

INICIACION
A LA
PRACTICA DE LA TEOLOGIA

Publicada bajo la dirección de
BERNARD LAURET
Y
FRANÇOIS REFOULÉ

Tomo III

EDICIONES CRISTIANDAD

DOGMATICA 2

Colaboradores

S. CHARALAMBIDIS - J. HOFFMANN - H. LEGRAND
J.-M. R. TILLARD - R. LAURENTIN - L. CAZA
D. MONGILLO - P. GISEL - A. DUMAS

Joseph Cottat



EDICIONES CRISTIANDAD

Publicado por
LES ÉDITIONS DU CERF
París 1983, con el título
Initiation à la pratique de la Théologie

III. DOGMATIQUE 2

* * *

Traducción de
RUFINO GODOY

Acomodación de textos y bibliografías por
Ediciones Cristiandad

Los textos bíblicos han sido tomados de
NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA
traducida por L. Alonso Schökel y J. Mateos,
Nueva reimpresión, 1984

Derechos para todos los países de lengua española
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
28020 Madrid, 1985

ISBN: 84-7057-348-9 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-374-8 (Tomo III)
Depósito legal: M. 12.407.—1984 (III)

Printed in Spain

CONTENIDO

Dogmática 2

TERCERA PARTE

LA VIDA EN EL ESPIRITU: EL HOMBRE NUEVO

A) COSMOLOGIA

<i>Cosmología cristiana</i> [Stephanos Charalambidis]	19
Cap. I: «La fidelidad brotará de la tierra» (Sal 85,12) ...	23
Cap. II: Cosmología e historia de la salvación	31
Cap. III: Los sacramentos, ministerio cósmico de la Iglesia	39
Cap. IV: Retorno universal a la vida	45

B) ECLESIOLOGIA

Sección primera

<i>La Iglesia y su origen</i> [J. Hoffmann]	57
Cap. I: La Iglesia como problema teológico	57
Cap. II: La Iglesia fundada en el acontecimiento Cristo ...	87

Sección segunda

<i>La Iglesia local</i> [Hervé Legrand]	138
Cap. I: La Iglesia se realiza en un lugar	138
Cap. II: Ministerios de la Iglesia local	175
Cap. III: La comunión entre las Iglesias	268

Sección tercera

<i>Restauración de la Unidad</i> [J. Hoffmann]	320
Cap. I: La Iglesia dividida	320
Cap. II: Coincidencias y divergencias entre las Iglesias ...	325
Cap. III: Eclesialidad de las Iglesias no católicas	334
Cap. IV: La unidad futura	338

Sección cuarta

<i>Los sacramentos de la Iglesia</i> [Jean-Marie R. Tillard] ...	352
Cap. I: Sacramentalidad de la Iglesia	352
Cap. II: Símbolo, palabra y fe	357
Cap. III: Sacramento y acontecimiento	363
Cap. IV: Sacramento y creatividad de la Iglesia	368
Cap. V: El bautismo, sacramento de la incorporación a Cristo	372
Cap. VI: La eucaristía, sacramento de la comunión eclesial.	400

C) *MARIA*

<i>María en la fe cristiana</i> [R. Laurentin]	433
Cap. I: Los dogmas y sus límites	436
Cap. II: Sentido permanente de María	456

D) *ANTROPOLOGIA*

I. <i>Antropología bíblica</i> [Lorraine Caza]	475
Cap. I: Una antropología plasmada en un vocabulario ...	478
Cap. II: Una antropología traducida a teología	491
II. <i>Antropología dogmática</i> [Dalmacio Mongillo]	531
Cap. I: Lugares teológicos de una antropología cristiana ...	531
Cap. II: La condición humana: estructura trinitaria y cris- tológica	538
Cap. III: Compromisos del hombre: en la historia de la salvación	544

CUARTA PARTE

CREACION Y ESCATOLOGIA: DIOS REALIZA

<i>Creación y escatología</i> [Pierre Gisel]	561
Cap. I: Hermenéutica bíblica	566
Cap. II: Momentos decisivos de una historia del dogma ...	600
Cap. III: Dificultades y sugerencias	628

CONCLUSION

DIOS Y EL PENSAMIENTO HUMANO

DIOS UNO Y TRINO

[André Dumas]

Cap. I: Alabanza y reflexión	667
Cap. II: Dios único	673
Cap. III: Un mundo múltiple	680
Cap. IV: Dios Trino	685
Cap. V: Dios en el mundo	694
Cap. VI: El Dios Uno y Trino	698
Cap. VII: Profesión de fe y experiencia humana	705
Índice general	719

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías	Jos	Josué
Ag	Ageo	Jr	Jeremías
Am	Amós	Jue	Jueces
Ap	Apocalipsis	Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc	Lc	Lucas
Cant	Cantar de los Cantares	Lv	Levítico
Col	Colosenses	1 Mac	1.º Macabeos
1 Cor	1.ª Corintios	2 Mac	2.º Macabeos
2 Cor	2.ª Corintios	Mal	Malaquías
1 Cr	1.º Crónicas	Mc	Marcos
2 Cr	2.º Crónicas	Miq	Miqueas
Dn	Daniel	Mt	Mateo
Dt	Deuteronomio	Nah	Nahúm
Ecl	Eclesiastés	Neh	Nehemías
Eclo	Eclesiástico	Nm	Números
Ef	Efesios	Os	Oseas
Esd	Esdras	1 Pe	1.º Pedro
Est	Ester	2 Pe	2.º Pedro
Ex	Exodo	Prov	Proverbios
Ez	Ezequiel	1 Re	1.º Reyes
Flm	Filemón	2 Re	2.º Reyes
Flp	Filipenses	Rom	Romanos
Gál	Gálatas	Rut	Rut
Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Hab	Habacuc	Sal	Salmos
Heb	Hebreos	Sant	Santiago
Hch	Hechos	1 Sm	1.º Samuel
Is	Isaías	2 Sm	2.º Samuel
Jds	Judas	Sof	Sofonías
Jdt	Judit	1 Tes	1.ª Tesalonicenses
Jl	Joel	2 Tes	2.ª Tesalonicenses
Jn	Juan	1 Tim	1.ª Timoteo
1 Jn	1.ª Juan	2 Tim	2.ª Timoteo
2 Jn	2.ª Juan	Tit	Tito
3 Jn	3.ª Juan	Tob	Tobías
Job	Job	Zac	Zacarías
Jon	Jonás		

PRESENTACION

La *Dogmática* comprende los tomos II y III de esta *Iniciación*. En el tomo precedente expusimos la categoría de la alianza, que determina toda la historia bíblica y sus actualizaciones judía y cristiana. Dios se revela en la historia. Tras precisar el sentido de esta visión propia de la revelación bíblica (mesianismo), es preciso desarrollar los diversos aspectos propiamente teológicos de esta historia: la revelación de Dios Padre, Hijo (cristología) y Espíritu (pneumatología), dentro del mundo (cosmología) y de la humanidad (antropología), pasando por la Iglesia, sacramento de la salvación (eclesiológica), y por su figura privilegiada (María). Así, la alianza podrá ser recogida en toda su extensión a través del espacio y del tiempo (creación y escatología), volviendo a su iniciador primero (Dios uno, Trinidad).

El tomo anterior concluía con el tema del Espíritu Santo. En él Dios se revela como plenamente vivo: participación, comunión y salvación. Por él se ofrece a la humanidad y al mundo entero una nueva posibilidad, gracias a Jesús. En él, nuevo Adán, la acción renovadora del Espíritu se llevó a cabo por fin en el proceso de una existencia liberada de los compromisos que introducen la muerte en el corazón de nuestro mundo. Jesús, crucificado y resucitado, es proclamado en su Pascua vencedor de esta muerte insidiosa. El, Mesías (Cristo) y Señor (Hijo de Dios), ahuyenta el miedo a la vez que ofrece el Espíritu a todos los que aceptan recorrer tras él el mismo camino de iniciación.

BERNARD LAURET
FRANÇOIS REFOULÉ

TERCERA PARTE

LA VIDA EN EL ESPIRITU:

EL HOMBRE NUEVO

El tema del *mundo* es tratado en dos lugares distintos. Primero en la *cosmología*, y, más tarde, en la *creación* y *escatología*. Se trata de dos planteamientos complementarios.

La cosmología está colocada bajo el signo de la pneumatología postpascual de esta tercera sección de la dogmática: «El hombre es renovado en el Espíritu». En efecto, la cosmología está aquí subordinada a la antropología en el sentido en que el hombre, renacido en Cristo, lleva en sí la imagen de un mundo nuevo. Es el momento del asombro ante la belleza de un mundo transfigurado. Este es percibido globalmente en connaturalidad con el hombre a través de la Pascua de Cristo, cuyo cuerpo resucitado es a la vez materia espiritualizada, humanidad incorruptible, Iglesia sacramental y, por tanto, inauguración de un mundo realmente nuevo (cf. cristología). Se da un cambio de perspectiva. El mundo es colocado bajo el signo de la transparencia y de la transfiguración. Donde la ciencia analiza y explica, la fe cristiana reúne y celebra con fervor. Y no es puro azar que esta contribución se deba a un teólogo ortodoxo, quien despliega una visión oriental del misterio cristiano en la línea de una verdadera mistagogía. La antropología teológica continuará, más adelante, la misma perspectiva.

Las teologías occidentales han seguido habitualmente otro camino, más analítico, subrayando la distinción entre la obra de la creación (*opus conditionis*) y la obra de la recreación (*opus restaurationis*), en polémica frecuente con la filosofía. Es cierto que también hay síntesis occidentales, desde Duns Escoto a K. Barth, que, como la crucifixión blanca de Chagall, sitúan a Cristo al comienzo del primer día. Pero no son cosmologías. (Sin embargo, hay que poner aparte la obra original de un Teilhard de Chardin, que ensalza la espiritualidad de la materia y trata de captar el origen y el fin del universo a partir de Cristo). Era, pues, necesario hacer también justicia al planteamiento occidental en *Creación y escatología*.

B. L. y F. R.

A) COSMOLOGIA

COSMOLOGIA CRISTIANA

[STEPHANOS CHARALAMBIDIS]

NOTA PREVIA

EL MUNDO LLAMADO A LA SANTIFICACION

Anunciar la buena noticia es, hoy como ayer y como mañana, una de las principales responsabilidades de la Iglesia en el mundo, de acuerdo con el mandato del Señor resucitado a sus discípulos. Este es un misterio que compromete profundamente la experiencia de la Iglesia y que la vincula a la existencia humana en el mundo creado en que viven los hombres. Ya de entrada nos situamos en el *sancta sanctorum* del mundo. Aquí, nuestra comunión en la verdad de Cristo no se debe a nuestro propio valor, ni siquiera a nuestra virtud, sino al ofrecimiento y al don del Espíritu Santo¹. San Basilio nos lo recuerda de forma inequívoca: «No es una ciencia que administramos basándonos en nuestra propia autoridad, sino que actuamos como servidores y administradores de Dios»². Reunir, pues, «todo lo que hay en la tierra y en los cielos bajo una sola cabeza, Cristo» (Ef 1,10), es el objeto de esta reflexión sobre la cosmología, para que Dios «esté todo en todos» (1 Cor 15,28).

La Iglesia, en efecto, ha comprendido siempre que la misma creación del mundo es una manifestación *ad extra* del amor divino, pues la realidad material del mundo es producto de la energía divina; un producto que se realiza como una respuesta al amor creador de Dios. No olvidemos que el evangelio atestigua el acontecimiento de la comunión realizada entre Dios y los hombres en la Iglesia, una vez transfigurado este mundo, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. La gran tradición patristica define al hombre como «microcosmos», en el sentido de que en su cuerpo humano recapitula toda la creación y de que puede realizar en su cuerpo la respuesta positiva o negativa de toda la creación a la llamada del amor divino en cuanto «santuario del Espíritu Santo», según la expresión misma de san Pablo. Por tanto, si la realidad del mundo,

¹ Metropolitana de Myra Crisóstomo: SOP 48 (1980) 10.

² PG 31, 1149.

a través de esta conjunción entre lo divino y lo terreno que es el hombre, llega a constituir un hecho de comunión con Dios, el ser del mundo a su vez participa del ser eterno en la realización de la vida como amor según el prototipo trinitario divino.

Pero todo depende de la libertad humana, porque el hombre es el único ser en la creación que encarna precisamente la posibilidad de personalizar la vida, de hacer del ser creado, material, corruptible y mortal, un ser de comunión, un ser eterno. Y puesto que Cristo, por su encarnación, «tomó cuerpo para que habite en él la plenitud de la realidad divina» (Col 2,9), el cristianismo no podrá nunca definirse como una superestructura ideológica de nuestra civilización materialista o como una moral culpabilizante: existimos porque Dios nos ha amado hasta entregar a su hijo único «para que no perezca ninguno de los que creen en él, sino que tenga la vida eterna», escribe san Juan Crisóstomo en su liturgia; y nosotros podemos existir para siempre, participar de la vida eterna (más allá del tiempo y del espacio, de la corrupción y de la muerte), si aceptamos el amor divino en la libertad de nuestro amor. Para Dios, todo recibe un sentido nuevo a causa de la encarnación, todo está llamado a la santificación, y también la materia se convierte en un canal para la transmisión de la gracia del Espíritu Santo³.

Es cierto que la cosmología no se enseña como tal en nuestras diferentes escuelas de teología tanto de Oriente como de Occidente.

a) En el Oriente cristiano, porque ni los Padres griegos (sobre todo los capadocios), ni los grandes maestros de espiritualidad hasta nuestros días han hecho nunca distinción entre «vía natural» y «dones sobrenaturales del Espíritu Santo», o no han considerado la vida espiritual como una cualidad sobreañadida a toda existencia natural. La contemplación de la naturaleza (*physiké theoría*) es un dato fundamental e indispensable para el conocimiento (*gnosis*) de Dios, puesto que toda realidad terrena es una imagen de Dios⁴ y, por consiguiente, lo espiritual puede revelarse en la materia por el hecho mismo de que ella puede ser portadora de lo divino. En consecuencia, conocer la verdad es también hacer plenamente propia una experiencia vivida tanto por el cuerpo como por el espíritu. Todo lo que afecta a la salvación no reviste un carácter alegórico, místico o figurativo. Por el contrario, traduce una realidad existencial, una respuesta concreta a la sed existencial del hombre;

³ C. Yannaras: SOP 43 (1975) 13-17: Informe de la VIII Asamblea de la KEK (Conferencia de las Iglesias Europeas).

