disociar la Iglesia institucional de la Iglesia espiritual*. Porque no hay dos Iglesias, una visible y otra espiritual; sino una sola Iglesia visible, que es portadora de la gracia invisible: «La sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la sociedad visible y la comunidad espiritual... no han de considerarse como dos cosas distintas, porque forman una realidad compleja» (*Lumen Gentium*, n. 8).

Este ha sido siempre el error de quienes en nombre del Espíritu alimentan un desafecto a la Iglesia Institucional, a la Jerarquía, a sus leyes y decisiones doctrinales. Pero el

Espíritu de Cristo no puede consagrar otra cosa distinta de la que Cristo fundó.

Ya San Pablo se encontró el germen de esas tendencias en algunos «espirituales» que pretendían sustraerse a su autoridad. A éstos les dice: «*Si alguno se cree ser profeta o espiritual, que reconozca que lo que os escribo es mandato del Señor*» (1 Cor 14, 37-38). Después fueron los gnósticos del siglo segundo, quienes oponían la Iglesia de los espirituales, que eran ellos, a la Iglesia de los eclesiásticos, que eran los pobres obispos y los fieles infelices que los seguían. Pero ya sabemos a qué excesos llegaron esos movimientos «espirituales» emancipados de la única Iglesia jerárquica. De los gnósticos, nos habla San Ireneo de Lyon; de ciertos movimientos de la Edad Media escribe Bonifacio VIII en su Bula *Saepe Sanctam Ecclesiam* (1 agosto, 1296): «... dogmatizan que ellos poseen el poder de las llaves... oyen las confesiones y absuelven los pecados... fingen que dan el Espíritu Santo, dicen que hay que prestar obediencia a solo Dios y a ninguno más, sea de la condición, dignidad o estado que sea. Aseguran que son más eficaces las oraciones que se ofrecen estando completamente desnudos... y niegan que en la Iglesia católica haya poder para perdonar o retener los pecados».

De ciertos movimientos modernos, podríamos decir lo que escribía Sören Kierkegaard: «La floración de tantos reformadores de pacotilla que transforman en chapucería teológica su propia inestabilidad y su sed de dominio. Hoy todos quieren reformar, y esto es una zambra de ventorrillo. Lejos de ser la palabra de Dios, es una invención de hombres llenos de vanidad» (*Obras completas* [Traducción francesa, París, 1966] tomo 18, p. 255).

2) En segundo lugar, se ilumina y se comprende mejor la espiritualidad católica, que es *espiritualidad de la encarnación*. El espiritualismo católico cree que el Espíritu Santo y los dones espirituales de la gracia no tienen por fin suplan-

tar y eliminar los seres creados, sino penetrarlos desde ahora, para empezar a divinizarlos. De este modo se entiende mejor el encadenamiento de los grandes dogmas cristianos, que son la base de nuestra espiritualidad:

a) *La unión del Verbo con una naturaleza perfectamente humana*. Ya hablamos de la definición de Calcedonia, que sigue los pasos de la Carta a los Hebreos: Cristo es perfectamente hombre y perfectamente Dios, en unidad de persona. Pero no tiene una supernaturaleza humana, sino una naturaleza con todas las limitaciones de la nuestra excepto en el pecado. Y esa naturaleza humana es la que sirve de instrumento de salvación al Verbo. Si no fuera así, no se entiende cómo pueda ser Cristo nuestro modelo y nuestro camino; pero mucho menos se entiende para qué serviría la encarnación del Hijo de Dios.

Pero si, por el contrario, esa naturaleza humana con sus limitaciones fue un verdadero instrumento salvífico, no se ve por qué no lo sea también la Iglesia, que es su Cuerpo Místico, y está animada de su mismo Espíritu.

b) *La concepción católica de los sacramentos*. La fe cristiana definida en Trento contra Lutero afirma que los sacramentos son verdaderos instrumentos de gracia. Y esta concepción sacramental es una constante en la Iglesia desde los comienzos. Ya Tertuliano la explicaba con su lenguaje rudo y expresivo: «La ablución de la carne hace al alma imaculada; la unción de la carne consagra al alma; se sella la carne, para que el alma sea fortificada; la imposición de las manos proyecta una sombra sobre la carne, para que el alma sea iluminada por el Espíritu Santo; se alimenta la carne con el cuerpo y la sangre de Cristo, para que el alma se alimente de Dios». Y llega a estampar esta frase que encierra toda una teología de la sacramentalidad: «La carne es el quicio de la salvación». (*De carnis resurrectione*, 8: ML 2, 852).

Pero si no se admite esta visión sacramental de la Iglesia, cae por su base toda la concepción católica de los sacramentos, que no serían signos verdaderamente eficaces de gracia; estaríamos en pleno protestantismo.

c) *Las prácticas religiosas*. Es un hecho que a veces puede dar la impresión de que los sacramentos de la Iglesia, los ritos, las devociones, las prácticas religiosas, son un conjunto de fórmulas a las que se atribuye un valor mágico de salvación. En este sentido escribía K. Barth: «La Iglesia no es el Reino de Dios que se ha convertido en el conjunto de métodos y de sistemas humanos de salvación. Este es el error del catolicismo romano, frente al cual debemos nosotros marcar nuestras fronteras».⁷

Pero ese no es «el catolicismo romano», ni esa es la idea de sacramentalidad que defiende la Iglesia católica.

El concepto de *sacramentalidad* puede viciarse de dos maneras: matando el espíritu, o matando el cuerpo. Lo primero, lo hicieron los fariseos de todos los tiempos, que cumplen la ley hasta en sus más pequeños pormenores, pero están por dentro llenos de podredumbre, como sepulcros blanqueados. Lo segundo lo hacen quienes ingenuamente piensan que son espíritus puros. Pero el hombre necesita de signos externos y sensibles para poder convivir e incluso para vivir como ser humano: para grabar, fomentar y defender sus ideas, sus convicciones, sus sentimientos nobles. Y eso lo han visto todos los pueblos, todas las asociaciones sociales y políticas. No podía ser de otra manera. Y Dios mismo se ha acomodado al ser del hombre, cuando instituyó a su Iglesia como Pueblo entre las naciones; con prácticas y signos animados de un espíritu.

De ahí, la importancia de formar en la Iglesia verdaderas comunidades fraternales que arropen la fe del individuo. La

⁷ *Offenbarung, Kirche, Theologie*, en: *Theologische Existenz heute*, 9 (Munich, 1934).

fe es comunitaria, y necesita de la comunidad para defenderse y consolidarse. Lo contrario, no es humano.

La fe necesita exteriorizarse en *prácticas visibles* y comunitarias, además de aquéllas que dicte a cada uno su sentido común y su dinamismo interior.

Así hay que mirar no sólo las instituciones eclesiásticas que vienen ya determinadas por la voluntad expresa del Señor, como podrían ser los sacramentos de la Iglesia, sino las mismas leyes eclesiásticas, y sus determinaciones en materia de disciplina, o de liturgia. Son signos que encierran un espíritu. Evidentemente, lo importante es el espíritu; pero éste necesita de un soporte visible, que es una gran pedagogía para el ser humano.

No seamos ingenuos quitando ese apoyo visible, con el achaque de que se puede convertir en un puro rito mágico.

Esta es la intuición del Eurocomunismo. Se ha dado cuenta de la importancia que tienen las tradiciones religiosas que forman el entramado cultural de Europa. Y ha considerado que hay que comenzar por la demolición paulatina y la sustitución de esas tradiciones y prácticas. Es posible que más de un cristiano que se considera llegado a la mayoría de edad, piense que el aparato institucional de la Iglesia, las devociones populares, las leyes eclesiásticas, las manifestaciones colectivas y públicas, las solemnidades religiosas, son un juego para niños. Pero todo hombre es un poco niño y *si no se hace niño delante de Dios, no entrará en el reino de los cielos* (Mt 18, 3).

San Agustín decía que los juegos de los mayores se llaman *negocios*; negocios que no tienen nada de pueril. Bien mirada toda esa contextura visible y sacramental de la Iglesia institucional, es la forma humana de sembrar y defender la fe. Y eso no tiene nada de pueril.

CUESTIONARIO

- 1.—Explica esta frase: «La estructura del ser humano es sacramental».
- 2.—Indica las dos formas de viciar o desvirtuar un «sacramento».
- 3.—¿Se puede llamar a Cristo «sacramento de Dios», o «sacramento de salvación»? ¿Por qué?
- 4.—¿Por qué es imposible separar la Iglesia «institucional» de la Iglesia «espiritual»?
- 5.—¿Cuál es el sentido profundo de las prácticas religiosas externas?

CAPITULO QUINTO

ESTRUCTURA JERARQUICA DE LA IGLESIA

Hablar de la estructura sacramental de la Iglesia nos lleva de la mano a hablar de su estructura jerárquica. Porque si la Iglesia es una comunidad visible en la que se hace presente la gracia invisible; si es signo eficaz de la presencia salvífica de Dios, ese signo no puede ser una invención arbitraria de los hombres, incapaces de comunicar la gracia, sino del mismo Dios-Hombre, Jefe y Fundador de la Iglesia, que así lo instituyó.