⁴ Juan Damasceno, *Sobre las imágenes*, 1,16 (PG 94, 1245 A).

invita también a una conversión radical que conduce a la transformación de toda vida mortal en vida eterna. La salvación por la cruz se inscribe en una dimensión universal que abarca la vida del hombre y la vida del mundo, la glorificación de la materia y la iluminación de la historia⁵.

b) Las opciones respectivas del Occidente cristiano siguen, al parecer, un camino distinto de esta intuición primera de los Padres griegos. Por nuestra parte, consideramos dos hipótesis:

— La primera depende de la interpretación de Gn 1,28: «... Llenad la tierra y sometedla...». En esta perspectiva, el acento se desvía poco a poco (es el caso de Occidente en los cinco últimos siglos) hacia una exigencia de búsqueda de progreso, que hace del hombre un manipulador más que un mediador. El aire viciado, las aguas contaminadas y el suelo deteriorado están ahí para mostrarnos hasta qué punto es real este tipo de error en la relación del hombre con la materia del mundo. Error que adquiere hoy las dimensiones de una amenaza mortal desde el momento en que el hombre, sobre todo en nuestra civilización tecnológica avanzada, no reconoce ya en la naturaleza la obra vivificante del Espíritu Santo, y él mismo deja de constituir una relación personal de respeto y de amor con el logos de la materia. Al estar el mundo orientado hacia el desarrollo económico, al convertirse a su vez la materia en un objeto neutro de consumo con la finalidad de satisfacer todos los deseos, ya nada puede cualificar previamente la vida, puesto que está ausente toda idea de creación del mundo por una fuerza superior a la del hombre (¿no proclama el humanismo científico contemporáneo que el hombre es la medida de todas las cosas?). Es como si nuestra civilización se cerrara en la nada en el momento en que se expresa en una verdadera toma de conciencia planetaria.

— La segunda se refiere, sobre todo después del siglo IX, a una práctica demasiado individualista de la ascesis en Occidente, considerada como una sumisión del cuerpo a las exigencias del espíritu y no como un hecho de comunión, como un hecho eclesial por el que todo esfuerzo por ganar el propio sustento, toda relación profesional, económica, social o política, tendería necesariamente a transformarse en comunión eucarística, del mismo modo que la comida se convierte en la eucaristía en hecho de comunión. Esto es tanto más lamentable cuanto que nuestra generación tiene el privilegio de vivir, por primera vez en la historia (y a pesar de una cierta forma de saber científico que desemboca en la violación tecno-

⁵ C. Yannaras, *loc. cit.*

lógica del cuerpo viviente de la naturaleza), la verdad cosmológica, orgánicamente ligada a la vida o a la muerte de los seres animados de la tierra. Y la vida o la muerte en la tierra dependen de la actitud humana con respecto a la realidad material del mundo. También de esto somos conscientes en el siglo xx⁶.

Cuando la humanidad se unifica, desde luego, pero en la miseria espiritual de los unos y en la miseria carnal de los otros, es de extrema importancia para los cristianos establecer una justa escala de valores y apreciar el cosmos en su verdadera dimensión, sin exagerar en ningún sentido. No se trata, en efecto, de sostener el volante para oscilar unas veces a un lado y otras a otro, con el fin de no comprometernos. Una vez más, el mundo no es en absoluto un accesorio: es el marco y el terreno de la vida de la Iglesia. El es, pues, el interpelado. Nuestro itinerario ecuménico, si es auténtico, nos impone elaborar una ética eucarística nueva, capaz de dar una orientación realmente pascual al poder técnico de nuestro siglo, para que la humanidad no desfigure la tierra, sino que la transfigure. En esta dinámica comprenderemos que para nosotros se trata de algo muy distinto, del misterio más secreto de la comunión, que se abre simultáneamente a la irradiación de la luz divina y a la creación entera. Sólo así llegará la Iglesia a ser plenamente ese «corazón consciente» del mundo en el que está presente el mismo Cristo, que transforma toda vida mortal en vida inmortal⁷.

CAPITULO PRIMERO

«LA FIDELIDAD BROTARA DE LA TIERRA»
(Sal 85,12)1. *El hombre, gloria de Dios en el mundo*

«Una alegría eterna inunda el alma por la creación de Dios», escribe Schiller¹. Y ¿cómo podría ser de otra manera? Tanto en Getsemaní (un jardín) como en aquel otro lugar en el que María de Magdala encuentra al Resucitado con respecto de un jardinero, constatamos la intimidad del hombre con la naturaleza: para el cristianismo, el mundo sigue siendo un brote permanente, y renovado sin cesar, de las manos del Dios vivo, «un himno maravillosamente compuesto»².

Una inscripción de la capilla de Adán en el Santo Sepulcro de Jerusalén proclama que «el lugar de la calavera, es decir, el Gólgota, en el que fue plantada la cruz, se ha convertido en paraíso». En definitiva, en el campo de las relaciones personales de los hombres entre sí y con Dios, que podíamos llamar campo de comunión, el universo está destinado a convertirse en fiesta nupcial, eucaristía. «Dios —subraya Nikos Nissiotis— creó el mundo para unirse a la humanidad a través de toda la carne cósmica que se convierte en carne eucarística»³. De tal manera que existe «en todas las cosas un modo de presencia misteriosa que da a los seres una comunión más fuerte que su ser en sí»⁴.

¿Quién osaría, pues, pretender interpretar correctamente el sentido de lo creado, o incluso emprender una auténtica exploración científica de la naturaleza sin el presupuesto de la revelación bíblica? Porque, en realidad, no hay mejor definición del mundo que la que ve en él el tiempo, «el lugar» de Dios en el que se descubre la gloria de la Trinidad en la raíz misma de las cosas. «Hay diferencia entre el resplandor del sol, el de la luna y el de las estrellas; y tampoco las estrellas brillan todas lo mismo», escribe san Pablo en 1 Cor 15,41. Pueden existir diversos grados de materialidad

¹ *Himno a la alegría.*

² Gregorio de Nisa, PG 46, 441 B.

³ *Prolegómenos a la gnoseología ortodoxa* (Atenas 1965). En griego.

⁴ Máximo el Confesor, *Mystagogie* 7, 685 AB. Véase también Charalambos Sotiropoulos, *La mistagogía de san Máximo el Confesor* (Atenas 1978), en griego. Texto crítico, pp. 194-259.

⁶ Cf. C. Yannaras, *loc. cit.*

⁷ Cf. S. Charalambidis, *Guide des religions* (París 1981) 140-143.

según el estado espiritual del hombre, que, al ser responsable del universo, puede petrificarlo en la separación o bien abrirlo a la Luz, puesto que este universo se mantiene «ante el hombre» como una primera revelación que conviene descifrar de manera creadora. Por eso, la vocación del hombre, que precisamente es persona a imagen de Dios, consiste en trascender el universo, en su libertad personal, no para abandonarlo, sino para contenerlo, comunicarle su sentido, permitirle corresponder a su secreta sacramentalidad, «cultivarlo», perfeccionar su belleza; en una palabra: transfigurar-lo y no desfigurarlo. La Biblia, no lo olvidemos, presenta el mundo como un material que debe ayudar al hombre a tomar históricamente conciencia de su libertad, ofrecida por Dios. En el mundo es donde el hombre expresa su libertad y se presenta como una existencia personal ante Dios⁵.

El hombre, considerado por los Padres griegos como la «gloria», es decir, como la manifestación de la imagen de Dios en el mundo (aun cuando esta imagen expresa no sólo la relación del hombre con el mundo, sino en primer lugar su relación con Dios), no puede transparentar de este modo a Dios en sí mismo sin transparentar a Dios en el mundo o sin hacerse transparente como imagen de Dios en el mundo. Este es el sentido pleno de lo que dice Gregorio Palamas, a saber: que la imagen de Dios en el hombre consiste también en la cualidad del hombre como señor del universo. De este modo, la persona humana puede definirse como el prisma en el que se muestra y se realiza la realidad del mundo, puesto que ella se convierte en «el horizonte en el que se muestran las cosas», lo que supone que no puede existir sino en el mundo. «Es cierto —escribe Dumitru Staniloæ— que el mundo fue creado antes que el hombre; pero sólo por el hombre recibió su plena realidad y realiza su destino. El hombre es colaborador de Dios en el mundo. El ser visible está formado por el hombre y por el mundo; es el mundo reflejado por el hombre o el hombre en relación con el mundo»⁶. Puede afirmarse, por tanto, que el hombre es un espejo en el que se ve al mundo y el mundo un espejo en el que se ve al hombre.

⁵ Constantin Gregoriadis, *Le Monde en tant que création et la révolte de l'humanisme autonome* (Encuentro de Salónica, 28-30 de agosto de 1966), en «Contacts» 57 (1967) 75-78.

⁶ Dumitru Staniloæ, *L'homme, image de Dieu dans le monde*: «Contacts» 84 (1973) 287-289. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tes theologikas ennoias tou prosopou* (Atenas 1970) 13. La mística bizantina y especialmente Gregorio Palamas se complacieron en comentar la visión de san Benito, que contemplaba el universo entero como condensado en un rayo de luz divina; cf. san Gregorio Magno, *Dial.* II, 35: PL 66, 198-200, y E. Lanne, *L'inter-*

2. El hombre, creado a imagen de Dios

Así, pues, el hombre representa para el universo la esperanza de recibir la gracia y de unirse con Dios, pero también el riesgo de la degradación y del fracaso desde el momento en que, alejado de Dios, no verá sino la apariencia de las cosas, «la figura que pasa» (1 Cor 7,31), y, en consecuencia, les dará «un nombre falso». Este es el nivel en el que se sitúa su grandeza: una grandeza que reside en su dimensión irreductiblemente personal, metacósmica, que le permite no disolver el cosmos, sino transformarlo en templo de la sabiduría divina.

Recordemos aquí unos pasajes fundamentales de san Pablo en su carta a los Romanos (1,20 y 8,19-21), que nos dan la clave de interpretación del gran misterio de la naturaleza y que corresponden a una situación de ruina y de redención. ¿Qué nos dicen estos pasajes?

a) Rom 1,20: «... Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona...»: la palabra creadora de Dios es, pues, la fuente de toda realidad no sólo existencial e histórica, sino también cósmica.

b) Rom 8,19-21: «Porque la creación espera con impaciencia la revelación de los hijos de Dios: entregada al poder de la nada —no por su gusto, sino por la autoridad del que la entregó—, abriga la esperanza de que será liberada de la esclavitud de la corrupción, para participar en la gloria y en la libertad de los hijos de Dios». Con la creación y la caída comienza una línea horizontal, que avanza directamente desde la cruz y la resurrección hasta Pentecostés. «El misterio de la encarnación del Verbo contiene en sí (...) todo el significado de las criaturas sensibles e inteligibles. Quien conoce el misterio de la cruz y del sepulcro conoce también el sentido (logos) de las cosas; quien está iniciado en el significado oculto de la resurrección conoce también la finalidad para la que, desde el comienzo, Dios lo creó todo»⁷, puesto que en ello está oculto el destino del mundo y de los hombres. El hecho esencial

prétation palamite de la vision de saint Benoît, en *Millénaire du Mont Athos* (Chevetogne 1963) II, 21-47. «Como el sol que sale e ilumina el universo se muestra a la vez él mismo y muestra las cosas que ilumina, así también el sol de justicia; cuando sale para el espíritu purificado, se hace ver él mismo y muestra los *logoi* de las cosas que fueron hechas por él...»: Máximo el Confesor, *Cent. Car.* 1,95 (SC 9) 90-91.

⁷ Máximo el Confesor, *Capítulos teológicos*, 1,66: PG 90, 1108. *Amb.*, PG 91, 1360 AB.

es aquí el misterio de la encarnación: él sitúa al hombre en el centro de la creación, puesto que Cristo, al recapitular la historia humana, da a la vez a los ciclos cósmicos su plenitud de sentido. Lo que hará decir con razón a san Agustín⁸ que la revelación se nos da como «un mundo distinto para volver a encontrar el sentido del mundo», comprendiendo así este primer libro la creación inicial, antes de la caída, como una primera alianza que, posteriormente, no tendrá su pleno cumplimiento sino en Cristo. Porque todo fue creado en el Verbo, por él y para él (Col 1,15-19).

Si esto es así, comprendemos por qué el sentido de esta creación se nos revela en la re-creación llevada a cabo por el Hijo de Dios al hacerse hijo de la tierra⁹. Así, todo lo que tiene lugar en el hombre tiene un significado universal y se imprime en el universo. Del mismo modo, «la revelación bíblica nos sitúa ante un antropomorfismo decidido, no físico —escribe Olivier Clément—, sino espiritual, puesto que el destino de la persona humana determina el destino del cosmos»¹⁰. En consecuencia, el hombre se presenta como el eje espiritual de todo lo creado, de todos sus planes, de todos sus modos, porque es a la vez «microcosmos y microteos»; en otras palabras: la síntesis del universo y la imagen de Dios, y porque, en último término, Dios se hizo hombre para unirse al cosmos.

Los textos patrísticos sostienen con mucha frecuencia la idea de que el hombre es un ser razonable (*logikós*) precisamente a causa de su creación a imagen del mismo Dios. Es lo que afirma con nitidez un san Atanasio el Grande al estudiar este tema. Podemos comprender igualmente que el hombre es creador, porque es la imagen por excelencia del creador, el Verbo de Dios. Es también soberano porque Cristo, a cuya imagen fue creado, es el Señor y el rey que domina el universo. Es libre porque es la imagen de la libertad absoluta. Finalmente, es responsable de toda la creación, como también su conciencia, por encima de todo sacerdote, puesto que tiene como modelo a Cristo, sumo sacerdote¹¹. De ahí

⁸ In Psal. VIII, 8; De Trinitate 1,2,1; Confessiones 1,13,18,49.

⁹ Olivier Clément, *Cosmologie Orthodoxe*: «Contacts» 59-60 (1967) 253. *Le Christ, Terre des vivants*: «Spiritualité orientale» 17 (1976) 83-107.

¹⁰ Olivier Clément, *Questions sur l'homme* (París 1972); *La résurrection chez Berdiaev*: «Contacts» 78-79 (1972) 213.

¹¹ Panayotis Nellas, *Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe*: «Contacts» 84 (1973) 261-268. San Atanasio, *Encarnación del Verbo*, 3: PG 25, 101 B: «Dios creó a los hombres, pero los hizo a su imagen, dándoles la fuerza de su Verbo, para que siendo como sombras del Verbo y dotados de razón (*logikoi*), pudieran ser felices», cf. 4: PG 25, 104 CD, y R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase* (París 1952) 21-56; 91-126. Vladimir

el término «microcosmos» para calificar al hombre, en el sentido de que recapitula en sí a todo el universo.

Pero no es suficiente decir que el hombre es microcosmos, porque su verdadera grandeza reside en el hecho de que está «llamado a ser Dios», a hacerse «Iglesia mística»¹². La creación propiamente dicha es esencialmente una obra de la voluntad de Dios, que la tradición patrística, sobre todo la griega, distingue de su inaccesible esencia; es la obra viva de un poeta (según el sentido del verbo hebreo *bará*, crear, que, al estar reservado sólo a Dios, se opone a lo que es «fabricado» o «construido»). Lejos de ser, por tanto, como en las concepciones platonizantes, la copia o el reflejo degradado de un mundo divino, el universo sale nuevo de las manos del Dios bíblico.

Quando Gregorio de Nisa¹³ describe esta creación como una «composición musical», no hay duda alguna de que coincide en ello con la misma tradición hebraica, para la que el primer Adán, «Qadmon», el hombre anterior, era un cuerpo de luz que recapitulaba los «seis días de la creación» y debía dar al Creador la respuesta libre del amor, dejándose absorber por la luz increada de Dios, en un movimiento de ascensión, el mismo día séptimo. En ella, el hombre debía dar a luz el día octavo: la transfiguración del primero¹⁴. Por tanto, en la visión cristiana, la naturaleza es una realidad nueva, verdadera, dinámica, animada por una fuerza «luminosa», «espermática», que Dios introdujo en ella no para la inmanencia de los estoicos (a pesar de la semejanza de vocabulario en muchos de los Padres), sino como tensión hacia la trascendencia¹⁵.

Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944) 109-129. Nicolás Cabásilas, *La vida en Cristo* 3: PG 150, 572 B.

¹² Panayotis Nellas, *op. cit.*, 265.

¹³ Juan Damasceno, *De fid. orth.*, 11,2. Gregorio de Nisa, *In Psalmorum inscript.*, PG 44, 441 B.

¹⁴ Jacques Touraille, *La beauté du monde, icône du Royaume*: «Contacts» 105 (1979) 7. La invocación cósmica del cántico de Dn 3,62-82 (que recoge el tema litúrgico del Salmo 148, llamado de alabanza cósmica) nos da el fondo en el que resuena. «Es una invocación en la que el hombre no se contenta sólo con atribuir ruidos a la naturaleza, sino que le presta, pero no alegóricamente, una voz, indicando así que la alabanza que él eleva a la divinidad trascendente debe ser solidaria con el canto del conjunto de lo que en términos bíblicos se ha llamado la creación» [Jacques Touraille, *La Beauté sauvera le monde*: «Contacts» 109 (1980) 21]. Cf. también P. Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios. Ensayo de lectura sincrónica del AT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) cap. I, y F. Waters, *The Book of The Hopi* (1977) 149.

¹⁵ Gregorio de Nisa, *In Hexaem.* 1,77 D: PG 44, 72-73. Paul Florenski, *La colonne et le fondement de la vérité* (Moscú 1913) 288.

3. El hombre, unión entre lo divino y lo terreno

Pero si el universo «se mantiene ante» el hombre como una revelación de Dios, corresponde al hombre descifrar creadoramente esta revelación, hacer consciente la alabanza ontológica de las cosas. Porque no hay discontinuidad entre la carne del mundo y la del hombre; el universo está englobado en la «naturaleza» humana (en el sentido teológico de esta palabra); es cuerpo de la humanidad. Ya hemos visto que el hombre resume y condensa en él, en su calidad de «microcosmos», los grados del ser creado, lo que le da la posibilidad de conocer el universo desde dentro. El primer relato de la creación, en el Génesis (1,26-31), nos muestra que el hombre, aun siendo creado *después* de los otros seres, es, sin embargo, homologado a ellos por la bendición que cierra el día sexto y hace precisamente de él la cima en la que se cumple y recapitula la creación. Así, entre el hombre-microcosmos y el universo, «macroantropos», el conocimiento es endósmosis y exósmosis, intercambio de sentido y de fuerza¹⁶. También hemos visto antes que el hombre —y ésta es la afirmación liberadora del cristianismo— es mucho más que un microcosmos debido a que su creación a imagen y semejanza de Dios no procede de una orden dada a la tierra, como en el caso de los otros vivientes: Dios no ordena, sino que dice en su consejo eterno: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26).

Por consiguiente, al ser imagen de Dios, pero también microcosmos, el hombre (por el hecho de englobar potencialmente la totalidad de lo sensible y de lo inteligible, y también por el de recapitular en su corporeidad todo lo sensible, mientras que sus facultades superiores se asemejan a los modos angélicos) constituye la hipóstasis del mundo; es la «unión entre lo divino y lo terreno» y de «él se difunde la gracia sobre toda la creación». Por el hombre, el universo está llamado a ser «la imagen por la Imagen». Por eso sin el hombre no pueden crecer las plantas, porque están enraizadas en él, y es también él quien pone nombre a los animales, descifrando para Dios sus *logoi*, es decir, las palabras de creación y de providencia que aparecen en el Génesis y en los Salmos¹⁷.

¹⁶ Nicolás Berdiaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (París 1963) 21. Vladimir Lossky, *op. cit.* (*Théologie mystique...*) 102.

¹⁷ Gregorio de Nisa, *Catech.* 6: PG 46, 25 C, 28 A; *Hom.* 12: PG 44, 164; A. Lossiev, citado por B. Zenkovski en *Histoire de la philosophie russe II* (París 1955) 399. Máximo el Confesor muestra que no podemos percibir la menor cosa sin realizar por el mismo hecho una experiencia trinitaria: el ser mismo de las cosas las vincula al principio del ser, el Padre; su inteligibilidad, el orden «lógico» (en el sentido de la gran razón mística e intelectual), que está a la vez en ellas y en la inteligencia humana, las vincula al

Esta es, sin duda, la exégesis de los Padres cuando, en su comprensión del segundo relato de la creación (Gn 2,4-25), sitúan al hombre «al principio», incluso del mundo creado, mientras que, por otra parte, los santos ven el universo en Dios, penetrado de sus energías y no formando sino un todo —pero un todo minúsculo— en su mano¹⁸.

Para el Oriente cristiano, desde el capítulo octavo de la carta a los Romanos hasta la patrística, y desde ésta a los aspectos permanentes de la filosofía religiosa rusa contemporánea, pasando por el palamismo y la filocalia, la gran tradición ortodoxa es explícita: existe una cosmología cristiana que consiste en un conocimiento que recibimos por la fe, pues el «logos» de la creación, su sentido (lo que Lossky llama su «fondo existencial») escapa a nuestra percepción¹⁹. Gregorio de Nisa recuerda a este respecto que «no podemos conocer la esencia de la más pequeña brizna de hierba»²⁰. Sólo los santos, en la unión con Dios, reciben el conocimiento perfecto de las cosas creadas, porque ellos contienen el mundo en cuanto «lugar de Dios» y lo sitúan en el amor. Para Máximo el Confesor, «las cosas visibles son profundizadas a través de las invisibles por aquellos que se entregan a la contemplación». De todo ello —escribe también Olivier Clément— resulta una consecuencia fundamental: que existen diferentes grados de materialidad, que no son realidades, sino estados; precisemos con Evagrio y Berdiaev estados de contemplación.

Esto significa que la situación del cosmos, su transparencia o su opacidad, su liberación en Dios o su sujeción a la corrupción y a la muerte, dependen de la actitud fundamental del hombre, de su transparencia u opacidad a la luz divina y a la presencia del prójimo. La capacidad de comunión del hombre es la que condiciona el estado del universo. Al menos inicialmente y ahora en Cristo, en su Iglesia. Porque el hombre, al someter el universo a la «vanidad», se ha visto también él sometido a este nuevo estado de la materia en el que su libertad se ha paralizado²¹.

En un texto admirable, Simeón el Nuevo Teólogo resume vigorosamente lo que hemos indicado en estas páginas: «Todas las criaturas, cuando vieron que Adán era expulsado del paraíso, no consintieron ya en mantenerse sumisas a él; ni el sol, ni la luna,

Logos, al Hijo. Por último, su vida, o más ampliamente su movimiento, muestra la presencia en ellas del Soplo «dador de vida», que consuma y reintegra (*Qu. ad Th.* 13: PG 90, 296 BG).

¹⁸ Vladimir Lossky, *op. cit.*, 101.

¹⁹ Vladimir Lossky, *Vision...*, *op. cit.*, 64.

²⁰ Gregorio de Nisa, *C. Eunom.* 12: PG 45, 932 C-952 C.

²¹ Olivier Clément, *Cosmologie Orthodoxe*, *op. cit.*, 267-270.

ni las estrellas quisieron reconocerle; las fuentes rehusaron hacer brotar el agua, y los ríos, continuar sus cursos; el aire ya no quiso palpitar para no permitir respirar a Adán pecador; las bestias feroces y todos los animales de la tierra, cuando lo vieron despojado de su gloria original, comenzaron a despreciarlo y todos estaban dispuestos a saltar sobre él; el cielo trataba de derrumbarse sobre su cabeza y la tierra no quiso ya sustentarlo. Pero ¿qué hizo Dios, que había creado todas las cosas y al hombre? Contuvo a todas estas criaturas con su propia fuerza y, por su mandato y su clemencia sagrada, no les permitió desencadenarse contra el hombre, antes bien ordenó que la creación quedara bajo su dependencia y que, al haberse hecho percedera, sirviera al hombre percedero para el que había sido creada, y esto hasta que el hombre renovado volviera a ser espiritual, incorruptible y eterno, y todas las criaturas, sometidas por Dios al hombre en su trabajo, se liberaran también, se renovarían con él y volvieron a ser, como él, incorruptibles y espirituales»²².

A partir de este pasaje podemos captar otro dato muy importante para la cosmología: los momentos esenciales de la historia de la salvación no tienen sólo una importancia histórica, sino también metahistórica. Parece que es en esta perspectiva en la que deberíamos considerar juntos, los cristianos de Oriente y de Occidente, el problema contemporáneo de la evolución, que sin esto, y carente de realismo místico, tiene el peligro de revelarse incapaz de concebir y experimentar modalidades diversas del ser creado.

En efecto, cabe preguntarse aquí si las ciencias de la naturaleza y más aún las del hombre, especialmente las que hoy están en primer plano en Occidente, no ganarían en profundidad si se reemplazara el esquema de una evolución unilateral por la conjunción de dos procesos: de caída y de redención, de regresión y de progreso. La historia de la naturaleza tiene sus «monstruos» y a veces sus «evoluciones regresivas», mientras que, por otra parte, la historia del hombre y su psicología permanecen incomprensibles sin la «memoria del paraíso»: la cruz hace, pues, accesible a los hombres la modalidad «sintética» de la creación, debido a que la sangre del asesinato de Dios se convierte, en el sentido más original, en un sacrificio que consagra la tierra como firme sostén de todas las cosas... y «entrelazamiento cósmico»²³. Por esta razón, la cosmología no puede concebirse sin la cruz y sin la resurrección.

²² Simeón el Nuevo Teólogo, *Traité éthique* (SC 122) 188-190, cap. 2, 69-90.

²³ H. de Lubac, *Catholicisme* (París 1952) 407-409.

COSMOLOGIA E HISTORIA DE LA SALVACION

1. La caída, catástrofe cósmica

La cosmología es una «gnosis» (conocimiento) que nos es dada en Cristo, por el Espíritu Santo, en los misterios (sacramentos) de la Iglesia, y exige de nuestra parte la purificación por medio de la ascesis para acceder al realismo místico. La caída original, consecuencia de que el hombre, hijo de Dios, quiso matar al Padre divino para apoderarse de la tierra madre, debe considerarse como una catástrofe cósmica en el sentido de que el hombre, «deseoso, según Máximo el Confesor, de apoderarse de las cosas de Dios sin Dios, antes de Dios y no según Dios, entregó la naturaleza entera como un botín a la muerte»²⁴. Así, pues, la caída oculta la modalidad paradisíaca y revela una nueva condición, un nuevo estado de la existencia universal en el que la creación está sometida al vacío (Rom 8,20) por el narcisismo ontológico del hombre que pretende apropiarse la creación sustituyéndose al Padre. «Miro a la tierra —escribe el profeta Jeremías—: ¡caos informe!; al cielo: está sin luz; miro a los montes: tiemblan; a las colinas: danzan; miro: no hay hombres, las aves del cielo han volado; miro: el vergel es un páramo» (4,23-26). Dimensión de caos, surgida en el cosmos por el rechazo humano del Verbo, orden y sentido del mundo; separación por el hombre de lo visible y de lo invisible, del verbo-luz; conmoción de las alturas que unen el cielo y la tierra; desaparición de las presencias ligeras, huéspedes de la inmensidad y de la luz. El suelo «maldito» a causa del hombre producirá un desierto, «espinas y abrojos» (Gn 3,17-18), y Cristo será tentado precisamente en el desierto y será coronado con estas espinas.

A consecuencia de ello, toda la sacramentalidad original del mundo, lejos de expresar la celebración de la tierra, quedó oculta, aunque no desapareció. El hombre dejó entonces de percibir realmente el mundo verdadero tal como Dios lo lleva en su gloria, porque ve el universo a imagen de su propia degradación, en el movimiento de su codicia y de su hastío, oscureciendo así el mundo creado, endureciéndolo, fragmentándolo. Así nacen las modalidades mortíferas del tiempo, del espacio y de la materia. ¡El tiempo

²⁴ PG 91, 1156 C.

de la usura y de la muerte! ¡El espacio que separa y que aprisiona! ¡La materialidad opaca, establecida, espejo de nuestra muerte espiritual! Según algunos ascetas y autores espirituales, la interpretación de la caída como catástrofe cósmica reside en que el hombre destruyó la unidad que estaba llamado a realizar entre Dios y el mundo, para proyectar fuera de él el mundo «objetivado»: dado que el hombre está fuera de Dios y contra él, el mundo se hace ahora extraño y hostil; pero esta alienación y esta hostilidad son de hecho las del mismo hombre arrojado fuera de sí mismo, literalmente pulverizado fuera de la creación. Este es el sentido que aparece en el libro del Génesis (3,19): «¡eres polvo y al polvo volverás!».