Así, toda la Iglesia, todo el organismo social es el «sacramento de salvación», porque es el Cuerpo de Cristo. Estar unido a ese Cuerpo es estar unido a Cristo y vivir de su vida; y vivir de su vida es estar a salvo, porque *«no hay condenación posible para los que están en Cristo Jesús»* (Rom 8, 1). Esto se aplica igualmente a los seglares, a los religiosos, al clero.

Sin embargo, en este organismo social hay un conjunto de ministerios instituidos por el mismo Cristo, para asegurar al Pueblo de Dios su dirección pastoral y sus medios de crecimiento:

«Para apacentar y engrandecer continuamente el Pueblo de Dios, Cristo Señor estableció en su Iglesia diversos ministerios, dirigidos al bien de todo el pueblo. Los ministros, dotados de poder sagrado, sirven a sus hermanos, para que cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y que por tanto poseen la auténtica dignidad cristiana, lleguen a la salvación

colaborando de manera libre y ordenada para conseguir los mismos objetivos.

Este santo concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara con él, que Jesucristo, Pastor eterno, edificó la Santa Iglesia, enviando a los apóstoles de la misma manera que él había sido enviado por el Padre (cf. Jn 20, 21); y quiso que sus sucesores, que son los obispos, fuesen pastores en su Iglesia hasta el fin de los tiempos y para que el episcopado fuera uno e indiviso, puso a San Pedro a la cabeza de los otros apóstoles y estableció en él el principio y fundamento perpetuos y visibles de la unidad de la fe y de la comunión» (*Lumen Gentium*, n. 18).

Estas líneas introductorias del capítulo tercero de la Constitución *Lumen Gentium* dan una idea de lo que es la estructura jerárquica de la Iglesia.

1) En primer lugar, la Jerarquía, que etimológicamente significa *poder sagrado*, es un verdadero *poder* («potestas») que tienen unos y no tienen los demás. Pero es un poder entre hermanos, que son todos hijos de Dios; un poder que está dado por Cristo *para servir* a la comunidad, repartiendo la palabra de vida, la vida de los sacramentos y la ordenación de las actividades comunes en la unidad de la Iglesia.

2) En segundo lugar, este poder está determinado por Cristo y dado a personas concretas: los Apóstoles y sus sucesores en el tiempo. Por consiguiente, no es una delegación de la comunidad. La comunidad no puede aumentarlo o disminuirlo o suprimirlo a su antojo, como sucede en las sociedades democráticas, en las cuales el poder reside en el pueblo y el pueblo lo confiere a sus representantes. Los Apóstoles y sus sucesores, por el contrario, son representantes de Cristo. Ellos han recibido, en la comunidad y para servicio de la comunidad, unas facultades que *derivan directamente de Cristo*, a través del sacramento del Orden.

3) En tercer lugar, esa fundamental constitución de la Iglesia, que es jerárquica y no democrática, en el sentido arriba explicado, en nada se opone a *la común responsabilidad* que tanto la jerarquía como los seglares tienen respecto de la Iglesia y de su misión en el mundo. Los miembros de la Jerarquía no podrán comportarse nunca como dominadores, sino como promotores de la fe de la Iglesia, y de la colaboración libre y ordenada de sus hermanos.

4) En cuarto lugar, la constitución jerárquica de la Iglesia, que supone la común dignidad cristiana de todos los fieles, distingue a éstos en dos categorías: los que *sólo* han recibido la consagración bautismal que les incorpora al Cuerpo de Cristo y al Pueblo de Dios (laicos); los que, poseyendo esa consagración bautismal, han sido incorporados al ministerio apostólico por medio de la *consagración jerárquica*.

Siguiendo el orden de la Constitución *Lumen Gentium*, trataremos ahora del ministerio jerárquico. En cuanto a los seglares, creo que, dada su importancia, merece la pena dedicarle un volumen de esta colección.

I. LA INSTITUCIÓN JERÁRQUICA DEL MINISTERIO APOSTÓLICO

La Constitución *Lumen Gentium* resume la doctrina bíblica con estas palabras: «El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamó a sí a los que quiso e instituyó doce para que viviesen con él y para enviarlos a predicar el Reino de Dios... Los envió primeramente a los hijos de Israel y después a todas las gentes, para que, participando de su potestad, hiciesen discípulos de él a todas las gentes y los santificasen y gobernasen y así propagasen la Iglesia y la apacentasen, gobernándola bajo la dirección del Señor, todos los días, hasta la consumación de los siglos» (n. 19).

1) Cristo elige doce entre la multitud de discípulos

Son doce, elegidos por una decisión libre de Jesús: «*Elegió a los que quiso*» (Mc 3, 13). San Juan insiste varias veces sobre el tema: «*No me habéis elegido vosotros a mí, sino Yo a vosotros*» (Jn 15, 15; 6, 70).

A este número de doce se da tanta importancia en la primitiva Iglesia, que se suelen designar genéricamente con el nombre de «*los doce*»; así lo refiere la tradición de San Marcos (4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 17), la de San Lucas (8, 1; 9, 12; 22, 3. 47), la de San Juan (6, 67; 6, 70-71; 20, 24), e incluso la de San Mateo (26, 14), aun cuando Mateo suele hablar normalmente de *los doce discípulos* (10, 1; 11, 1; 20, 17; 26, 20). Y lo más curioso es que siguen llamándose *los doce*, aun cuando Judas ya no estaba entre ellos (Jn 20, 24; 1 Cor 15, 5; Act 6, 2).

Este grupo estable, bien definido, hay que remontarlo al tiempo de la vida terrestre de Jesús. Con ellos convivió permanentemente; a ellos instruyó con particular esmero y les dedicó la parte principal de sus enseñanzas.

El simbolismo del número está bien claro, como patriarcas del Nuevo Pueblo de Israel (cf. Mt 19, 28; Lc 22, 30); y la trascendencia de la elección se echa de ver en la solemnidad con que se reviste el acontecimiento, y en que Jesús pasa la noche en oración (Lc 6, 12), como lo hacía en los momentos más decisivos de su vida.

2) A estos doce les hace partícipes de su misión

Es muy importante este punto, que creo no se había subrayado suficientemente y últimamente lo ha puesto de relieve Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptor hominis* (n. 19): Jesús es el primer *enviado* del Padre, que a su vez *envía* a los Apóstoles a continuar su propia misión hasta la consumación de los siglos. En efecto:

a) *Cristo, el Gran Apóstol del Padre*. En la Carta a los Hebreos se escribe: «*Hermanos santos, partícipes del llamamiento celestial, considerad al Apóstol y Pontífice de la fe que profesamos, a Jesús, fiel al que le hizo*» (Hebr 3, 1-2).

Jesús es llamado aquí *Apóstol*, título que no se le da en otros pasajes del Nuevo Testamento. Pero «*Apóstol*» significa «*enviado*» y Jesús es el enviado del Padre para realizar la obra salvífica y la revelación del Padre. Jesús es el Gran enviado del Padre (cf. Lc 4, 43; Mt 10, 40; 21, 37; y sobre todo, San Juan 3, 16-19. 34; 5, 24. 30; 6, 38; 7, 16; 8, 26-29; 9, 4; 10, 36; 11, 42; 12, 49-50; 17, 3, etc., etc.).

Por eso Cristo siente la responsabilidad de cumplir esa misión que le ha encargado el Padre, y actúa en plena fidelidad a ella, porque «*la palabra que oís no es mía, sino del Padre que me ha enviado*» (Jn 14, 24); y en el ocaso de su vida, puede decir en la oración sacerdotal: «*Yo te he glorificado sobre la tierra consumando la obra que me encargaste hacer*» (Jn 17, 4).

b) *Los doce discípulos, Apóstoles de Cristo*. Los Apóstoles, a su vez, fueron los enviados de Cristo, para continuar su misma misión: «*Como Tú me has enviado al mundo, así los he enviado yo al mundo*» (Jn 17, 18); «*Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros*» (Jn 20, 21). El Padre-Jesús-los Apóstoles. El apostolado y la misión de los Apóstoles tiene como modelo primario y fuente única el apostolado y la misión de Jesús. Hay, pues, continuidad en la misión; el Padre se hace representar por Cristo: «*El que me ve a mí, ve a mi Padre*» (Jn 14, 9). Cristo se hace representar por sus discípulos: «*El que a vosotros oye, a mí me oye; el que a vosotros desprecia a mí me desprecia*» (Lc 10, 16).

c) *El principio que garantiza la misión es el mismo*.

Primero: Las turbas se admiran de su poder y exclaman: «*¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva con poder! ¡Manda has-*

ta a los espíritus inmundos y le obedecen!» (Mc 1, 27). En efecto, el concepto de poder-autoridad indica la posición de Jesús como cabeza de la comunidad, el poder que ostentará plena y soberanamente el Resucitado y que ejercita en plena y libre unión con la voluntad del Padre: «*Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los hombres, enseñándoles a guardar todo cuanto os he ordenado; y sabed que estoy con vosotros hasta el final de los tiempos*» (Mt 28, 16-20). Pues bien, los discípulos son enviados por Jesús a predicar *con poder de expulsar a los demonios* (Mc 3, 13-14; 5, 7; Lc 10, 19). Es un poder derivado de Cristo, que lo transmite soberanamente a sus discípulos para que ellos cumplan fielmente la misión que les ha confiado.