Sin embargo, Dios, aun excluido del corazón del hombre, introduce un cierto orden para evitar una desintegración completa, para que pueda darse la historia y, finalmente, la salvación. La belleza no ha desaparecido, pero se ha hecho ambigua y ya no coincide con el bien y la verdad; la creación, toda ella buena, cuya alabanza ya no puede expresarse, gime porque está entregada a las fuerzas del mal; las «túnicas de piel» con las que, según el Génesis, Dios revistió al hombre caído para protegerlo, simbolizarían la condición corporal del hombre y la materialidad del universo en su modalidad actual, en cuyo orden la corrupción y la muerte tienen su lugar. Este orden es catastrófico y, sin embargo, atestigua la sabiduría misericordiosa del Creador. La historia de Dios y del hombre continúa, pero es una historia en la que el amor se mezcla con la muerte y con la sangre. Las leyes de la naturaleza, por su pesadez, su determinismo, su necesidad ciega, atestiguan la servidumbre recíproca del hombre y del universo. El hombre, «al haber reducido la naturaleza al estado de mecanismo, por su propia esclavitud, encuentra frente a él esta mecanicidad, de la que es causa, y cae bajo su poder... La fuerza de la naturaleza necrotizada suscita el sufrimiento del hombre, su rey destronado. Ella, a su vez, le echa el veneno que lo tornará cadáver, lo obligará a compartir el destino de la piedra, el polvo y del barro»²⁵.

2. La cruz, nuevo árbol de vida

Por ello, sólo Cristo, nuevo Adán, podrá, como el fuego oculto y sofocado bajo la ceniza de este mundo, hacer brillar e inflamar con el calor divino la corteza de la muerte²⁶, porque él oculta volunta-

riamente su corporeidad luminosa en nuestra corporeidad doliente y laboriosa, para que sobre la cruz, nuevo árbol de vida, y en la aurora repentina de Pascua, todo se ilumine: no sólo el universo, sino también todo el esfuerzo humano para transformarlo. En Cristo, la materia degradada vuelve a ser medio de comunión, templo y fiesta del encuentro, porque el cuerpo y la sangre de Cristo no son únicamente uvas y trigo, sino pan y vino. En él, el mundo congelado por nuestra degradación se funde en el fuego del Espíritu y encuentra su dinamismo original. Existe, pues, una verdadera dinámica de la materia, que permite dar cuenta de los datos escriturísticos relativos al alcance cósmico de la caída, a los milagros de Cristo, a su corporeidad espiritual después de la resurrección, a la resurrección de los cuerpos y a su anticipación en la santidad. El Verbo, por su encarnación, su pasión, su resurrección y su ascensión, llega a estar «todo en todo» (Ef 1,23), porque es el arquetipo de todas las cosas y todas ellas encuentran en él su consumación.

En la himnología y en los textos patrísticos, sobre todo en los Padres griegos, se afirma claramente que la economía de Cristo (encarnación-resurrección-ascensión) provocó la transfiguración potencial del universo, restaurando al mismo tiempo al hombre en su plenitud de imagen de Dios y devolviéndole así su parte de eternidad. Por eso, el pleno restablecimiento del sentido del mundo tiene que coincidir con el pleno restablecimiento de la transparencia del mundo a Dios por la victoria sobre la muerte. Esto ha sido plenamente realizado por la resurrección de Cristo, en cuya persona este mismo mundo será en adelante plenamente reabsorbido o subjetivado, y nosotros en él. Conoceremos el mundo en nuestras relaciones en Cristo y con Cristo; en él lo tendremos todo: ¿no consiste la gran alegría eterna en ver la faz de Cristo (Ap 22,4), puesto que es en su faz donde las imágenes de sus «razones» divinas están penetradas por estas mismas «razones», y es también en su faz donde contemplamos el mundo inundado por ellas?²⁷

Cristo —no lo olvidemos— realizó en sí mismo las «síntesis» cósmicas y metacósmicas propuestas a Adán por la misma dialéctica de la creación, a las que éste no supo responder²⁸. Cristo, exis-

²⁷ En otras palabras: sus «razones» divinas y las imágenes creadas de éstas aparecerán como las huellas de su rostro. San Atanasio, *Apología contra los arrianos*, PG 26, 320.

²⁸ *Amb.*, PG 91, 1309 A y 1308 C: «El mundo total entra totalmente en el Dios total». Gregorio Magno, *In Ez.* II, hom. I, 4: PL 76, 938. «Si la historia tiene un sentido, si escapa a la repetición cíclica y al destino, si es propiamente 'historia' que hay que vivir y de la que no hay que huir, es porque la encarnación es un hecho único. Este 'hapax' funda la historia al concluirla; este acontecimiento que no cabe equiparar a los otros, puesto que de él reci-

²⁵ Nicolás Berdiaev, *Le sens de la création* (París 1955) 99.

²⁶ Gregorio de Nisa, PG 45, 708 B.

tencia personal absoluta, transforma en *soma pneumatikón* la materia universal. El no sólo lleva en sí mismo el paraíso, sino también el reino: en él el cielo y la tierra se convierten en nuevo cielo y nueva tierra. Los milagros del evangelio llevan en sí mismos el signo del retorno al paraíso y de la recreación escatológica. Por la resurrección, la naturaleza humana y, a través de ella, el cosmos se encuentran asumidos por la persona misma del Hijo de Dios y unidos en él a la naturaleza divina con una unión que los edifica. En Cristo, en torno a él, no vuelven a separarse el espacio y el tiempo: él surge con todas las puertas cerradas, del mismo modo que su nacimiento había sido virginal. Y «esto no es ilusión mítica, sino sustancia misma de la fe», escribe el padre Daniélou²⁹. Todo queda marcado con el signo de la cruz: «El Hijo de Dios, por haber sido crucificado, puso su huella en el universo en forma de cruz, marcando en cierto modo al universo entero con el signo de la cruz», afirma Ireneo de Lyon³⁰.

3. Cristo, nuevo Adán

En Cristo, en quien alienta el Espíritu Santo, se abrió a la humanidad un nuevo eón. Como muestra san Basilio³¹, todo el misterio del tiempo y de la eternidad se resume, de este modo, en el significado del domingo, que es a la vez el día primero y el octavo, el origen y el fin, el instante en que la eternidad suscita el tiempo y el instante en que ella lo acoge.

Que la salvación no es individual, sino cósmica, lo atestigua la Biblia de la manera más vigorosa. Por eso la contemplación de la naturaleza (*physiké theoria*) constituye, entre otros, un aspecto central de la mística de la Iglesia ortodoxa de Oriente: aquí el hombre deja de objetivar el universo por su codicia y su ceguera, para identificarlo con el «cuerpo de Cristo»; reúne los *logoi* espiri-

ben su carácter de acontecimientos, 'rompe el círculo' en que 'verran' los impíos, como subraya ampliamente san Agustín en los capítulos 10 al 20 del libro XX de *La ciudad de Dios*» (O. Cullmann, citado por O. Clément en *Transfigurer le temps* [Neuchâtel 1959] 119-120).

²⁹ *Approches du Christ* (París 1960) 154.

³⁰ *Démonstration de la vérité apostolique* (SC 62) 46.

³¹ Para dirigir nuestro pensamiento hacia la vida futura la Escritura llamó «primero» a este día que es la imagen de la eternidad, las primicias de los días y contemporáneo de la luz, el santo día del Señor, que el Maestro honró con su resurrección (*Hom. sur l'Hexaméron* [SC 26] 185, 2.ª hom.). Cf. también Jn 20,1 y 26; *Ep. de Bernabé* (15,8-9); Justino, *Dial.* 41,4,131,1, así como el Henoc eslavo, que exalta explícitamente el domingo, «primero y octavo día» (ed. Vaillant, 102-105; ed. española: *Apócrifos del AT IV*, Cristianidad, Madrid 1984).

tuales de los seres «no para apropiárselos, sino para presentarlos a Dios como ofrendas de la creación»³², como subraya Máximo el Confesor. «Todo lo que me rodeaba —dice el peregrino ruso— se me manifestaba bajo un aspecto de belleza..., ¡todo oraba, todo cantaba gloria a Dios! De este modo yo comprendía lo que la *filocalia* llama 'el conocimiento del lenguaje de la creación' y veía cómo es posible conversar con las criaturas de Dios»³³.

Este mismo lenguaje se encuentra también en boca de Nectario de Egina (1846-1920) en las conversaciones con sus monjes: «Un día pedimos a nuestro padre... que nos dijera cómo las criaturas privadas de razón y de voz, con el sol, la luna, las estrellas, la luz, las aguas, el fuego, el mar, las montañas, los árboles y, en definitiva, todas las criaturas que el salmista invita a alabar al Señor, podían hacerlo. El santo no respondió. Algunos días después, durante la conversación vespertina, bajo el pino, nos dijo: 'Hace unos días me pedisteis que os explicara cómo las criaturas alababan a Dios. Pues bien, escuchadlas'. Los monjes fueron introducidos entonces en el mundo transfigurado en el que oían distintamente a cada criatura cantar y alabar a su modo al Señor y Creador»³⁴.

Ya hemos insistido anteriormente en que Cristo, al recapitular la historia humana, da al mismo tiempo a los ciclos cósmicos su plenitud de sentido³⁵.

³² «El fuego oculto y como sofocado bajo la ceniza de este mundo... resplandecerá y abrasará con su calor divino la corteza de la muerte» (Gregorio de Nisa, *C. Eunom.* 5: PG 45, 708 B). «El interior oculto cubrirá completamente el exterior aparente» (íd., *Beat. or.* 7: PG 44, 1289 D). A propósito del episodio de la zarza ardiente: «Ese fuego inefable y prodigioso —escribe Máximo el Confesor— oculto en la esencia de las cosas como en la zarza» (*Amb.*, PG 91, 1148 C). Cf. también *Myst.* 2-697D/700A. Teilhard de Chardin: «Como un relámpago que cruza de un polo al otro, la presencia silenciosamente acrecentada de Cristo en las cosas se revelará súbitamente... Como el rayo, como un incendio, como un diluvio, la atracción del Hijo del hombre cogerá, para reunirlos o someterlos a su cuerpo, todos los elementos impetuados del universo» (*Le milieu divin*, París 1957. p. 196; trad. española: *El medio divino*, Madrid 1967).

³³ *Récits d'un pèlerin russe* (Neuchâtel-París 1948) 48.

³⁴ A. Fontrier, *Saint Nectaire d'Égine* (Centro ortodoxo de información de Meudon, sin fecha) 72.

³⁵ Himno siríaco, *Dios vivo* 25,63-64:

La tarde desnuda del todo al hombre,
lo deja tendido para el sueño,
mostrándole que todos sus bienes
quedan aquí abajo.
Le quita sus vestidos,
lo pone al desnudo.
Así desnuda la muerte al hombre...

Esto se ve ante todo en el ritmo diurno: Cristo es el sol que se alza sobre la nueva creación, sobre el cosmos litúrgico; es el «sol de justicia» que trae la curación en sus alas (Mal 3,20), el «Oriente de donde viene la gloria de Dios» (Ez 43,2). El simbolismo arcaico de resurrección, de victoria de la vida, que reviste universalmente la aurora (triumfo del día sobre las fuerzas demoníacas de la noche) encuentra su sentido definitivo en el cántico de Zacarías, para el que Cristo es «sol que nace de lo alto para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte» (Lc 1,78-79). El ciclo del día y de la noche, bañado en adelante en la luz de Cristo, que vino y que viene, es, pues, para nosotros el símbolo del «día sin fin», del «día sin noche». «Nuestra oración, según el ritmo diurno —precisa Cipriano—, se convierte en una imitación de lo que seremos un día»³⁶. La victoria sobre la muerte es también la victoria sobre la noche: «Judas tomó el pan y salió inmediatamente. Era de noche» (Jn 13,30). Cristo, por su resurrección en plena noche, cambió el sentido de ésta: ahora es el receptáculo de una luz nueva que ya no conoce ocaso; vida luminosa liberada de la muerte³⁷.

Lo mismo ocurre también en el ciclo anual: Navidad, en el solsticio de invierno, es la imploración en las tinieblas y el momento preciso en que la luz comienza a despuntar. La resurrección coincide con la primavera. En efecto, según un simbolismo querido por Dios, la primavera debía situar el momento en que la vida triunfa

Aparece la mañana...,
figura de la resurrección,
grandioso asombro.
Alabanza a ti, mi Señor,
que separaste la noche del día,
y los hiciste imágenes,
místicas parábolas.

³⁶ Textos presentados por M. Jourjon, *Cyprien de Carthage* (París 1957) 122-123.

³⁷ Charles Péguy, *Porche du mystère de la deuxième vertu* (París) 213-214. Oficio bizantino de medianoche, oración de san Basilio: «(Tú) nos has dado el sueño como reposo de nuestra debilidad y como distensión de las fatigas de nuestra carne, sujeta a muchos sufrimientos». Himno del *Phos hilaron* (vísperas bizantinas): «Luz gozosa de la santa gloria de Dios... ¡oh Jesucristo! Llegados a la puesta del sol y contemplando la claridad de la tarde, cantamos...» Himno del esposo (semana santa ortodoxa): «He aquí que el esposo llega en medio de la noche y dichoso el hombre al que encuentre vigilando...» Para el cristiano, la vigilia es escatológica: la noche física llega a ser de este modo como el sacramento de la noche nupcial en la que el esposo, presente en secreto en el corazón de las tinieblas, vendrá a arrancarla para la alegría perfecta del cara a cara. Por eso el cristiano no puede dormir como los demás, en la inconsciencia de la muerte o en la pesadilla de las pasiones. Véase también Gregorio Nacianceno, *Poemas dogmáticos*, PG 37, 311-314.

no para un verano efímero, sino para el verano eterno del reino³⁸. En virtud de una especie de «sacramentalidad» del tiempo, la primavera se presenta como el momento de la re-creación del mundo, dado que previamente se situaba en el punto por el que había entrado la mancha³⁹.

Aquí se corresponden tres instantes, y los tres están cargados de todo un desarrollo temporal: el instante de la creación, en el que el contacto de la eternidad suscita el dinamismo paradisiaco; el instante de la caída, en que el contacto de la nada relativa, hacia la que se vuelve la libertad humana, mezcla con el tiempo primitivo el ser para la muerte y la mancha de las generaciones y de las corrupciones; por último, el instante de la resurrección, en el que surge de nuevo la eternidad y del que procede una duración transfigurada, no porque sea restaurada la temporalidad paradisiaca, sino porque el mismo tiempo degradado se convierte en adelante en el lugar que acoge la eternidad⁴⁰. Una íntima correspondencia une «los dos instantes» en que la eternidad suscita y luego resucita el tiempo. El tiempo cíclico es liberado a su vez de la desesperación que empujaba al hombre a huir en lo impersonal. En adelante está inserto en la liturgia del Dios vivo, cuya encarnación ha santificado cada momento del tiempo cósmico y descifrado su significación. Así, queda situado no en la nostalgia del origen, sino en la espera del fin, ya participado en Cristo en una perspectiva escatológica⁴¹.

Y así sucede, por último, en el simbolismo de la semana, comenzando por la misma semana pascual, que recapitula la primera semana, porque Dios «toma para la renovación la totalidad de los tiempos que había tomado para la creación»⁴². Especialmente el domingo revela el designio concebido por Dios en orden a la creación del mundo: reunir todo en Cristo, mientras que la sucesión de los otros días de la semana simboliza, por su parte, el devenir total del universo.