Segundo: Por eso, es decir, para garantizar esa misión y la fidelidad al contenido de la misma, les promete su presencia eficaz, *hasta la consumación de los tiempos*. Este es el sentido bíblico de la fórmula «*estaré contigo*»: una asistencia eficaz de Dios, para el cumplimiento de la misión que encarga. De ahí la insistencia de San Juan en la presencia del Padre en Jesús: «*El que me ha enviado, está en mí*» (Jn 8, 19). Jesús predica con toda libertad las palabras del Padre, porque no está solo, sino que el Padre está con él (Jn 16, 32); de forma que el que lo recibe a él, recibe al Padre que lo envió (Jn 13, 20), y quien rechaza su doctrina, rechaza al Padre que da testimonio de él (Jn 8, 18). Los discípulos no estarán solos; Jesús estará con ellos asistiéndoles en su misión, como el Padre estaba con Jesús.

Tercero: Jesús contó para la realización de su misión con la consagración del Espíritu Santo. Evidentemente, Jesús estaba lleno del Espíritu Santo desde el momento de la encarnación. Pero es muy significativo que los evangelistas subrayen de un modo especial la presencia del Espíritu Santo en el ministerio público de Jesús: en el bautismo, en el cual advierte expresamente San Lucas que fue el comienzo del ministerio de Jesús: «*El Espíritu Santo se posó sobre él en*

forma corporal» (Lc 3, 21). En la subida al desierto (Lc 4, 1); en el discurso inaugural de Nazaret (Lc 4, 21); en el momento de expirar en la cruz y consumir la obra de la redención (cf. Hebr 9, 14). Por eso, porque la misión de los discípulos es participada de la misión de Jesús, Jesús promete a los discípulos el Espíritu de verdad (Jn 14, 25) que dará testimonio de Cristo (Jn 15, 26) y conducirá a los discípulos por el camino que es Cristo, hasta la verdad completa que es Cristo (Jn 16, 12-13). Y, en efecto, después de resucitado soplará sobre ellos diciendo: «*Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados*» (Jn 20, 22-23).

Cuarto: Si hemos de tomar en serio todo el mensaje del Nuevo Testamento, hemos de afirmar que el fundamento profundo de la continuidad de la misión de los Apóstoles con la misión de Cristo tiene una raíz sacramental, en el sentido estricto de la palabra: «*Como tú me has enviado al mundo, así los envíe yo al mundo; y yo me consagro por ellos, para que ellos sean consagrados en la verdad*» (Jn 17, 18-19). Evidentemente, hay que reconocer en estas palabras una continuidad entre la misión de Jesús y la misión de los discípulos: Jesús es enviado-Jesús envía. Pero la continuidad de la misión está garantizada por la continuidad en la consagración: «*por ellos me consagro-para que ellos sean consagrados*».

Muy bien lo ha visto el Concilio Vaticano II, que en varias ocasiones vuelve sobre la misma idea en su Decreto sobre los Presbíteros: «*Todos los Presbíteros, juntamente con los obispos participan de tal modo del mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo, que la misma unidad de consagración y de misión exige una unión jerárquica de ellos con el orden de los obispos*» (n. 7). Porque la misión de los presbíteros y obispos es la misma, aunque jerárquicamente subordinada, ya que ambos participan de la misma consagración de Cristo: «*Enviados los Apóstoles, como él había sido enviado por el Padre, Cristo hizo partícipes de su con-*

sagración y de su misión a los sucesores de éstos, los obispos» (n. 2). Pero también los presbíteros participan de esta consagración y misión: «Cristo, a quien el Padre *santificó o consagró* y envió al mundo..., semejantemente, los presbíteros *consagrados* por la unción del Espíritu Santo y enviados por Cristo...» (n. 12).

3) El triple poder apostólico

Si la misión de los Apóstoles es la participación y continuación de la misión de Cristo, entonces tiene que ser ante todo:

a) *La enseñanza de la doctrina de Cristo*, es decir, el Evangelio: «*Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos... enseñándoles a observar todo cuanto Yo os he mandado. Y sabed que Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final del mundo*» (Mt 28, 18-20; cf. Mc 16, 15-18; 1 Jn 1, 1-3).

La primera función del ministerio apostólico es la predicación de la Palabra. Porque la Iglesia se convoca, se reúne y se mantiene en tanto que es una comunidad de fe en Jesús. Y la fe necesita de la predicación, como la predicación necesita de la misión: «¿Cómo creerán si no han oído hablar de él? ¿Cómo oirán, si no hay quien predique? ¿Cómo predicarán, si no han sido enviados?» (Rom 10, 14-15).

b) *La dirección de la comunidad cristiana*. Cristo es el único Señor de su Iglesia, que él convocó con su predicación y adquirió con el precio de su sangre (Tit 2, 11-14; 1 Pedr 1, 19). Pero en su Iglesia dejó como vicarios suyos a sus apóstoles, para que rigieran la comunidad.

1. En efecto, ya el mismo oficio de maestro comportaba una autoridad parecida a la de un señor; hasta el punto

de que el Talmud (Berakhoth, 47) exige que el discípulo *sirva* al maestro, y en el mismo evangelio hay indicios de ello: «*Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, pues lo soy*» (Jn 13, 13).

El texto de San Mateo (28, 19) literalmente traducido dice: «*Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes*»; si se tiene en cuenta el concepto de discipulado judío, creemos que en la misión de enseñar el evangelio dada por Cristo a los doce, está implícita la misión de dirigir la comunidad.

Pero esto se hace más claro, si consideramos el verso siguiente: «*Enseñándoles a guardar todo cuanto os he ordenado*». Porque la Palabra de Dios no se concibe sino como la encarnación permanente de todas sus exigencias en la vida cambiante y fugitiva de los hombres. Ciertamente, esa Palabra de Dios tiene un contenido conceptual, un aspecto doctrinal que la fe acepta fundada en el testimonio de Cristo y de los Apóstoles, que son los testigos de Cristo; pero la fe es algo más. La fe no es sólo aceptación intelectual, sino *entrega vital y completa del hombre a la Palabra de Dios*. De ahí que los Apóstoles, como sembradores de la fe, no sólo sean predicadores de la Palabra, sino formadores de la vida cristiana: «*Enseñándoles a hacer todo cuanto os he mandado*».

2. La mejor confirmación de lo dicho la tenemos en Mt 18, 1-19. Es el discurso que ha sido llamado «eclesiástico», porque en él instruye Jesús a sus discípulos acerca del comportamiento que deben tener en la comunidad: humildad (2-5); firmeza contra el escándalo (6-10); bondad con los descarriados (11-15); dureza con los incorregibles, hasta expulsarlos de la comunidad para que no hagan daño a los demás.

En este contexto, Jesús dice a los Apóstoles: «*Yo os aseguro: todo lo que atéis sobre la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis sobre la tierra quedará desatado en el cielo*» (Mt 18, 18).

Dígame lo que se quiera de las posibles interpretaciones de estas palabras, la Iglesia ha visto en ellas la voluntad de Cristo, que ha determinado hacer a los Apóstoles rectores y jueces en la comunidad cristiana.

Al menos, se trata de una potestad *judicial*. Los Apóstoles han de juzgar en última instancia y, para el bien de la comunidad, podrán separar de la comunidad a los incorregibles, o volverlos a reintegrar en ella. Este es un posible significado de la expresión «atar (excomulgar)-desatar (levantar la excomunión)».

Pero la fórmula *atar-desatar*, si nos atenemos al uso que de ella se hace en el Talmud, suele ser más amplia. Normalmente significa: *declarar ilícito* (atar), o *licito* (desatar). Lo nuevo está en que las declaraciones de los Apóstoles en la comunidad cristiana no son meras interpretaciones según la ley, como eran las de los maestros de Israel, sino que ellas mismas hacen ley, ya que son refrendadas *en el cielo*, es decir, delante de Dios.

La potestad que Cristo promete a los Apóstoles, se confiere a ellos directa y positivamente, y no a la comunidad o a través de la comunidad. Evidentemente, los Apóstoles son parte de la comunidad y esas facultades las reciben para bien de la comunidad; pero Cristo se las entrega a ellos, a personas concretas que, a su vez, las transferirán a otras personas concretas que serán sus sucesores (los obispos).