Pero si la historia propia de Cristo ha terminado, según afirma san Pablo (Heb 9,12-14), la historia, por su parte, continúa, por-

³⁸ Gregorio de Nisa, *Carta 4*: PG 46, 1028 C. Filón (*In spec. Leg.* 150) señala, en efecto, que si la naturaleza renace en primavera, es porque ésta marca el aniversario de la creación; efectivamente, según la intuición arcaica, la renovación es en cierto sentido una «anamnesis» de la primavera cósmica, del tiempo paradisiaco.

³⁹ *Homélies pascales* III (SC 48). Introducción de F. Floeri y P. Nautin, n. 59.

⁴⁰ *Ibid.*, 8,15, p. 137. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, citado por M. Vériel, *Cyrille de Jérusalem* (París 1957) 72-73.

⁴¹ Olivier Clément, *Transfigurer le temps* (Neuchâtel) 116-117.

⁴² Cirilo de Jerusalén, *Homélies pascales*, op. cit., pp. 84, 136, 147s.

que la plenitud no se nos impone, sino que se ofrece. La ascensión introduce nuestra naturaleza en el seno mismo de la Trinidad: con Pentecostés comienza, en la gracia del Espíritu Santo, la libre apropiación por cada persona humana de la fuerza divina que irradia en el cuerpo glorificado de Cristo. En adelante, la historia es la del fuego que Cristo vino a traer a la tierra y que no cesa de inflamar las almas; es la historia de la luz, la economía del Espíritu Santo⁴³: la plenitud de los tiempos abre, en efecto, los tiempos de la plenitud.

El mundo se revela entonces como una iglesia: «La nave —explica san Máximo el Confesor— es el universo sensible; los ángeles constituyen el coro, y el espíritu del hombre, en oración, el santo de los santos. Así, el alma se refugia como en una iglesia y un lugar de paz en la contemplación espiritual de la naturaleza; entra allí con el Verbo y, conducida por él, nuestro sumo sacerdote, ofrece el universo a Dios en su espíritu como en un altar⁴⁴. Sylvain del Atos (muerto en 1938) no cesaba de repetir: «Para el hombre que ora en su corazón, el mundo entero es una iglesia». La bendición, el respeto a la tierra, la sumisión a toda vida en su fecunda belleza, el compartir con los pobres: todo debemos hacerlo converger para preparar la transformación de la tierra en eucaristía.

Y puesto que, en la visión paulina, la Iglesia, cuerpo de Cristo, no es otra cosa que esta criatura que se reunifica y se cristifica, es la Iglesia como *misterio eucarístico* la que nos da la gnosis de un universo creado para hacerse eucaristía. «En todas las cosas haced eucaristía» (1 Tes 5,18): a la eucaristía como sacramento responde la eucaristía como espiritualidad, que implica la metamorfosis de todo el ser del hombre y de todo el ser por el hombre⁴⁵.

CAPITULO III

LOS SACRAMENTOS,
MINISTERIO COSMICO DE LA IGLESIA1. Los sacramentos, centro
y sentido de la vida cósmica

La Iglesia ejerce su ministerio cósmico ante todo por medio de los sacramentos (o misterios). Los «misterios» de la Iglesia, es decir, los diversos aspectos de la vida de la Iglesia como sacramento de Cristo en el Espíritu Santo, constituyen el centro y el sentido de la vida cósmica. Las cosas no existen sino por las oraciones, las bendiciones, las transmutaciones de la Iglesia, que realizan toda una gradación de consagraciones por participación, «como si en todo esto la materia muerta e insensible transmitiera los grandes milagros y recibiera en sí la fuerza de Dios»⁴⁶.

«Todo lo hago nuevo» (Ap 21,5). A causa de la caída del hombre, la relación «personal» se había interrumpido, la distancia natural entre el hombre y Dios se había revelado como abismo, la armonía «racional» del mundo se había disgregado, puesto que la apropiación de la gracia ofrecida, del Logos «iluminador» se había interrumpido por obra de la libertad humana, siendo la muerte el límite de esta marcha disgregante. Ahora bien: el Verbo encarnado restableció la comunicación de la naturaleza humana con la naturaleza divina. Esta relación personal del Verbo con los seres se manifiesta como participación en la carne y en la sangre de Cristo, es decir, en la realidad eucarística de la Iglesia. Así, la Iglesia se revela como el comienzo dinámico de la nueva naturaleza, como la expansión de la naturaleza hacia la *theiosis* (deificación) que constituye la historia. Aquí hay que distinguir entre la sucesión de los acontecimientos y la historia: la encarnación del Verbo es el comienzo de la historia, y el fin escatológico de la historia es la resurrección (Heb 10,1).

La creación camina progresivamente hacia este fin, teniendo como centro «cósmico», es decir, universal, a la Iglesia. La Iglesia es el «icono» del fin escatológico de la historia, del nuevo cielo y de la nueva tierra, de la ciudad de Dios, de la nueva Jerusalén. En otras palabras: la Iglesia es la «gloria» del Verbo, su aparición y su manifestación; y esto real y directamente por la acción del Es-

⁴³ Olivier Clément, *Transfigurer...*, op. cit., 119.

⁴⁴ *Myst.* 2-697D/700A; *De la prière*: «Contacts» núm. 30, pp. 127-128.

⁴⁵ Sergio Boulgakov, *L'Orthodoxie* (París 1932) 240, nueva traducción de C. Andronikov (Lausana 1980). Gregorio de Nisa, *In Hexaem.*, PG 44, 104 BC.

⁴⁶ Gregorio de Nisa, *In baptismum Christi*, PG 46, 581 B.

píritu Santo: el hecho de la transfiguración es, pues, el presente continuo de la Iglesia y, por tanto, la *theiosis* del mundo. El mundo, como naturaleza de la historia, constituye en virtud de este hecho la gloria del Verbo, la manifestación y la revelación de la persona del Verbo. Así, la gloria del Verbo como comienzo y fin de la historia es el misterio de la fe y la posibilidad de la vida⁴⁷. «Porque caminamos en la fe, no en la claridad de la visión» (2 Cor 5,7).

Esta gracia natural del Espíritu Santo, que constituye el fundamento mismo del ser creatural, está en la carne del mundo, en su sustancia; ella es la condición de la santificación de ésta por medio de la recepción del Espíritu Santo. La Iglesia de Cristo conoce diversas santificaciones de la materia, que tienen su lugar en la mayoría de los sacramentos y sacramentales: la bendición de las aguas del Jordán por el descenso del Espíritu Santo, de la que se derivan todas las bendiciones de las aguas (bautismales o no), la del santo crisma y la del aceite, la del pan y del vino (eucarísticos o no), la consagración de las iglesias, de los objetos del culto, la bendición de los frutos, de los alimentos y en general de todos los objetos⁴⁸.

¿Qué representa, pues, esta santificación en su principio? ¿Cómo pueden las cosas y la materia recibir y retener la acción del Espíritu Santo?

En este marco divino-humano, en el que el cuerpo, a la espera de su resurrección, es designado también como signo del ser cristificado, entra el hombre con sus cosas y sus gestos: el cuerpo como lugar teofánico no es considerado ya como un enemigo del hombre. Tampoco es exclusivamente compañero del alma. Es sobre todo ese microcosmos que ya hemos mencionado, portador de todo el cosmos ante Dios y mediador entre ellos. Por consiguiente, en el sacramento ya no se trata de una repetición, sino de una creación absoluta. La nueva creación en Cristo pertenece al mundo futuro, que rompe la trama del tiempo. En relación con la historia, vivimos constantemente en dos planos: el de la continuidad histórica y el de la discontinuidad escatológica⁴⁹. Se trata, en una palabra,

⁴⁷ Christos Yannaras, *Rencontre de Salonique*, op. cit. *La Thésis comme commencement et fin du monde. Le Christ comme le point Alpha et le point Oméga de l'histoire*, 82-83: «La historia presupone una tendencia concreta a la universalidad con un fin no menos concreto. La vida de la humanidad antes de la encarnación se justifica como historia sobre todo en el caso de Israel, es decir, en la medida en que prepara el advenimiento de Cristo. La diferencia está entre 'la sombra' y el 'icono' de las realidades» (Heb 10,1).

⁴⁸ Sergio Boulgakov, *Le Paraclét* (París 1944).

⁴⁹ Cf. sobre este punto el artículo de G. Khodre en «Contacts» 39 (1976) 9-10.

de la experiencia de lo que es re-creado, objeto de resurrección. Por este motivo, los sacramentos de la Iglesia son ontológica y no metafóricamente dimensiones reales del hombre, del mismo modo que Cristo es la verdadera belleza del hombre, y la vida del Espíritu Santo, la vida real. Por ello, si «los cielos, la creación de Dios, proclaman su gloria» (Sal 19,1), las obras del hombre, que continúan la creación de Dios, tienen también como objeto supremo, a través de la creación, la glorificación de Dios.

Aquí es precisamente donde aparece la importancia capital del arrepentimiento y de la ascesis, no sólo en el hombre, sino también en la historia de la civilización. El arrepentimiento y la ascesis son el combate por el que el hombre en Cristo hace morir en sí mismo y en sus obras su mala autonomía, único elemento que debe rechazarse (1 Tim 4,4). El arrepentimiento y la ascesis restablecen al hombre y sus obras en la belleza original; dirigen el espejo hacia el sol verdadero. Y las creaciones del hombre reciben también la luz y la vida⁵⁰.

«En la santificación —escribe también Sergio Boulgakov— se efectúa un descenso del Espíritu Santo, una comunicación de su fuerza a lo creado natural y portador de espíritu; la sabiduría de la criatura se une en la sabiduría divina y en el Espíritu Santo al espíritu de Dios en la creación: la materia es entonces arrebatada de este mundo al mundo bendito de la vida futura en la que Dios será todo en todos. Se efectúa una transfiguración de la criatura, misteriosa, es decir, invisible, por la que, permaneciendo ontológicamente ella misma, se hace transparente al Espíritu y se diviniza por la facultad que recibe de tener comunión con la divinidad. En otras palabras: aquí se lleva a cabo la teantropía, no en el hombre mismo, sino en el mundo humano, que se humaniza y tiene en el hombre su centro ontológico. Es la divinización de la criatura con la condición necesaria de la conservación de su ser»⁵¹.

«Fuego inefable y prodigioso, oculto en la esencia de las cosas»⁵²: el tiempo del Espíritu es el de una *synergía*, es decir, de una colaboración, de una creatividad divino-humana: «en el nombre de Cristo, es decir, en su presencia más intensa, en su presencia eucarística, eclesial, se abre un campo infinito a la libertad humana, hecha creadora por el Espíritu, para que el Dios-hombre» se haga, como decía Vladimir Soloviev, «Dios-humanidad» y «Dios-universo»... «El Espíritu desciende en persona al corazón del mundo,

⁵⁰ Panayotis Nellis, *Théologie de l'image*, op. cit., 274, 279-280.

⁵¹ Sergio Boulgakov, *Le Paraclét*, op. cit.

⁵² Máximo el Confesor, *Ambigua*, PG 91, 1148.

transparencia original, y se hace conciencia de nuestra conciencia, vida de nuestra vida, aliento de nuestro aliento»⁵³.

Nos parece interesante presentar brevemente la estructura de las celebraciones litúrgicas, sobre todo las de la Iglesia ortodoxa, para explicitar lo que hemos dicho en este capítulo. Si la divina liturgia (sacrificio de la misa) presenta peticiones a Dios por la creación, el oficio de vísperas comienza con un himno a esta última. El Salmo 104 (103), que abre las vísperas, hace una descripción panorámica de toda la creación en forma de doxología. Del mismo modo, toda su himnología en general está íntimamente unida a la naturaleza; las fiestas del Señor mantienen siempre una estrecha conexión con el medio natural: «Que se alegre la creación; que exulte de gozo la naturaleza» (fiesta de la Anunciación); «estad alegres, montañas» (fiestas de Navidad); y en Pascua: «Ahora todo está lleno de luz: cielo y tierra e infiernos; que toda la creación celebre la resurrección de Cristo, en la que está fundada». Se puede afirmar, por tanto, que, «a diferencia de Occidente, donde falta una concepción filosófica cristiana de la naturaleza, el Oriente cristiano ha desarrollado una cosmología y una filosofía de la naturaleza»⁵⁴. Así, en la fiesta de la Epifanía se revela de modo particular toda una teología de la naturaleza: el Espíritu se infunde en el agua del bautismo, del mismo modo que se infunde en el aceite del santo crisma; el bautismo actualiza la bajada de Cristo al Jordán, inicia su descenso victorioso a los infiernos. Del mismo modo, las epiclesis de todas las acciones sacramentales constituyen como una continuación de Pentecostés, la reanudación, en un dinamismo renovado, del Pentecostés cósmico de los orígenes. Todo culmina entonces en la *metabolé* eucarística.

⁵³ Olivier Clément, *L'Église, espace de l'Esprit-Saint*, conferencia pronunciada en Notre-Dame de París el 24 de octubre de 1976. «Fuera de la Iglesia la acción del Espíritu Santo se manifiesta en el mundo de la materia y en el de la cultura. Se manifiesta ante todo en la naturaleza viviente, que tiene su libertad, aun cuando sea limitada. Esta libertad se da en la espontaneidad elemental del movimiento. En el mundo inorgánico reina la ley que lleva la marca de la racionalidad del Logos, del fundamento matemático-ideal del mundo. En el mundo orgánico interviene el 'impulso creador' que atestigua la fuerza viva del Espíritu no sólo en el hombre, sino también en el animal, en el vegetal y en todo el cosmos». Cf. G. Fedotov, *De l'Esprit Saint dans la nature et dans la culture*, trad. francesa de C. Andronikov: «Contacts» 95 (1976) 212-228.

⁵⁴ Evangelos Théodorou, *La valeur pédagogique du Triode actuel* (Atenas 1958) 94.

2. *La liturgia eucarística, mundo transfigurado en Cristo*

Para Ireneo de Lyon «es toda la naturaleza visible la que ofrecemos en los santos dones, para que sea eucaristía, puesto que en la eucaristía uno de los dos factores es terrestre»⁵⁵. En «la anáfora —recuerda san Cirilo de Alejandría— se hace memoria del cielo y de la tierra, del mar, del sol, de toda la creación visible e invisible»⁵⁶. Debido a que existe la Iglesia y su liturgia, el mundo permanece anclado en el ser, es decir, en el cuerpo de Cristo, porque la Iglesia es el lugar espiritual en el que el hombre hace el aprendizaje de una existencia eucarística y llega a ser auténticamente sacerdote y rey: por la liturgia descubre el mundo transfigurado en Cristo y colabora en su metamorfosis definitiva, en su transfiguración.