Se trata de la misma potestad que en el capítulo 16, 19 prometió Cristo a Pedro directa e inmediatamente. Con ello podemos deducir dos cosas; primero: este poder no le viene ni a Pedro, ni a los Apóstoles, a través de la comunidad; segundo: es un poder supremo en la Iglesia, que se da todo él a Pedro solo, como roca fundamental de la Iglesia, y todo él al Colegio apostólico a cuya cabeza está Pedro.

c) *Una misión sacerdotal o de culto.*

La Palabra o el mensaje de Cristo que los Apóstoles han de transmitir es enseñanza, magisterio, predicación. Pero esa

enseñanza es vida, y es para conformar según ella la vida del cristiano. El ministerio apostólico tiene, pues, estas dos vertientes: el Magisterio, y la dirección de la Iglesia. Pero cuando esa palabra se hace vida, es, sobre todo, en la acción de los sacramentos, en los cuales se da el mismo Cristo, para resucitar al hombre nuevo (bautismo), para fortalecerlo (confirmación), para reparar sus heridas (penitencia, unción de los enfermos), y sobre todo, para vivir en el interior de cada hombre, formando así en la alianza de su sangre la nueva comunidad de los hijos de Dios, o sea, la extensión del Cuerpo Místico de Cristo (eucaristía).

Este fue el acto supremo del Gran Mediador entre Dios y los hombres: el sacrificio de la cruz que en un solo acto inmenso unió a Dios con los hombres y reconcilió a los hombres con Dios; ésta es la fuente de donde nacen todos los sacramentos de la Iglesia, más aún, de donde nació el sacramento admirable de la Iglesia entera, como dice el Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, n. 5).

De ahí que la misión apostólica tenga como su corona y su fin supremo santificar a los hombres, aplicándoles los frutos de la redención.

Por eso Cristo «*el Sumo sacerdote que nos convenía, santo, inocente, incontaminado... que, ofreciéndose a sí mismo una vez para siempre*» (Hebr 7, 26-27), en «*una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados*» (Hebr 10, 14), quiso perpetuar por medio de sus Apóstoles esa oblación única de la cual nace la Iglesia, como una fuente perenne de vida divina: «*Haced esto en memoria mía. Pues cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga*» (1 Cor 11, 25-26). Así, al instituir Jesús el sacrificio de la Eucaristía, instituía en los Apóstoles un nuevo sacerdocio, derivado del suyo, que hacía presente a través de los siglos la única oblación del Gran Sacerdote. Y como Cristo Sacerdote se ofreció a sí mismo, como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, era lógico que quienes actualizaban en la Eucaristía la

oblación del Cordero que quita el pecado del mundo, fueran también ministros de reconciliación y de perdón de los pecados: «*Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados. A quienes se los retuvieris les serán retenidos*» (Jn 20, 22).

Este es, pues, en síntesis el ámbito de la misión apostólica: 1) predicar *en poder* el Evangelio, como testigos privilegiados de Cristo; 2) dirigir la vida cristiana de la comunidad; 3) perpetuar en el mundo el sacrificio redentor que quita el pecado del mundo y es el centro y el culmen del culto cristiano.

En realidad, estos tres oficios nacen de una misma raíz: *la consagración que los incorpora*, dentro del Cuerpo Místico, a la Cabeza de la cual desciende al cuerpo toda la savia vital que lo alimenta y lo rige: «El sacerdocio ministerial, en virtud de la potestad sagrada de que está investido, modela y dirige al pueblo sacerdotal, realiza el sacrificio eucarístico personificando a Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo» (*Lumen Gentium*, n. 10).

Podría preguntarse: ¿por qué la Iglesia católica no permite ordenar de sacerdotes a las mujeres, si ellas poseen igual que los hombres el sacerdocio común que las incorpora al Cuerpo de Cristo?

No es cuestión de mayor o menor dignidad, mayor o menor aprecio; y resulta impropio hablar de discriminación. Es cuestión de «ministerios» y «servicios» dentro de la Iglesia. María, la Madre de Dios, era muy superior a los Apóstoles: Reina y Madre de la Iglesia; tipo y ejemplar de la Iglesia. El hombre y la mujer son iguales ante la Iglesia. Pero de igual modo que Dios escogió a su Hijo-varón para formar y regir la Iglesia, el Hijo de Dios se sirvió de hombres que, en su misma constitución humana, son signos del Hijo de Dios, hecho hombre. Es lo que hizo Cristo, así lo hicieron los apóstoles y así lo ha hecho siempre la tradición ininterrumpida de la Iglesia. Profundizar en el

misterio de colaboración y complementariedad entre Cristo y María, Cristo y la Iglesia, ayudará a conocer mejor el misterio de María y la posición de la mujer en la Iglesia.

II. EL MINISTERIO DE PEDRO

La figura de Pedro hay que mirarla en relación con la Iglesia universal y en relación con el Colegio Apostólico. Son dos funciones íntimamente ligadas entre sí; pero no exactamente equivalentes. Por no distinguirlas cuidadosamente se ha afirmado, a veces, que las decisiones de Pedro en la Iglesia universal no serían válidas, sino a través del Colegio apostólico. El Concilio Vaticano II matiza muy bien cuando dice: «El Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal, goza de esta misma infalibilidad en razón de su oficio, cuando, *como Supremo Pastor y Doctor de los fieles...*» (*Lumen Gentium*, n. 25).

Es decir, Pedro es un Apóstol que está a la Cabeza del Colegio apostólico; y es además, el pastor universal de todos y cada uno de los fieles, incluidos los Apóstoles.

1) Pedro, Cabeza del Colegio Apostólico

a) De un modo general se puede ver la preeminencia de Pedro dentro del Colegio, en que en las cuatro relaciones de los Apóstoles se le nombra siempre el primero; incluso en Mateo (10, 2) se afirma que es *el primero*. Los otros discípulos aparecen asociados a Pedro: «*Simón y los que estaban con él*» (Mc 1, 36); «*Pedro y los que estaban con él*» (Lc 9, 32). Pedro aparece el primero entre los tres que Jesús escoge como testigos de la resurrección de la hija de Jairo (Lc 8, 51); de la Transfiguración (Lc 9, 28); de las angustias del Huerto (Mt 26, 37); Pedro es el primero a quien se aparece Jesús resucitado (Lc 24, 34; 1 Cor 15, 5) antes que a los once. Resulta significativo que Jesús se asocie a Pedro de un

modo especial: paga el tributo asociado a Pedro (Mt 17, 24 ss.), toma la casa de Pedro como propia (Mt 8, 14; cf. Mc 2, 2; 3, 20) y predica desde la barca de Pedro (Lc 5, 1-12; Mt 9, 1).

b) A estos datos que, al menos, hay que considerar como indicios, debemos añadir que Jesús promete a Pedro: la misma potestad suprema que al Colegio de los Doce: *«todo cuanto atares sobre la tierra quedará atado en el cielo; cuanto desatares sobre la tierra desatado quedará en el cielo»* (Mt 18, 18). Según esto, Pedro es sujeto de «plena, suprema y universal potestad» en la Iglesia; y el Colegio apostólico, juntamente con su Cabeza, también lo es (*Lumen Gentium*, n. 22). No podrá, pues, haber colisión jamás entre estos dos sujetos, por la sencilla razón de que el Colegio Apostólico no puede estar separado de la cabeza; más aún, no puede existir sin la cabeza.

2) Pedro, Roca de la Iglesia, Vicario de Cristo y Pastor universal

Tres son los textos clásicos que en los Evangelios se refieren al Primado de Pedro: Mt 16, 18-19; Jn 21, 15-17 y Lc 22, 31-32.

a) Pedro, Roca sobre la que se construye la Iglesia.

«Simón, yo te digo que tú eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; y las puertas (la potencia) del infierno (del sheol) no prevalecerán contra ella» (Mt 16, 18).

Es evidente que Cristo cambia a Simón su nombre por el de piedra (Cefas), como ya se lo había predicho la primera vez que lo vio (Jn 1, 42); que el nombre tiene en la Biblia una importancia grande, como significativo de la realidad. De ahí el relieve que se da a la imposición del nombre, v. gr., el de Jesús, el de Juan, etc., y al cambio que a

veces hace Dios del nombre: v. gr., el de Abraham, el de Israel, el de Pedro. Cambiar el nombre equivale a cambiar el destino de la vida.

Pedro, que ha confesado el primero la fe en Jesús, va a ser la roca y el principio de firmeza y estabilidad de esa fe, que funda la Iglesia. Quien no esté edificado sobre esa roca, no pertenecerá a la Iglesia; quien se mantenga sobre Pedro, estará seguro de poseer la verdadera fe de la Iglesia. Y todos los embates del sheol, es decir, de la muerte, del infierno, con quien ha hecho pacto la mentira y el engaño, no prevalecerán contra ella.

Para entender mejor esta palabra del Señor ténganse en cuenta estos dos textos que son muy ilustrativos:

El primero es de Isaías, que anuncia la edificación de la comunidad mesiánica «sobre una piedra escogida, angular, preciosa, fundamental. El que creyere, no vacilará... y nuestro pacto con el sheol (con el infierno), no subsistirá» (Is 28, 16-18), porque ese pacto tenía como base la mentira y el engaño (v. 15). A la luz de este texto de Isaías se comprende perfectamente la mente de Jesús: él es la piedra fundamental de la nueva construcción de la Iglesia, que la Sinagoga rechazó (cf. Mt 21, 42-43) y, como sabio arquitecto, la va a edificar sobre la firme roca de Pedro, cuya fe no vacilará, porque está cimentada sobre la verdad y no sobre la deleznable consistencia del sheol, que es la muerte, la mentira y el engaño (cf. Mt 7, 25; Lc 6, 47).