La liturgia eucarística se convierte entonces en la aceptación más positiva del mundo y de la creación, y esto en la acción: todo fiel que va a la liturgia lleva en sí el mundo de la manera más realista que cabe. No lleva solamente su carne de hombre, su ser concreto con sus debilidades y sus pasiones: lleva también su relación con el mundo natural, con la creación. El mundo que entra en el espacio litúrgico es el mundo degradado, pero no entra para permanecer como es: la liturgia es un remedio de inmortalidad, porque en su aceptación y afirmación del mundo rechaza precisamente la corrupción de éste para ofrecerlo a Dios, al creador. Así, en la liturgia eucarística el mundo no cesa jamás de ser el cosmos de Dios: esta visión del mundo no permite la disociación entre lo natural y lo sobrenatural; lo que realmente existe aquí es la única realidad de la naturaleza y de la creación completa hasta la identificación entre la realidad terrena y la realidad celeste⁵⁷.

«Recordando, pues, este mandamiento saludable y todo lo hecho por nosotros: la cruz, el sepulcro, la resurrección al tercer día, la ascensión al cielo, el lugar a la derecha (del Padre), el segundo y glorioso nuevo advenimiento, te ofrecemos en todo y por todo tus dones, que tomamos de entre tus dones»⁵⁸. La eucaristía, al responder fundamentalmente a ciertas expectativas contemporáneas, puede salvar al hombre actual de la oposición y de la disociación entre eternidad y tiempo, que lo empujan a rechazar a Dios; a este Dios

⁵⁵ *Adv. Haer.* IV, 18,5.

⁵⁶ *Cat. myst.* 5,6.

⁵⁷ Jean Zizioulas, *Rencontre de Salonique*, op. cit.: «La vision eucharistique du monde en l'homme contemporain».

⁵⁸ Jean Zizioulas, *ibid.*

que la teología ha puesto con demasiada frecuencia en una esfera ya incomprensible para los hombres de hoy.

Desde esta perspectiva, la liturgia eucarística puede incluso revestir una dimensión profundamente política: puede reestructurar el tiempo, el espacio, las relaciones entre las personas humanas y la relación del ser humano con la naturaleza. Si los cristianos llegaran a vivir plenamente el sacrificio de la misa de esta manera, no sólo serían capaces de conservar el mundo que Dios les ha confiado, sino que también lo desarrollarían sin duda alguna hasta el infinito y lo transfigurarían verdaderamente en sacrificio «lógico», razonable, es decir, conforme al Logos, a la palabra siempre creadora de Dios⁵⁹. La liturgia es, pues, nuestra acción de gracias más auténtica por el mundo creado, manifestada en nombre de este mundo. Es también la restauración del mundo degradado y la plena participación de los fieles en la salvación (traída por la encarnación del Logos divino); a través de los fieles, este mismo Logos se da a todo el cosmos. La liturgia eucarística es, finalmente, la imagen del reino, que es el cosmos hecho eclesial⁶⁰.

En conclusión, el hombre santificado es un hombre que santifica, y su «conciencia eucarística» busca en el corazón de los seres y de las cosas el punto de transparencia en el que pueda hacer irradiar la luz del Tabor. Esta participación de toda la creación en la doxología que vuelve al Creador, esta atmósfera de reconciliación de la naturaleza y de la religión en el culto las encontramos plenamente expresadas en la iconografía bizantina: la ascesis y la mística, lejos de afectar únicamente al alma, aparecen así como el arte y la ciencia del *soma pneumatikón* (cuerpo espiritual), y este cuerpo, penetrado por la luz, la comunica al ambiente cósmico del que es inseparable.

CAPITULO IV

RETORNO UNIVERSAL A LA VIDA

1. *La tierra, icono sagrado del misterio de la creación*

Al término de esta reflexión, vemos que la gran tradición cristiana, desde los primeros siglos hasta nuestros días, recuerda en todo momento que la naturaleza reviste para el hombre un significado profundo, porque la tierra es un icono sagrado que revela constantemente el misterio de la creación. Debido a esto, lleva en sí un mensaje que conviene descifrar siempre en toda su intensidad.

Este diálogo entre el hombre y la naturaleza es fundamental en varios sentidos, puesto que ambos pasan juntos de «la esclavitud de la corrupción a la libertad gloriosa de Dios». El Logos divino no sólo creó un mundo como una palabra múltiple encarnada; creó también un sujeto que puede captar esta palabra. Por tanto, si la aparición del hombre (como sujeto al que Dios se dirige por medio de sus «razones» encarnadas en el mundo) está implicada en el proyecto de la creación, en la pronunciación de la palabra está implicado necesariamente un interlocutor que debe responder. El Logos habla creando el mundo para el hombre y a su nivel de comprensión. El mundo es pensado y creado en función del hombre. La aparición del hombre está ligada a la creación del mundo, como una parte a otra, sin que, no obstante, la una resulte de la otra, sino siendo las dos el producto coherente de un pensamiento y de un acto unitarios.

La diferencia entre el hombre como palabra y el mundo como palabra es que el hombre es palabra hablante o razón pensante, según la imagen del Hijo como sujeto. Pero el hombre es solamente imagen del Hijo, ya que no piensa, no pronuncia y no realiza «razones» y palabras totalmente propias, sino que enuncia, combina y desarrolla indefinidamente las imágenes de las «razones» o de las palabras del Logos, siguiendo en esto al Logos como primer hablante, pensante y creador. Así, «el hombre en diálogo con el Logos —explica también Dumitru Staniloæ— da a la divinización del mundo un cierto carácter humano. Porque, gracias a la contribución del hombre, la divinización del mundo es enriquecida con todos los pensamientos y todos los sentimientos humanos. De este modo, el hombre descubre el verdadero sentido del mundo, su destino de

⁵⁹ Panayotis Nellas, *Les chrétiens dans un monde en création*, conferencia en el Congreso de la Fraternidad ortodoxa de Europa occidental (Aviñón, noviembre de 1980).

⁶⁰ Documentos del C. O. E., La reflexión ortodoxa para Nairobi: *Confesser le Christ aujourd'hui* (Bucarest-Cernika, junio de 1974, cap. III).

ser el contenido del espíritu humano y del espíritu divino, contenido impreso por el sello humano, lleno del espíritu divino. Esta es la razón por la que el Logos se hizo hombre: para realizar esta tarea del hombre de divinizar el mundo por lo humano, tarea en la que el hombre había fracasado por el pecado. Después de la caída, el hombre quiso poner en el mundo un sello puramente humano, al no percibir ya el sentido profundo del mundo y del hombre»⁶¹.

Sin duda, toda civilización oscila entre el retorno al paraíso (por la fiesta, el arte, el descanso en el que el hombre se maravilla gratuitamente de la naturaleza) y el trabajo como «humanización del universo, transformación de la materia del mundo, en un cuerpo que pertenece a todos los hombres»⁶². Por el trabajo, que abarca saber científico y saber técnico, el hombre está llamado a colaborar con Dios para la salvación del universo. Precisamente aquí es donde el cristiano debe ser un auténtico hombre litúrgico.

En un momento en que el problema de la técnica moderna se nos plantea en toda su intensidad, conviene recordar que el hombre no vive sólo de pan material. Para los Padres de la Iglesia, y sobre todo los antioquenos, la existencia del hombre a imagen de Dios se inscribe en el trabajo como doble trascendencia con respecto a la naturaleza. Trascendencia de «sabiduría», por la intervención de las artes y de las técnicas, y trascendencia de comunión: la humanidad constituye, como dice Soloviev, el «logos» colectivo del universo, y el trabajo implica una sociología de reciprocidad en la que se refracta, por la mediación de la Iglesia, la Unitrinidad divina⁶³. La caída agravó el trabajo con un esfuerzo (*ponos*), que no pertenece a su esencia, sino a su ascesis. Pero a través de este esfuerzo el trabajo culmina en una auténtica creatividad; una creatividad litúrgica y, por tanto, comunitaria y nupcial. En esta perspectiva, el trabajo, inseparable del arte y de la celebración litúrgicas, desvela la celebración de la naturaleza⁶⁴.

⁶¹ Dumitru Staniloæ, *op. cit.*, 297-304.

⁶² Sergio Boulgakov, *L'Orthodoxie* (París 1932) 240.

⁶³ Olivier Clément, *Notes éparses pour une théologie de l'histoire: «Contacts»* 95 (1976) 254-256.

⁶⁴ Olivier Clément, *ibid.*, 256-257: «El trabajo en la perspectiva de la cruz y de la resurrección, es decir, del restablecimiento, pero en un mundo degradado, de la *synergia* divino-humana, aparece a la vez como *ponos* (esfuerzo) y *ergasia* (actividad creadora). El esfuerzo «frena» el orgullo humano, dice san Juan Crisóstomo, hace tomar conciencia al hombre, por la opacidad de la materia, de su propia opacidad a lo divino (cf., por ejemplo, *Segunda catequesis bautismal*, § 4-5,50, pp. 135-136). Así, se convierte también en «un remedio», y los Padres ascéticos —¡mucho antes que los maoístas!— insisten en la necesidad para todos de consagrar una parte importante del propio tiempo al trabajo manual, «que pacifica el cuerpo, profundiza la concien-

Para Olivier Clément llegaría, pues, en mala hora para los cristianos, el momento de renunciar a lo espiritual, cuando se trata de dar al hombre la certeza de su trascendencia y las fuerzas interiores indispensables para el dominio de las máquinas⁶⁵. Mantener el mundo actual es, pues, mantener su orientación y su tendencia hacia la superación continua hasta lo increado, mantener su finalidad extrema, que es Dios y la comunión con Dios; mantener la fe. Pero mantener el mundo actual, al mismo tiempo en creación y en corrupción, es también mantener el dinamismo creador que Dios ha puesto: salvaguardar sus criaturas de la corrupción. Esta salvaguardia, que se llama igualmente salvación, no puede realizarse sino por la integración de las realidades del mundo en la Iglesia, por su transformación en cuerpo de la Iglesia. Mediante este acto de integración la Iglesia se prolongará hasta nuestro tiempo como realidad viviente, y Dios se revelará a nuestra época como realmente encargado y salvador. El trabajo por el que el mundo se transfigura en Iglesia se realiza en el laboratorio de la oración. Por la oración el hombre se hace transparente a Dios y al mundo: Dios habita en el hombre y llena su corazón, su pensamiento, su cuerpo, las obras de sus manos⁶⁶.

Efectivamente, el problema que nos concierne aquí no es el problema social en cuanto problema de la riqueza y de la pobreza, del enriquecimiento universal o también de la salud, de la alimentación y de la justicia a escala planetaria (cosas desde luego indispensables todas ellas); es más bien el problema «de la vida y de la muerte y del retorno universal a la vida», el de la santificación universal⁶⁷. De ahí el imperativo para todos los cristianos de celebrar la eucaristía, de celebrar la Pascua, también fuera del templo, en el trabajo cotidiano, técnico y científico. Tal celebración de la liturgia sólo puede tener verdadero sentido si abarca toda la vida, no sólo la vida del espíritu (vida interior), sino igualmente la vida exterior, mundana, para transformarla en obra de resurrección. Entonces toda bendición litúrgica se hace, según la expresión de

cia, y permite, a través de la misma monotonía y repetición, unir los ritmos y los gestos a la invocación del nombre divino».

⁶⁵ Olivier Clément, *Cosmologie orthodoxe*, *op. cit.*, 301. Véase en este mismo texto una cita de Denis de Rougemont en *L'aventure occidentale de l'homme* (París 1957) caps. 7 y 8: «Si ya no oráis, no es por culpa de las máquinas»; lo que se podría parafrasear así: si ya no oráis, no son las máquinas las que os darán, y se darán, un sentido.

⁶⁶ Panayotis Nellas, *Les chrétiens dans un monde en création*, *op. cit.*, 211-215.

⁶⁷ Féodorov, *Questions pascales I: Philosophie de l'œuvre commune*, 402ss, citado por Olivier Clément en *Cosmologie orthodoxe*, *op. cit.*, 319.

A. Frank-Duquesne, auténtica buena acción que, prolongada por la oración personal, asegura la fecundidad del tiempo cíclico, la clemencia de los tiempos, la abundancia de los frutos de la tierra, y que protege de la descomposición y del caos a innumerables existencias humanas⁶⁸.

2. Más allá de la división «natural-sobrenatural»

Saquemos algunas conclusiones de las reflexiones precedentes:

a) La cosmología, y de manera muy especial en el pensamiento de los Padres griegos, se nos presenta no de modo estático, como una contemplación pasiva, sino en una perspectiva histórica y escatológica, que exige de nosotros un esfuerzo de santificación transfigurante. Máximo el Confesor no dudó en dar un significado cósmico al episodio de la zarza ardiente (signo ya teofánico) y anuncia que a través de la comunión de los santos se manifiesta y se manifestará «ese fuego inefable y prodigioso, oculto en la esencia de las cosas como en la zarza»⁶⁹.

La zarza ardiente es un signo sobrenatural, una teofanía (Ex 3, 1-2: el ángel del Señor se manifestó a Moisés en forma de una llamarada en medio de la zarza. Moisés se fijó: la zarza ardía sin consumirse). La zarza ardiente es sin duda alguna el signo central del Antiguo Testamento. En efecto, en ella están reunidos, en un instante eterno, la luz de Dios en el ángel en forma de llama; el mundo, simbolizado por la zarza, en cuyo seno se manifiestan las energías creadas de Dios, y el hombre, representado por Moisés el profeta. En esta imagen de la zarza ardiente se ve lo que será el mundo hasta el fin: el lugar de una transfiguración y de una comunicación entre Dios y el hombre. Como efecto de la energía divina, el mundo se convierte en el lugar en el que el hombre recibe la revelación de la presencia de Dios.