El segundo texto es un escrito rabínico que dice: «Un rey quiso edificar un edificio. Hizo excavar a gran profundidad, hasta encontrar donde poner el cimiento, pero no encontró sino tierra cenagosa, y así en varios puntos. Por fin encontraron piedra... puso el cimiento y edificó». ⁸ Aquí se distingue la roca y el cimiento. El cimiento está colocado sobre la roca.

⁸ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, I (Munich, 1932) 732.

Los Apóstoles serán llamados por Pablo «cimientos» de la Iglesia. Pero incluso los cimientos estarán levantados sobre la roca, que es Pedro. El mismo Cristo dirá en Mt 7, 24-26, que la casa del sabio arquitecto está *cimentada* sobre roca. Así se entiende mejor el texto de San Lucas 22, 31-32: «Simón, mira que Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos». Parece que se está viendo el poder del sheol amenazando la fe de los Apóstoles. Pero la oración de Jesús hará tan firme la fe de Pedro, que *confirme* la fe de los mismos Apóstoles. Porque Pedro es la Roca de la Iglesia, sobre la que están cimentados los mismos Apóstoles.

b) «Y te daré las llaves del Reino de los cielos» (Mt 16, 19). Dar las llaves del reino es una expresión concreta que significaba la investidura del jefe de palacio, el que administraba la corte en nombre del Rey.⁹ Es el poder del Virrey o jefe de palacio: «Pondré sobre su hombro la llave de la casa de David» (Is 22, 20-22) o del Visir de Egipto, como lo fue José (Gen 41, 40-44); es el poder del Mesías, que «tiene las llaves de David; abre y nadie puede cerrar, cierra y nadie puede abrir» (Apoc 3, 7; cf. Is 9, 6). Con esto está dicho que Cristo deja a Pedro por Vicario suyo en la Iglesia. Por eso, aun cuando el título de *Vicario de Cristo* se comenzó a aplicar a los obispos desde el siglo III, pronto se reservó de un modo especial al Papa, sucesor de Pedro.

c) «¿Simón, hijo de Juan, me amas más que éstos?... Apacienta mis corderos... apacienta mis ovejas... apacienta mis corderillos» (así algunos manuscritos).

No repetimos lo dicho anteriormente sobre la metáfora de atar y desatar. San Juan no dice nada de la institución

⁹ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (ed. castellana, Barcelona, 1964) 187-189.

de la Eucaristía, que ya está narrada por los tres evangelistas anteriores. En cambio, dedica el capítulo sexto de su evangelio a la promesa de la Eucaristía, de la cual no dicen nada los sinópticos. Lo mismo aquí. Mateo ya había escrito sobre la promesa del Primado; Juan no habla de la promesa, pero sí narra cómo fue la investidura.

En la introducción al capítulo 21 se está viendo la Iglesia en el trasfondo: el mar del mundo, la variedad de hombres: «seréis pescadores de hombres» (Mc 1, 17; Mt 4, 19), llamada a entrar en la Iglesia; la unidad de la Iglesia que, como la red, a pesar de ser tantos, no se rompe. De hecho, ya Jesús había comparado el Reino de los cielos con una red que se echa al mar y recoge toda clase de peces (Mt 13, 47-50). Es curioso notar también, cómo toda la iniciativa de la pesca recae sobre Pedro.

Pues bien, Jesús, el Buen Pastor que ha dado la vida por sus ovejas (cf. Jn 10, 11), requiere de Pedro una triple confesión de amor, y entrega la totalidad de su rebaño a su cuidado: «Apacienta mis corderos; apacienta mis ovejas; apacienta mis corderillos».

«Apacientar» es sinónimo de regir, dirigir, alimentar. Dios es el Pastor de su Pueblo (frecuentemente en los salmos); el Mesías es el Pastor que gobierna a Israel (cf. Miq 5, 2-4; cf. Mt 2, 1-6; Is 40, 11; Jer 3, 15; 23, 1-4; Zac 11, 4-17, etc.); Jesús es el Buen Pastor que, antes de subir al cielo, deja en la tierra un lugarteniente suyo como pastor universal de todas las ovejas de Cristo, sin excluir a los Apóstoles que, como Pedro, también son ovejas del rebaño (cf. Mt 26, 31) y fueron confiadas a él de un modo particular (cf. Lc 22, 32).

III. LA CONTINUIDAD EN LA SUCESIÓN APOSTÓLICA

Analizada la estructura jerárquica de la Iglesia con un poco de detenimiento, sólo indicaremos brevemente algunas

ideas sobre la sucesión y la infabilidad de la misión apostólica. Y en primer lugar, la sucesión.

1) La sucesión apostólica

Hemos de evitar anacronismos para no pedir a unos textos escritos en el siglo primero, sin preocupaciones teológicas, una terminología moderna que se ha ido precisando con el tiempo. Nos basta con saber: a) que la misión confiada por Cristo a los Apóstoles lleva entrañado un principio de sucesión; b) la forma como esa sucesión se ha llevado a cabo, hay que buscarla en la historia. Ambas cosas nos las resume el Vaticano II muy concisa y claramente: «Esta misión divina confiada por Cristo a los Apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo (cf. Mt 28, 20), puesto que el Evangelio que ellos deben propagar es en todo tiempo para la Iglesia el principio de toda la vida. Por esto, los Apóstoles se preocuparon de establecer sucesores en esta sociedad jerárquicamente organizada» (*Lumen Gentium*, n. 20).

a) *El Principio de sucesión.* El germen de este principio está, sin duda, en el mismo Evangelio. La misión apostólica es coextensiva con la humanidad y con el tiempo: predicada a todos los hombres, hasta el final de los tiempos. Mientras haya tiempo, y mientras existan hombres, el Espíritu de Cristo estará con los discípulos (Jn 16, 14) y la presencia de Cristo les acompañará en su misión (Mt 28, 20). La misión de los Apóstoles, puesto que es la misma misión de Cristo, no termina con la muerte de los Apóstoles sino con el final de los tiempos.

b) *El modo histórico de la sucesión.* Evidentemente, los Apóstoles no pudieron pensar, en un principio, en buscar sucesores. Sólo pensaron en sustituir al traidor, para mantener el número de doce (Act 1, 15-26). Más tarde buscan

colaboradores que asocian a su ministerio, por medio de la imposición de manos, verdadero rito que comunica la gracia permanente y eficaz (Act 14, 23; 1 Tim 4, 14; 5, 22), de manera que es Dios mismo el que los instala en el ministerio, por medio del instrumento sacramental jerárquicamente conferido (cf. Act 20, 28).

Todavía no está definida la terminología, por lo que a estos colaboradores se les llama unas veces «obispos», otras «presbíteros»; otras «presidentes», etc. Pero todos están a las órdenes de los Apóstoles, más bien como colaboradores que como sucesores. Entre otros motivos, porque los mismos Apóstoles pudieron en un principio creer que el fin del mundo estaba próximo. A medida que la vida se les acercaba a su término, la idea de sucesión era más clara y resulta evidente que la segunda carta a Timoteo está escrita en orden a la sucesión (cf. 2 Tim 4, 1-8).

A finales del siglo primero se enuncia por primera vez, de modo expreso, el principio de sucesión en la carta de San Clemente Romano a los de Corinto (año 96); y en el siglo II ya está extendido por todas partes el episcopado monárquico que tiene como colaboradores a los Presbíteros y diáconos. San Ireneo, Hegesipo y otros, investigan la legitimidad de la doctrina en las diversas iglesias, averiguando el entronque que los obispos tienen con los Apóstoles, a través de la sucesión.

2) La sucesión de Pedro

El problema de la sucesión de Pedro discurre por los mismos cauces.

a) *El principio de sucesión.* Lo dicho anteriormente sobre el principio de sucesión apostólica, vale igualmente para la sucesión del Primado de Pedro. Si el ministerio apostólico

ha de continuarse en los sucesores de los Apóstoles hasta el final del mundo, ese ministerio tiene que ser coordinado, fortalecido, apacentado, por un Pastor supremo, y garantizado en la fe por una roca incommovible que perdure a través de los siglos. De lo contrario, el ministerio apostólico dejaría de tener el principio de unidad puesto por Cristo.

b) *El modo histórico de sucesión.* Sabemos que por voluntad de Cristo, Pedro debería tener sucesores, no sólo como cualquier apóstol, sino como el apóstol concreto que preside entre los demás apóstoles y vela por la unidad de la fe. Ahora bien, es un hecho histórico que Pedro fue a Roma, y sufrió el martirio en Roma; que el año 97 interviene la Iglesia de Roma en una iglesia lejana, como era la de Corinto, para arreglar allí ciertos desórdenes; que a comienzos del siglo II, Ignacio de Antioquía califica a la Iglesia romana como la Iglesia que «preside» y da por bueno lo que ella «enseña y manda» (probablemente alude a la carta de Clemente); y todavía en el siglo II, Ireneo de Lyon afirma que la Iglesia universal debe ajustarse a la doctrina de la Iglesia romana, por su «principal potencialidad» (*Adv. haer.* III, 3, 2); el Papa Víctor (189-199) obliga a las iglesias de Oriente a unificar la fecha de la celebración de la Pascua, amenazando incluso con excomunión a las que no se sometían. Las intervenciones se hacen cada vez más frecuentes en el siglo III; y precisamente es en el siglo III, cuando San Cipriano, que tuvo sus dificultades con Roma, consagró la fórmula de «Cátedra de Pedro», para designar a la Iglesia romana. A medida que pasa el tiempo, van siendo más explícitos los documentos; y las intervenciones del Obispo de Roma, más decisivas.

Admitido, pues, el principio de que, por voluntad de Cristo, Pedro ha de tener un sucesor hasta el final de los tiempos, se sigue que *de hecho* es el Obispo de Roma el sucesor de Pedro, como Primado de la Iglesia y como cabeza del Colegio episcopal. De no ser él, no habría ninguno.

IV. EL PROBLEMA DE LA INFALIBILIDAD

El problema de la infalibilidad hay que mirarlo a la luz de la misión de Cristo, que se perpetúa a través del ministerio apostólico. Cristo, enviado por el Padre para predicar la Palabra salvífica y realizar la salvación de los hombres en el sacrificio redentor, envía a los apóstoles y a sus sucesores, al mundo entero para predicar esa misma palabra y aplicar los frutos de la redención. Sería impensable que Cristo falseara el mensaje del Padre; aun cuando su entendimiento humano fuera limitado y su voluntad y fuerzas físicas fueran débiles, él cuenta con la presencia del Padre, con la consagración del Espíritu Santo y con sus propios medios, especialmente, la oración. Así pudo decir al final de su vida: «He consumado la obra que me encargaste» (Jn 17, 4).

Pero la obra de Cristo continúa en la Iglesia, sostenida con las mismas garantías: la presencia de Cristo («Yo estaré con vosotros»); la presencia de Espíritu de verdad («que permanecerá con vosotros para siempre»); y la seguridad y la promesa de Cristo, de que la Iglesia no sucumbirá jamás («las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»).

Según esto, podemos decir que el mensaje cristiano, en virtud de la promesa y la asistencia divinas, permanecerá inalterado. Esa es la *infalibilidad*.

Por tanto, la infalibilidad de la Iglesia no es absoluta, que esa sólo es de Dios. Para que el Papa, el Episcopado universal o la Iglesia universal sea infalible, se necesitan varias condiciones:

a) que se trate de materias *de fe y costumbres*. Porque la garantía de la infalibilidad sólo recae sobre aquello que Cristo ha encargado predicar a su Iglesia, es decir, *el evangelio*. Es lo que se llama, *cosas de fe y costumbres*.

b) Que se comprometa la fe universal de la Iglesia. Ahora bien, para comprometer la fe de la Iglesia, hace falta

que el acto que propone la fe universal sea definitivo; porque si no fuera definitivo, no comprometería la fe; y si no compromete la fe universal, no es infalible.

Según esto:

1) Si uno o varios obispos enseñan una doctrina, esa doctrina deben aceptarla con religioso respeto sus propios diocesanos, porque el Obispo es el Maestro y Pastor propio en su Diócesis; pero *no es infalible*, porque no compromete la fe de la Iglesia universal.

2) Si el Papa enseña como *doctor privado*, tampoco es infalible. Si enseña como Pastor universal a toda la Iglesia, por medio de las Congregaciones romanas, o por medio de una Encíclica, su doctrina hay que aceptarla con religioso respeto; pero no es infalible, ya que una encíclica o una respuesta de la Sagrada Congregación, no son, *de suyo*, actos definitivos que comprometan la fe de la Iglesia.

3) Dígase lo mismo de un concilio, v. gr., el Vaticano II, que *no quiso definir* nada nuevo. Las enseñanzas que ya pertenecían a la fe de la Iglesia, son evidentemente infalibles, pero las que son propias del Vaticano II, debemos todos aceptarlas con religioso respeto, pero no son infalibles, porque el Concilio no quiso darlas como definitivas.

4) En cambio, *los Símbolos de fe universal son infalibles*, porque comprometen la fe de la Iglesia universal.

5) La enseñanza ordinaria de los obispos en sus diócesis, *coincidente con el Papa en proponer como de fe una doctrina*, es infalible, porque compromete *la fe* de toda la Iglesia.

6) La enseñanza de *un concilio universal que tiene intención de definir* definitivamente una doctrina de fe y cos-

tumbres, es infalible, porque compromete la fe de la Iglesia universal.

7) Dígase lo mismo del Papa solo, *cuando define* para la Iglesia universal.

Por consiguiente, no se puede identificar el «Magisterio ordinario» con «Magisterio falible» y «Magisterio extraordinario» con «Magisterio infalible». Tanto uno como otro, pueden ser falibles o infalibles: los casos 1) y 2) son actos de Magisterio *ordinario falible*. Los apartados 4) y 5) son actos de Magisterio *ordinario infalible*. En cambio, los 6) y 7) son actos de Magisterio *extraordinario infalible* y el 3) es Magisterio *extraordinario falible*.

Tampoco se puede confundir el «Magisterio infalible» con «Magisterio obligatorio», y el «falible» con «Magisterio que no obliga». *Ambos obligan al cristiano*: el primero, so pena de naufragar en la fe; el segundo obliga, no como una verdad de fe, puesto que no se propone *definitivamente* como de fe, pero sí por otros motivos, como es el del debido acatamiento a aquéllos que son Maestros auténticos en la Iglesia. Y en el caso particular (v. gr., el caso Galileo) en que se descubriera con el tiempo un error, la Iglesia no me ha engañado, porque nunca me lo presentó como *definitivo*, ni me obligó a creerlo *como cosa de fe*.

CUESTIONARIO

- 1.—Indica las cuatro “notas” que explican la estructura jerárquica de la Iglesia (repasa la primera parte de este capítulo).
- 2.—Cita algunos textos del Nuevo Testamento en los que Jesús aparece como “enviado” del Padre, y los apóstoles como “enviados” de Jesús.
- 3.—¿Cuáles son los tres “poderes” de los Apóstoles y sus sucesores?
- 4.—¿Qué significa la metáfora de la “roca”, aplicada por Jesús a Pedro?
- 5.—¿Cuáles son las condiciones para que el Magisterio de la Iglesia dé una “definición infalible”?

EPILOGO

EL AMOR Y LA CRITICA A LA IGLESIA

Después de este apresurado recorrido por la teología de la Iglesia, quisiera terminar en el mismo punto por donde empecé: «En un mundo sin corazón, creo que haríamos un gran bien a la humanidad, si aviváramos una fe que no se puede dar sin amor».

Un mundo sin ternura

Porque es un hecho que una civilización construida casi exclusivamente sobre la técnica, tiende a producir hombres robot, angustiados por la prisa, aturdidos por el ruido de las máquinas y homologados a una fantástica computadora sin alma. Hombres que, abandonados a la asfixia conceptual y matemática de su formación, acabarán por hacerse incapaces de vivir un mundo como es el espiritual, que escapa a los controles del laboratorio y constituye la parte más necesaria y noble del ser humano. Cuando observamos que palabras tales como *misericordia*, *piedad*, *ternura*, están casi desapareciendo del horizonte, como si se tratara de conceptos rebasados y arcaicos, tenemos razón para dudar si el progreso técnico de la humanidad viene acompañado de un verdadero progreso humano.

El mismo Juan Pablo II se hace eco de esta preocupación en su Encíclica *Dives in misericordia*, cuando escribe en la Introducción: «La mentalidad moderna, quizás en mayor

medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de misericordia. La palabra y el concepto de misericordia parecen producir una cierta desazón en el hombre, quien, gracias a los adelantos de la ciencia y de la técnica, como nunca fueron conocidos antes en la historia, se ha hecho dueño y ha dominado la tierra mucho más que en el pasado. Tal dominio, entendido tal vez unilateral y superficialmente, parece no dejar espacio a la misericordia» (cf. n. 2).

En un pequeño librito, aparecido en Francia no hace mucho, se exponían esas mismas ideas de un modo más dramático. El libro no tiene pretensiones científicas, y se titula: *Las treinta y seis pruebas de la existencia del diablo*. En él se ponen estas palabras en boca del diablo: «Yo he decidido llevaros lo más rápidamente posible al cero absoluto, mediante la supresión progresiva de todas las vibraciones y tumultos interiores ligados al fenómeno infrahumano de la emoción, debilidad que desconocen las inteligencias puras... Vuestro desdén por todo aquello que solicita vuestra piedad, ya es señal alentadora. Por lo demás, ya habéis barrido de vuestro vocabulario, como infamante para la especie y rebasada en un sistema de relaciones que se funda en la indiferencia mutua, la palabra *piedad*».

Yo no sé hasta qué punto es exacto este diagnóstico, en el que no se disimula la tristeza. Pero es un hecho que en nuestra fría sociedad mecanizada, apenas nos atrevemos a hablar de ternura, de compasión, de misericordia, de amor, términos que son el corazón del evangelio.