Otro signo cósmico es el arco iris, ese fenómeno natural conocido de todos y que es uno de los más hermosos que se puedan ver en la tierra. El mundo, como los colores del arco iris, está formado por el despliegue de las energías creadas. El mundo es, por tanto, radicalmente distinto de Dios. Así, pues, entre el arco iris y el mundo hay una analogía perfecta, porque el primero significa que la naturaleza de Dios (simbolizada por la luz blanca) impregna las energías del mundo (simbolizadas por el espectro de los colores)

y que el mundo no podría terminar sin ser asumido, salvado, transfigurado por esta naturaleza divina⁷⁰. «Saldrá el arco en las nubes, y al verlo recordaré mi pacto perpetuo: pacto de Dios con todos los seres vivos» (Gn 9,16). Jacques Touraille escribe: «La belleza del mundo en el arco iris es a los ojos de Dios como la luz del comienzo. Es el signo natural de la alianza que une a Dios con la creación. Se comprende por qué los problemas ecológicos son de mayor actualidad que nunca. Tras la violación moderna de la tierra, se impone un pacto entre la humanidad ya tecnificada y su planeta, que plantea cada vez más el dilema de la explotación esterilizante o del respeto, incluso del amor. Sólo la eucaristía parece estar en condiciones de esclarecer la necesaria relación de alimento (misterio de vampirización o de fecundidad), la filiación que nos vincula a la tierra»⁷¹.

b) La cosmología está subordinada a la antropología o más bien a la historia de las relaciones entre Dios y el hombre, a la historia de la divino-humanidad: no es la historia del hombre la que se inserta en la evolución cósmica, sino, por el contrario, la evolución cósmica es la que se inscribe en la historia del hombre y en la aventura de su libertad. Así, pues, en la perspectiva de los Padres griegos, la historia del hombre no es el producto de la evolución cósmica, sino más bien a la inversa.

Los hombres, al ser confrontados por la providencia con el amor más grande, o bien sienten encenderse en ellos «un destello de santidad», o bien se cierran en sus tinieblas con mayor obstinación, en una especie de existencia «segunda» (parecida a la «segunda muerte» del Apocalipsis); una existencia sin realidad propia. De este rechazo se derivan cataclismos históricos, puesto que el hombre vive con otros hombres, y cataclismos cósmicos, puesto que el hombre es responsable del universo.

Ante todo, crisis históricas, que no hacen sino explicitar el drama personal del hombre pecador; después, catástrofes cósmicas, puesto que la naturaleza a su vez se rebela contra este hombre que es incapaz de santificarla ofreciéndola a Dios. En general, unas crisis que terminan por degradar al hombre mismo, por corromper más su naturaleza. Este es, al parecer, el sentido del combate de san Miguel y del dragón en el Apocalipsis: el nombre mismo de Miguel, «quién como Dios», denuncia todas las idolatrías y sobre todo la más fundamental, la auto-idolatría del hombre, individual

⁶⁸ Expresión citada en *Cosmos et Gloire* (París 1947).

⁶⁹ PG, 91, 1148 C.

⁷⁰ Jacques Touraille, *La Beauté du monde, icône du Royaume*, op. cit., 12-14.

⁷¹ Jacques Touraille, *ibid.*

o colectivo («seréis como dioses», había dicho la serpiente, Gn 3,5); en cuanto al dragón, suscita la persecución que destruye los cuerpos y la seducción que corrompe las almas. El combate de Miguel contra el dragón marca el ritmo de nuestra historia y de la historia de la Iglesia. Si hay, pues, combate, no puede ser sino adhesión en el Espíritu a la obra de Cristo: «El mundo —nos dice el apóstol Juan en su primera carta (2,27)— pasa y su codicia también; en cambio, el que cumple la voluntad de Dios permanece para siempre». El universo no se despliega en realidad, sino en la visión del hombre: por eso, la oración y el amor de un santo lo transforman. En cuanto a nosotros, si no vemos la luz levantarse sobre la superficie, no acusemos de ello sino a nuestra ceguera⁷².

c) La cosmología es cristocéntrica: «la unión de lo increado y de lo creado —escribe Olivier Clément—, del 'cielo metacósmico' y de la 'tierra' pancósmica se realizó en Cristo, sobre nuestra tierra»; por ello, «ésta es central, geocéntrica, no físicamente, sino espiritualmente»⁷³. No se trata aquí de negar los «signos» del cielo ni la posibilidad de seres personales extraterrestres, ligados quizá a la angelología o también a la demonología, y probablemente conocidos por algunos místicos para los que no existen las limitaciones espaciales. Se trata de confesar a Cristo como Señor de los mundos. «En su mano derecha —dice el Apocalipsis— tiene siete estrellas... y su rostro es como el sol que brilla con todo su esplendor» (1,16). Las galaxias más lejanas son en realidad partículas que gravitan alrededor de la cruz. En la visión cristiana, la naturaleza, himno y música, porque es ritmo y devenir, se presenta como una realidad nueva, verdadera, dinámica; como una tensión hacia la trascendencia, pero cuya transparencia u opacidad, cuya liberación en Dios o servidumbre a la corrupción o a la muerte dependen, una vez más, de la actitud fundamental del hombre. En efecto, la capacidad misma de comunión del hombre, como hemos tratado de hacerlo ver varias veces, es la que condiciona el estado de todo nuestro universo. Por consiguiente, la cosmología es inseparable de la historia de la salvación, en la que la economía de Cristo provocó «la transfiguración potencial del mundo»⁷⁴.

«Vosotros sois la sal de la tierra» (Mt 5,13). Si el cristiano lleva, pues, el nombre de Jesús en su corazón, está llamado a participar en la vida del universo, en la obra común de la humanidad.

⁷² Véanse los poemas de «Contacts» 102 (1978) 173.

⁷³ Olivier Clément, *Le Christ, terre des vivants: «Spiritualité Orientale»* 17 (1976).

⁷⁴ Ilias Mastroiannopoulos, *Los Padres de la Iglesia y los hombres* (Atenas 1966), en griego.

En la ciencia, la técnica, el arte, la política, somos llamados a estar presentes, sin otra receta que la de ser cristianos para modificar la relación del hombre con el hombre en relación de comunión, y la relación de los hombres con la tierra, en relación de transfiguración. Así debería definirse y determinarse nuestra participación en toda obra de civilización; presencia que acoge, exorcizando; presencia que destruye la suficiencia idolátrica para vivificar en la luz del reino; presencia que relativiza para eternizar, a fin de que toda realidad se haga profecía para el mundo del futuro. Nuestra época siente más que nunca la necesidad de la verdadera belleza, del silencio, de la poesía. ¿Somos capaces de proponer a la visión resurreccional del mundo que se nos pide un verdadero servicio desinteresado, que sea un servicio pascual de vida? Porque sólo hay una respuesta posible: la certeza, para toda existencia, de la resurrección⁷⁵.

⁷⁵ Olivier Clément, *Transfigurer le temps*, op. cit., 209-213. Issa J. Khalil, *The Ecological Crisis, an Eastern Christian Perspective: «St. Vladimir's Theological Quarterly»* 22/4 (1978) 205-211.

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras citadas en las notas, se podrá continuar el estudio siguiendo la orientación bibliográfica que presentamos a continuación:

I. PATROLOGIA Y AUTORES GRIEGOS

Atanasio, Clemente de Alejandría, los capadocios (Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno), Juan Damasceno, Máximo el Confesor, Simeón el Nuevo Teólogo. La colección «Sources chrétiennes» ha editado algunos de sus escritos, muy valiosos para nuestra comprensión, cf. C. Mondésert, *Pour lire les Pères de l'Église dans la collection «Sources chrétiennes»* (París 1979). Nicolás Cabásilas, *La vie dans le Christ* aparecerá en esta colección. Lot-Borodine ha hecho una traducción parcial de Máximo el Confesor con el título *Initiation chrétienne* (París 1980). Conviene señalar que «mistagogía» significa introducción al conocimiento de los misterios (sacramentos), iniciación en los misterios con la intención de profundizar en su conocimiento.

II. TEXTOS LITURGICOS: RITUAL BIZANTINO

Textos de la celebración del bautismo, del oficio de la bendición de las aguas el día de la Epifanía, de la Pascua ortodoxa, de la Transfiguración, con la oración de bendición de los frutos de la tierra (la vid), de la elevación de la cruz y del tercer domingo de cuaresma.

Cf. *La prière des Églises de rite byzantin*, 3 vols. (Edic. de la abadía de Chevetogne).

III. DOCUMENTACION MODERNA

1. Principales obras de síntesis

Metropolitano Nicolás Vilimirovitch, *The Universe as Symbols and Signs* (Penn, Pittsburgo 1950).

Issa H. Khalil, *The Ecological Crisis: An Eastern Christian Perspective: «St. Vladimir's Theological Quarterly»* 22/4 (1978).

En este trabajo se encuentra una importante e interesante bibliografía, sobre todo en materia ecológica.

D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature* (Manchester 1968).

J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine* (París 1975).

Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (París 1970).

L. Ouspensky, *Essai sur la Théologie de l'Icone dans l'Église Orthodoxe* (París 1980).

C. Andronikof, *Le sens des fêtes* (París 1970).

L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu* (París 1982).

Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles par une équipe de chrétiens orthodoxes (París 1980).

J. Caspar, *Die Weltverklärung im liturgischen Geist der Ostkirche* (1939).

«Concilium» 186 (1983): *Cosmología y teología*.

2. Obras complementarias

L'homme dans le monde: «Verbum Caro» 45 (1958).

L. Bouyer, *La vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (Abadía de S. Wandrille 1950).

M. Morcos, *Le corps, temple du Saint Esprit* (Syndesmos 1956).

J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme* (París 1953).

G. Siewerth, *L'homme et son corps* (París 1957).

R. Guardini, *El espíritu de la liturgia* (Barcelona 1962).

Myrrha Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas* (París 1958).

A. Borrély, *L'homme transfiguré* (París 1975).

P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Madrid 1982); *El medio divino* (Madrid 1967). Para una aproximación muy distinta, pero también centrada en Cristo, cf. P. Schellenbaum, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne* (París 1971), con bibliografía.

3. Artículos y números especiales de la revista «Contacts»
(Revista ortodoxa de teología y espiritualidad):

38-39 (1962): Nicolás Arseniev, *Traits majeurs de la vie liturgique contemplative et sacramentelle*.

57 (1967): C. Yannaras, *La «Théosis» comme commencement et fin du monde*.

68 (1969): Paul Evdokimov, *Mystère de la personne humaine*. Olivier Clément, *L'homme comme lieu théologique*.

73-74 (1971): Paul Evdokimov, *témoin de la Beauté de Dieu* (obra colectiva en su memoria).

81 (1973): Athanase Yevtich, *L'homme en Christ et l'homme dans l'existentialisme contemporain*.

92 (1975): *Le salut dans la Théologie orthodoxe* (Pendeli 1972).

93 (1976): Justin Popovitch, *La biche dans le paradis perdu*.

94 (1976): Dumitru Stanilaœ, *La Croix dans la théologie et le culte orthodoxe*.

95 (1976): Georges Fédotov, *De l'Esprit Saint dans la nature et dans la culture*.

97 (1977): Olivier Clément, *L'Église espace de l'Esprit*.

109 (1980): Maria Villela-Petit, *L'homme et la nature*.

B) *ECLESIOLOGIA*

SECCION PRIMERA

LA IGLESIA Y SU ORIGEN

[J. HOFFMANN]

CAPITULO PRIMERO

LA IGLESIA COMO PROBLEMA TEOLOGICO

I. LA IGLESIA Y LA FE DE LOS CRISTIANOS

1. *La palabra «Iglesia»*

La Iglesia forma parte del credo común a todos los cristianos; pero a la pregunta sobre qué es la Iglesia y cuál es el sentido y el alcance de la mención que se hace de ella en la confesión de la fe en el Dios-Trinidad y en Jesucristo, Señor y Salvador, las diferentes Iglesias cristianas dan respuestas cuyas divergencias son causa de las ruptura de la unidad entre cristianos y de la constitución de Iglesias y de «confesiones» separadas.

El Nuevo Testamento no da una definición de la Iglesia, como tampoco describe su constitución. Sin embargo, la manera en que las primeras comunidades cristianas se entendían a sí mismas se expresa claramente a través del uso que hacen de la palabra *ek-klesia*. En los LXX esta palabra designa la asamblea del pueblo de Israel, del mismo modo que el lenguaje profano designaba la asamblea política de la ciudad. Las comunidades cristianas, al llamarse a su vez *ek-klesia*, se ven, pues, en una cierta analogía con un «pueblo», que tiene su representación concreta en asambleas a la vez «sagradas» y «políticas». Al hacer esto, tienen conciencia de no ser simplemente una de las asociaciones o hermandades religiosas, numerosas entonces, y que se basan en la iniciativa de sus miembros, sino de constituir una realidad social del mismo orden que una «ciudad» o que el «pueblo» de Israel, con su identidad y su ordenación propias.

Si la palabra *ek-klesia* conserva una cierta connotación «política», que le viene de su origen, no obstante, su significado se transformó profundamente al transferirse primero del contexto de la

ciudad pagana al de la teocracia de Israel y al aplicarse después a las comunidades cristianas. La diferencia esencial entre las asambleas de la ciudad y las de Israel consiste en que las primeras son encuentros de hombres que deciden sobre lo que han de hacer, mientras que las segundas se reúnen para escuchar la palabra de Dios que la ha convocado y está presente en medio de ellas, y para adherirse a ellas en la fe (*ekklesia* = *qahal*, de *qol* = voz). Por lo demás, esta palabra y esta presencia siempre dadas son las que confieren a Israel su identidad de «pueblo convocado y reunido», incluso fuera de toda reunión circunstancial. Más concretamente, la palabra *ekklesia* designa ante todo la asamblea arquetípica del desierto, renovada en la nueva fundación del pueblo de Israel después del exilio; luego, la distancia creciente entre la realidad concreta de Israel y esta imagen ideal del pueblo de Dios evocada por el término *ekklesia* hará que éste se vaya convirtiendo en una expresión en la que cristaliza la esperanza de la reunión escatológica de los hijos dispersos de Israel, según su identidad verdadera y definitiva del pueblo de Dios.

Al aplicarse a sí misma la palabra *ekklesia*, la comunidad cristiana de los orígenes expresa su conciencia de ser «asamblea convocada» por Dios en Jesucristo y su convicción de que en ella ha comenzado la reunión del Israel de los últimos tiempos, que es el objeto del anuncio profético y de la esperanza escatológica. Para Pablo, que es quien lo emplea con más frecuencia y con mayor riqueza de significados, este término inscribe a la Iglesia en el horizonte de conjunto de la economía de la salvación: la Iglesia es el pueblo de Dios preparado en Israel, pero que tiene en Cristo su realización última y definitiva como «Israel de Dios», formado por judíos y paganos. Concretamente, la palabra designa ante todo una comunidad particular en un lugar (de tal manera que Pablo puede hablar de *ekklesiai*, en plural), pero la multiplicidad de las comunidades no atenta contra la unidad de la Iglesia de Dios, sustancialmente presente en cada una de sus realizaciones particulares. Si ella se configura según una forma social y pública, su existencia depende, sin embargo, únicamente de Dios, quien la suscita y que le da vida; y el modo mismo de realizarse expresa su identidad de comunidad creyente, suscitada y determinada por una palabra que le llega y que ella recibe en la fe.