Naturalmente, un mundo que abandona al Dios del amor y de la ternura, se tiene que ver entregado necesariamente a sus nuevos amos, los ídolos que tantas veces han denunciado los profetas: la violencia y el terror, el dinero y el sexo. De este modo, el terrorismo de la inteligencia, abandonado a sus propios delirios, acabará por matar en el hombre la parte más misteriosa de su ser: el corazón.

La Iglesia, en cambio, es *instrumento del amor de Cristo*, que reúne en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo a los hijos de Dios dispersos y, haciéndolos hermanos entre sí, tiende a curar las heridas que han convertido al tiempo en un semillero de odios, de luchas, de injusticias, de desórdenes, de avaricias. En ella encuentra la humanidad a Dios; y en ella se encuentra la humanidad a sí misma, como una comunidad de hermanos. Porque es imposible realizar plenamente la condición de hijo de Dios, sin entrar al mismo tiempo en íntima relación de hermandad con los demás hombres, llamados igualmente a ser hijos de Dios.

La Iglesia no es una abstracción de conceptos fríos, sino una *comunidad nacida del infinito amor de Cristo* que dio la vida por ella, y desarrollada en la ternura palpitante de una hermandad universal.

El amor a la Iglesia

Si lo que acabamos de decir no son puras palabras, es evidente que todo cristiano que se precie de serlo, ha de sentir un gran amor hacia la Iglesia. Pero convendría hacer dos observaciones.

La primera es que cuando hablamos de amor a la Iglesia no nos movemos en un plano de sentimentalismo piadoso, del cual justamente pudiéramos desconfiar. Tratamos de conocer si ese amor a la Iglesia viene exigido por la fe cristiana o es, por el contrario, algo añadido y superpuesto, propio de personas piadosas.

La segunda observación es también importante; y es que cuando hablamos del amor a la Iglesia, no entendemos por Iglesia una abstracción espiritual inexistente, sino esta comunidad concreta, divina por su origen y humana por los hombres que la componen, santa y pecadora, pregonera del espíritu y de la libertad, y exigente con sus propias leyes y su propio derecho canónico.

Esta es la Iglesia, la única Iglesia que existe. No se puede disociar la Iglesia institucional de la Iglesia espiritual, porque no existen dos Iglesias, sino una sola: «La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrenal y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino» (*Lumen Gentium*, n. 8).

1) *La Iglesia que Cristo amó*

A propósito de las recomendaciones morales que San Pablo da a los esposos en la carta a los fieles de Efeso (5, 21-33), tenemos uno de los textos más significativos del amor que Cristo tiene a la Iglesia: «Maridos, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el bautismo del agua por la palabra... Quien ama a su esposa, a sí mismo se ama. Porque nadie jamás aborreció a su propia carne, antes la mantiene y la regala, como también Cristo a la Iglesia, puesto que somos miembros de su cuerpo. En razón de esto abandonará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su esposa, y serán los dos una sola carne (Gen 2, 24). Este misterio es grande; mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia» (Ef 5, 25-32).

a) *Cristo amó a la Iglesia con un amor absoluto* y sin reservas, que llegó hasta la entrega de su propia vida: «y se entregó a sí mismo por ella». Evidentemente, aquí alude San Pablo a la muerte de Cristo, como en otros pasajes de sus cartas (cf. Gal 2, 20; Ef 5, 2).

Pero lo más admirable de este amor es que precede a todo mérito por parte de la Iglesia. Porque «Cristo murió por

nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rom 5, 8), y «derramó su sangre para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28) y se entregó para purificarla y hacerla santa e inmaculada (Ef 5, 26-27). Es un amor que no busca una contrapartida, sino que consiste en una donación total: donación de la santidad, donación de la propia vida de Cristo, de la cual vive la Iglesia. Si la Iglesia existe por el sacrificio redentor de Cristo, podemos decir que la Iglesia nace como fruto de un supremo sacrificio de amor.

b) *Cristo amó a la Iglesia como a sí mismo*. San Pablo mezcla en este pasaje dos ideas que a veces han producido perplejidad: la idea de la *Iglesia-esposa* de Cristo, y la idea de la *Iglesia-cuerpo* y prolongación de Cristo. De aquí deduce que los esposos cristianos han de amar a sus mujeres como Cristo a la Iglesia y como ellos mismos aman a su propio cuerpo.

Esta mezcla de las dos imágenes que aquí emplea San Pablo no se comprende si no se tiene en cuenta el trasfondo que guía su pensamiento. San Pablo quiere iluminar y explicar las verdaderas dimensiones del amor de los esposos cristianos. Y para ello acude a los orígenes de la humanidad, es decir, a la misma institución del matrimonio natural, en la cual él descubre el gran misterio de las relaciones entre Cristo y la Iglesia: «Este misterio es grande; mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia».

En efecto, San Pablo tiene ante los ojos la creación de la primera mujer, Eva, de la misma sustancia del hombre. Adán dirá al verla: «Esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gen 2, 23). De nuevo, al dejar el hombre a sus padres para unirse a su mujer, *serán los dos una sola carne* (Gen 2, 24). Eva, esposa de Adán, nace de la misma sustancia del primer hombre y forma con él una misteriosa unidad completa y fecunda, que está en el origen de la humanidad. Pero en el fondo de esa primitiva realidad humana San Pablo descubre la imagen viva de un segundo

Adán, Cristo, y una segunda Eva, la Iglesia. La Iglesia nace de Cristo, como Eva nació de la carne de Adán; y porque la Iglesia nace de Cristo, El es «el principio», o sea, *la cabeza* de la Iglesia, y la Iglesia es el cuerpo y la prolongación de Cristo, y forma con él una unidad completa y fecunda para el nacimiento de la nueva humanidad de los redimidos con la sangre de Cristo y santificados con el sacramento del bautismo. Cristo, pues, ama a la Iglesia como esposa y colaboradora fecunda en el nacimiento de una nueva humanidad; pero al mismo tiempo, puede expresar la alegría que experimentó el antiguo Adán al contemplar a Eva: «Esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gen 2, 23), y amar a la Iglesia como algo que forma parte de sí mismo.

No se puede decir más; pero tampoco se puede decir menos. Lo único que cabe añadir es que resulta imposible para un cristiano amar a Cristo y no amar a la Iglesia. Porque el único Cristo que existe es el que amó a la Iglesia; y la única Iglesia que existe es la esposa de Cristo y la prolongación de su mismo cuerpo, del cual nosotros somos miembros. Amando a la Iglesia, amamos a Cristo y nos amamos a nosotros mismos.

2) La Iglesia que es nuestra Madre

La gloria de la mujer es la maternidad. La gloria de la Esposa de Cristo es su maternidad sobrenatural. En el texto de la carta a los fieles de Efeso que acabamos de estudiar tan rápidamente, late la idea implícita de que la Iglesia es nuestra madre. Por consiguiente, le debemos un amor filial.

En la carta de San Pablo a los Gálatas (4, 21-31) compara el Apóstol la suerte de la sinagoga y de la Iglesia bajo las figuras de la Jerusalén terrena (la Sinagoga), y la Jerusalén celestial (la Iglesia). La primera está simbolizada por Agar, la esclava de Abraham; la segunda, por Sara, la Señora, esposa de Abraham.

La Iglesia, tan perseguida y humillada por el judaísmo contemporáneo, como lo fue Sara por razón de su esterilidad, puede alegrarse con infinito júbilo, porque ha venido a ser madre de los fieles cristianos, que somos nosotros: «Pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre. Mas el de la esclava, nacido según la carne; el de la libre, mediante la promesa. Estas cosas están dichas alegóricamente, pues estas mujeres son dos alianzas: la una, la del monte Sinaí, que engendra para la esclavitud, la cual es Agar... y corresponde a la presente Jerusalén, pues es esclava, lo mismo que sus hijos. Mas la Jerusalén de arriba es libre, la cual es nuestra madre. Porque escrito está: "Regójate, estéril, tú que no engendras; prorrumpes en gritos de júbilo tú que no conoces los dolores de parto; pues los hijos de la que vive en soledad serán más numerosos que los de aquella que tiene marido"» (Gal 4, 22-27; Is 54, 1).

Evidentemente, San Pablo se refiere en este pasaje a la Iglesia, a la cual llama expresamente *Madre nuestra*.

Esta idea fue recogida con inmenso cariño en la Iglesia antigua. Ya tertuliano, en el año 200, habla en su exhortación *A los Mártires* (PL 1, 692) de la «Señora Madre Iglesia»; y Eusebio nos refiere el gozo de la Iglesia, *nuestra madre virginal* (PG 20, 420) por recibir de nuevo en su seno a los hijos que habían flaqueado ante el verdugo, durante la persecución de Marco Aurelio (161-180). San Basilio escribe una carta admirable a Juliano el Apóstata (331-363) en la que le recrimina su apostasía: «Tú has injuriado a la Iglesia, Madre que a todos nos alimenta» (MG 32, 345).

Ahora bien, de esta persuasión íntima, de esta conciencia cristiana de tener a la Iglesia por madre, nace el amor sincero, alegre y desbordante por la Iglesia. Tan fuerte y vivo era ese amor, que se consideraba inseparable del mismo amor de Dios. A título de ejemplo baste recordar algunos sermones de San Agustín; ellos no son sino una pequeñísi-

ma muestra del sentimiento filial que llenaba el corazón de las antiguas generaciones cristianas.

En un sermón a los Neófitos, les preguntaba San Agustín: «¿Quién os ha engendrado, queridísimos hermanos? Yo oigo la voz de vuestro corazón: ¡la Madre Iglesia! ¡Sí!, es verdad. Amad, pues, a esta Madre que os ha dado a luz. Nadie puede tener a Dios por Padre, si menosprecia a la Iglesia, su Madre. Esta santa y espiritual mamá os prepara cada día el alimento de vuestras almas» (ML 36, 938). Y a los catecúmenos que iban a bautizarse les explica los ritos de esta manera: «Mediante la señal de la cruz, la Santa Madre Iglesia os ha recibido en su seno. Como vuestros padres, ella os dará a luz con inmenso gozo. Vosotros seréis como hijos recién nacidos de una ilustre Madre cuando ella os haya regenerado por el bautismo y restituido a la luz de la verdad. Ahora estáis en gestación... hasta que, nacidos en el bautismo, vuestra madre pueda presentaros a Cristo exultante de gozo» (ML 40, 639). Y en el Comentario al salmo 88, 2, 14: «Amemos a Dios nuestro Señor, amemos a la Iglesia; a él como a nuestro Padre, a ella como a nuestra Madre; a él como a Señor, a ella como servidora, de la cual somos nosotros también servidores. La unión de los dos está sellada con un inmenso amor. Por tanto, nadie puede ofender a uno de ellos y merecer al mismo tiempo la gracia del otro... Si tocas al Padre, tú ofendes a la Madre...; [si te separas de la Madre], ¿de qué te sirve que no ofendas al Padre? El venga las ofensas hechas a la Madre. ¡Queridísimos míos! Conservaos todos con un solo corazón y una sola alma. Dios por Padre; la Iglesia por Madre» (ML 36, 1140).

Parece que se está oyendo la voz del mártir San Cipriano muerto casi un siglo antes († 258) que naciera San Agustín: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre».¹⁰

¹⁰ Carta 74, 7. Edición Hartel en CSEL, vol. III, p. 804.

La crítica a la Iglesia

¿Quiere decir todo esto que hemos de permanecer impasibles ante los defectos de la Iglesia? De ninguna manera. Porque eso equivaldría a afirmar que la Iglesia nos es indiferente; y una madre no puede sernos indiferente jamás. Todos tenemos el noble deseo, si es que amamos de verdad, de podernos sentir orgullosos de nuestra madre. Y si le viéramos algunos defectos, estaríamos dispuestos a hacer todo lo necesario para corregirlos. En el caso de la Iglesia, esa crítica está de alguna manera sancionada e incluso ordenada por el mismo Jesús: «Si tu hermano pecare, ve y corrígelo a solas con él; y si te hiciere caso, habrás ganado a tu hermano» (Mt 18, 15).

1) Esto supone: *primero*, que toda crítica en la Iglesia y de la Iglesia tenemos que hacerla necesariamente *desde dentro*. La Iglesia es la gran familia de los hijos de Dios, de la cual forma parte todo cristiano. Por consiguiente, ningún cristiano podrá juzgar a la Iglesia desde fuera, como si se tratara de un ser extraño, sino en el espíritu de comunión que hace a los unos miembros de los otros, y todos solidarios de una empresa común.

2) *Segundo*: Toda crítica en la Iglesia tiene que hacerse movida por un gran espíritu de *amor y caridad*. Pero si esa crítica se hace a la Iglesia misma, ese amor tiene que ser *filial*. A la Iglesia sólo se la puede criticar como se critica a una madre. Es lamentable que a veces se oigan críticas o se lean reproches a la Iglesia, que parecen ir cargados con la hiel y el resentimiento de un enemigo y no de un hijo. Y esos defectos reales o imaginarios se lanzan a los cuatro vientos, sin consideración a los hermanos más débiles, e incluso presionando la opinión pública.

3) *Tercero*: Esa crítica, si se hace, debe también ir im-

pregnada de un gran *espíritu de fe*. Es evidente que, ante las verdades de fe propiamente dichas, no hay crítica posible que pueda ampararse en el Espíritu de Dios. Porque la fe es la aceptación llana y simple de la Palabra de Dios y esta Palabra no admite discusión, pues procede de Aquél que no puede engañarse ni engañarnos.

Sin embargo, por debajo de ese límite, es posible una crítica, incluso severa. Pero la misma fe, que es por definición un obsequio de la mente y de la voluntad a una autoridad superior, como es la divina revelación, sabe mucho de *humildad*, al menos, para no idolatrar el propio parecer. Porque muchas veces resulta ser pura ignorancia lo que se presenta como una denuncia profética. Y es decepcionante ver la seguridad con la que se quiere imponer el propio criterio, mientras se soporta con impaciencia el Magisterio de la Iglesia. Yo me preguntaría, si en tiempos de relativismo, escepticismo y caos de opiniones encontradas, no sería un bien para el hombre encontrar una autoridad que no le llame a uno a discusión, sino que le ponga en actitud de obedecer (H. de Lubac).

4) *Cuarto*: Y no se diga que se ama a «la Iglesia del espíritu», la Iglesia santa y espiritual, pero no a «la Institución eclesiástica», cargada de infidelidades y pecados. Porque no hay nada más que *una sola Iglesia* y es imposible disociar la Iglesia del Espíritu de la Iglesia Institucional: «La sociedad dotada de órganos jerárquicos, dice el Concilio Vaticano II (L. G. 8) y el Cuerpo Místico de Cristo, la sociedad visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas distintas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino».

Y esta es la Iglesia que amamos como se ama a una madre: la única Iglesia que existe: la tuya y la mía; la que componemos todos nosotros, desde el Papa hasta el más peque-

ño de los fieles; la que brilla con las virtudes de los santos y la que sufre con los pecados de sus miembros, sean religiosos o seglares, sacerdotes o laicos, obispos o Papas. Porque todos somos Iglesia y son nuestras faltas las que manchan su rostro. Y lo primero que deberíamos preguntarnos, antes de criticar a otros, es si en nuestra propia casa, en esa pequeña porción de Iglesia que somos nosotros, todo marcha bien. Porque nunca se han perdonado nuestros propios pecados, golpeando el pecho de los demás.

BIBLIOGRAFIA

- J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, 2 vols. Madrid (BAC 338, 339) 1972.
- J. COLLANTES, *El Magisterio de la Iglesia*, Madrid (Cuadernos BAC, 15) 1978.
- P. FAYNEL, *El misterio cristiano*, Barcelona (Herder), 1974, 2 vols.
- H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao (Desclée de B.)⁵ 1966.
- G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona (Herder) 1966, 2 vols.

INDICE

	Páginas
NOTA EDITORIAL	5
A MODO DE PRESENTACION	7
CAPITULO I.— <i>Creo en la Santa Iglesia Católica</i>	11
Los Símbolos de Fe	11
El Símbolo de los Apóstoles	13
El encadenamiento de los dogmas	15
Creo en la Santa Iglesia Católica	16
CAPITULO II.— <i>El origen de la Iglesia</i>	19
I. La enseñanza bíblica	21
1) La predicación del Reino de Dios	22
2) La comunidad del discípulos	26
3) El templo de los tiempos mesiánicos	26
4) Jesús y la Nueva Alianza	30
II. La enseñanza del Magisterio eclesiástico	32
CAPITULO III.— <i>La Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo</i>	35
I. La Iglesia, Pueblo de Dios: enseñanza bíblica	35
1) Fórmulas implícitas	35
2) Fórmulas explícitas	37
II. Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo	40
1) La Nueva Alianza y el Cuerpo de Cristo	40
2) Cuerpo de Cristo	42
3) Cuerpo Místico	43
III. El Pueblo de Dios en la Constitución "Lumen Gentium"	46
CAPITULO IV.— <i>Estructura sacramental de la Iglesia</i>	55
I. La estructura humana	57
II. La estructura salvífica	58

	Páginas
1) En el paganismo	59
2) En Israel	60
3. En Cristo	62
III. Estructura sacramental de la Iglesia	65
IV. Importancia de esta doctrina	67
 CAPITULO V.— <i>Estructura jerárquica de la Iglesia</i>	73
I. Institución del ministerio apostólico	75
1) Cristo elige a doce	76
2) Les hace partícipes de su misión	76
3) El triple poder apostólico	80
II. El ministerio de Pedro	85
1) Pedro, cabeza del Colegio Apostólico	85
2) Pedro, Roca de la Iglesia, Vicario de Cristo y Pastor	86
III. La continuidad en la sucesión apostólica	89
1) La sucesión apostólica	90
2) La sucesión de Pedro	91
IV. El problema de la infalibilidad	93
 EPILOGO.— <i>El amor y la crítica a la Iglesia</i>	97
Un mundo sin ternura	97
El amor a la Iglesia	99
La crítica a la Iglesia	105
 BIBLIOGRAFIA	109