La reflexión sobre la palabra *ekklesia* y sobre su empleo por las primeras comunidades cristianas nos permite señalar ya, en una primera aproximación, algunos de los ejes y de los contenidos de una reflexión teológica sobre la Iglesia:

— la Iglesia se configura y se presenta como una realidad social de la historia, semejante a otros conjuntos sociales, religiosos o no;

— se comprende y se define a sí misma como una comunidad de creyentes, en referencia a un acontecimiento fundante: la revelación de Dios en Jesucristo;

— en cuanto que se sabe suscitada y determinada por esta revelación, reconocida, acogida, compartida y atestiguada en la fe, se presenta como la figura social, en el seno de la realidad histórica de los hombres, de la eficacia de la salvación de Dios (la Iglesia «sacramento de salvación»);

— esta convicción de los creyentes, que llaman «Iglesia de Dios» a una realidad social de la historia, constituye el lugar propio de la reflexión teológica sobre la Iglesia.

2. La Iglesia, una realidad social de la historia

La Iglesia que los creyentes mencionan en su credo y a la que se refiere su afirmación de creyentes no es una realidad ideal o intemporal. Formada por mujeres y hombres concretos, que la hacen existir, confesando, celebrando y compartiendo el evangelio que han reconocido y acogido como evangelio de salvación, allí donde están y según lo que son, la Iglesia de Dios es plenamente «histórica». Lo es en sus instituciones, en las relaciones que sus miembros mantienen entre sí, en sus relaciones con el «mundo» en el que ella se ha inscrito o con otros grupos sociales, pero igualmente en la imagen que se hacen de ella quienes la constituyen y en el significado que dan a su «estar juntos». Además, en cada momento de su historia, esta Iglesia lleva el sello y el peso de una historia precedente, que ha modelado sus instituciones, sus prácticas y sus lenguajes. La Iglesia no es, pues, histórica por el solo hecho de que «atraviesa» la historia o solamente en algunos de sus aspectos; esta «Iglesia de Dios» a la que se dirigen la mirada y la afirmación del creyente no es una realidad en sí, que estaría presente «detrás» o «por encima» de sus realizaciones históricas, múltiples y diversas, en el tiempo y en el espacio.

Sin embargo, se hace necesaria una distinción no real, sino de razón, entre lo que a veces se llama la «esencia» de la Iglesia (es decir, lo que es y debe ser a los ojos de los creyentes) y su figura histórica. Si no se establece una distinción de este tipo será inevitable identificar a la Iglesia con una sola de sus realizaciones históricas particulares, o bien contentarse con la pura y simple descripción de múltiples figuras de la Iglesia, sin que pueda discer-

nirse en qué y por qué una de estas figuras puede considerarse como realización auténtica de la Iglesia de Dios en un momento y en un lugar determinados.

La reflexión teológica sobre la Iglesia tendrá, pues, una doble tarea dialéctica: discernir lo que es la Iglesia a partir de las realizaciones históricas múltiples y diversas que nos ofrece la historia e interpretar críticamente estas realizaciones a partir de lo que es la Iglesia. Esta tarea es muy especialmente necesaria desde el momento en que se plantea la cuestión de la «reforma» o del «redescubrimiento» de la Iglesia (¿qué es lo que puede o debe reformarse?, ¿hasta dónde pueden llegar la creación y la inventiva?, ¿hay elementos «de institución divina»? ¿cuáles?), o la de la recomposición de la unidad de la Iglesia (¿en qué medida y bajo qué condiciones es posible reconocer en tal Iglesia separada o tal confesión cristiana una realización auténtica de la única Iglesia?). Pero es también una tarea difícil en la medida en que no disponemos de un criterio inmediato que permita el discernimiento crítico. El Nuevo Testamento, por su parte, sólo nos ofrece indicaciones fragmentarias, circunstanciales, y que remiten a realizaciones de la Iglesia, particulares y diversas.

3. *Visión no creyente y experiencia de los creyentes*

Afirmar que esta realidad social de la historia que se llama Iglesia es «Iglesia de Dios» supone, por parte de los creyentes, reivindicar para su convivencia histórica y social una originalidad única e irreductible. Sin embargo, la Iglesia no goza de un privilegio que le evite estar expuesta a la mirada y al juicio de todos.

1. En cuanto realidad social de la historia, la Iglesia (su historia, sus instituciones, las relaciones entre sus miembros, sus lenguajes, etc.) es estudiada por las disciplinas que tienen por objeto el análisis científico del dato humano, en particular por las que la consideran en su dimensión histórica y social. Para las «ciencias humanas», la Iglesia es objeto de análisis en la misma medida que cualquier otro, sin que ninguno de sus aspectos sea o pueda pretender quedar exceptuado.

2. En la medida en que representa, canaliza y promueve convicciones y valores, y en que su inserción en la sociedad produce necesariamente efectos sociales, la Iglesia será también objeto de juicios de valor relativos a su función histórica y social, a sus lenguajes y sus prácticas, al mismo tiempo que a sus estructuras y a su funcionamiento interno. Estos juicios, positivos o negativos, po-

drá hacerlos tanto el incrédulo como el creyente, y las mismas razones podrán suscitar tanto la admiración como la crítica. Notemos, sin embargo, que si la crítica a la Iglesia puede impedir la adhesión creyente o ponerla en cuestión, no lo hace necesariamente y no impedirá al creyente ver en ella a la Iglesia de Dios. (Esta convicción «a pesar de la crítica» no es, sin embargo, ciega, sino que implica, como veremos, sus propios principios críticos). A la inversa, si la admiración puede conducir a la adhesión creyente o alimentarla, no lo hace necesariamente y, sobre todo, no es ella la que la funda (aun cuando hay que reconocer que la «apologética» ha creído a veces poder deducir, por ejemplo, de la permanencia de la Iglesia a través de los tiempos, su «institución divina»).

3. Decir que esta realidad social de la historia es «Iglesia de Dios» y que este «de Dios» es lo que la constituye en su identidad original e irreductible es una afirmación del creyente: no tiene sentido sino dentro de la comunidad de los creyentes y en referencia a la experiencia creyente que la legitima y la funda. Sin embargo, esta misma experiencia y la manera en que la Iglesia es comprendida y situada en ella es tributaria no sólo de la figura histórica de la Iglesia, en cuyo seno viene a inscribirse en un momento y lugar determinados, y de las relaciones que la Iglesia mantiene con la sociedad y la cultura, sino también de la «posición» del creyente en la Iglesia («clérigo» o «laico», por ejemplo), de sus «intereses», o también de sus expectativas respecto a la Iglesia. Lo mismo hay que decir de la reflexión teológica sobre la Iglesia: será siempre segunda con respecto a una experiencia eclesial y, por lo mismo, dependerá a la vez de una determinada figura de la Iglesia, de la posición del teólogo dentro de ella y de la relación (de adhesión total, por ejemplo, o de distancia crítica) que mantiene con ella.

4. *La Iglesia de nuestro credo*

Si los creyentes mencionan la Iglesia en su credo, expresando así que hablan desde su fe, en referencia a su experiencia creyente y a la revelación de Dios que la suscita y la funda, ¿cómo hay que comprender el sentido y el alcance de este hecho y cuáles son sus implicaciones y consecuencias, sobre todo para una reflexión teológica sobre la Iglesia?

a) La Iglesia de los creyentes, los creyentes en la Iglesia.

Contra lo que podría sugerir la fórmula del credo niceno-constantinopolitano («creo en la Iglesia»), la fe del cristiano no es fe en la

Iglesia: el acto de fe sólo puede dirigirse a Dios, y la Iglesia no puede ocupar en la experiencia creyente el lugar que corresponde únicamente a él: el cristiano no puede, por tanto, otorgar su fe a la Iglesia ni buscar en ella lo que funda su fe, y ninguna instancia de la Iglesia puede reivindicar para sí una adhesión de fe.

La relación entre la Iglesia y la fe del creyente se ha de comprender según un doble movimiento:

— Por una parte, la fe de los cristianos es la fe de la Iglesia: transmitida por y en la Iglesia, el cristiano se la apropia recibiendo de los que son cristianos antes que él y con él, y es introducido en la experiencia creyente a través de la mediación «sacramental» de la Iglesia y, más concretamente, de las instituciones que son esenciales a la Iglesia: la Escritura y los sacramentos. Este es el aspecto según el cual la Iglesia «hace» a los creyentes, suscitando y sosteniendo su fe, lo cual implica una cierta prioridad de la Iglesia respecto a los creyentes que la constituyen (se hablará entonces de la Iglesia *convocatio fidelium* o de *ecclesia congregans*).

— Por otra parte, la Iglesia es Iglesia de los creyentes, que se configura, también en sentido institucional, en la participación, la confesión y la celebración de la misma fe. Este es el aspecto según el cual los creyentes «hacen» la Iglesia, lo que implica aquí cierta prioridad de los creyentes con respecto a la Iglesia que forman (se hablará entonces de la Iglesia *congregatio fidelium* o de *ecclesia congregata*).

Estos dos puntos de vista son rigurosamente correlativos y no deben ser disociados ni enfrentados entre sí. Si se privilegia de forma exclusiva o unilateral el aspecto según el cual la Iglesia se realiza como agrupación de los creyentes que «hacen la Iglesia», se corre el riesgo de actuar como si la Iglesia fuera obra suya. De ahí nace, en último término, una visión de la Iglesia como «grupo» de los creyentes que se eligen y reagrupan sobre la base de un «contrato social»; ello hace difícil, si no imposible, comprender la tradición y la comunión, y la Iglesia tiende a ser vista como mero conjunto de «comunidades» o de «congregaciones» dispersas, autónomas y autosuficientes.

b) Referencia al misterio e «institución» son inseparables.

Referir la Iglesia al conjunto del misterio cristiano, como lo hace el credo, significa que la tarea fundamental de una reflexión teológica sobre la Iglesia será esclarecer su relación con la revelación de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y establecer sus diferentes implicaciones, sobre todo en cuanto a la «estructura» de la Iglesia.

Subrayemos de nuevo aquí que la afirmación del credo se refiere a una Iglesia concreta, y que la totalidad de lo que hace de ella una realidad social de la historia es lo que debe ser considerado en su referencia al misterio cristiano y juzgado por su capacidad de ser su figura en un tiempo y lugar determinados. Por ello se deberá criticar toda reflexión sobre la Iglesia que introdujera una distinción entre Iglesia visible e Iglesia invisible, exterior e interior, y que condujera, sobre todo, a no reconocer a la dimensión institucional de la Iglesia sino un valor puramente funcional o utilitario: un simple marco, o soporte social, necesario a la Iglesia como a todo otro grupo para existir socialmente y mantenerse, pero exterior a la experiencia creyente que vendría a inscribirse en él. La teología de la Iglesia debería incluir, por tanto, una reflexión sobre la naturaleza y la función del derecho canónico y no considerarlo como un conjunto de disposiciones puramente técnicas, destinadas a fijar los derechos y deberes del individuo en el seno de la Iglesia-«sociedad».

c) «Olvidos» que amenazan a la Iglesia.

Cuando se concibe la Iglesia como la figura histórica y social del misterio, se corre el peligro de absolutizarla, a pesar de que ella es una entidad relativa y, como tal, no debe ser considerada sino en referencia a aquello de lo que es figura. El olvido, siempre posible, de esta relatividad fundamental de la Iglesia se manifiesta de diferentes maneras tanto en la práctica como en la teoría. La historia permite descubrir varias formas de este «olvido»:

— *La Iglesia que se separa de Cristo.* La Iglesia es considerada sólo, o principalmente, en función de su papel histórico y social: como portadora de valores, prestadora de servicios, garante de un orden o reserva de energías capaces de contribuir a transformar la sociedad, etc. Recordemos, sin embargo, que en cuanto realidad social de la historia, la Iglesia se inscribe de hecho en el ámbito de una sociedad; tiene necesariamente un peso y una función social y, al mismo tiempo, representará una instancia para los diferentes «poderes». Habrá, pues, que preguntarse siempre sobre el papel real que juega la Iglesia en un contexto dado y sobre las referencias y las legitimaciones establecidas por quienes la constituyen o por quienes se expresan en su nombre.

— *La Iglesia que sustituye a Cristo.* Aparece, de alguna manera, como encargada de la gestión del evangelio en nombre de Cristo y en su lugar, en cuyo caso los responsables de la Iglesia se presentan o son considerados como más particularmente encargados de esta responsabilidad en virtud de la misión que han recibido.

A este respecto habrá que preguntarse, por ejemplo, sobre el fundamento de ciertos títulos como «vicario de Cristo» o «sacerdote, otro Cristo», y sobre su funcionamiento, o también sobre el uso que se hace de algunas referencias bíblicas, por ejemplo, Lc 10,16: «quien os escucha a vosotros me escucha a mí».

— *La Iglesia que se identifica con Cristo.* Aparece como «extensión o prolongación de Jesucristo» (Bossuet), lo que podrá conducir a una sacralización de la Iglesia, de algunas de sus instituciones e incluso de sus autoridades. Nótese que existe el peligro de que se produzca tal identificación desde el momento en que se considera a la Iglesia como la verdadera figura histórica y social del misterio de la salvación, revelado y consumado en Cristo, olvidando que sólo lo es en la acogida creyente de algo que únicamente puede ser recibido. De ahí la necesidad de interrogarse críticamente sobre un tema como el de la Iglesia «encarnación continuada», por ejemplo, y de determinar de forma matizada temas como los de la Iglesia «cuerpo de Cristo» o «sacramento de salvación».

d) Originalidad de la Iglesia
como figura social de la salvación.

El hecho de que la afirmación del credo se refiera a una realidad social de la historia plantea igualmente la cuestión de la relación de esta Iglesia con el mundo en el que existe y del que ella misma forma parte. La historia nos ofrece diferentes «modelos» según los cuales se ha vivido y pensado la relación Iglesia-mundo: modelos de tipo monista, en los que la Iglesia integra la totalidad de la sociedad o, a la inversa, es absorbida en la sociedad; modelos de tipo dualista, en los que la Iglesia puede ser presentada como «contrasociedad» o bien como «interlocutora» de la sociedad. De hecho, a través de la constitución de estos modelos y de las relaciones complejas que mantienen entre sí a lo largo de la historia, se determina la originalidad que los creyentes deben reconocer a la Iglesia como figura histórica y social de la salvación.

Deberá recordarse entonces: 1) que la Iglesia está formada por mujeres y hombres que comparten en todo la condición común de los seres humanos y que participan en una historia común; 2) que los cristianos viven esta historia de manera original por el hecho de referirse a la revelación de Dios en Jesucristo; 3) que están igualmente convencidos de que su forma original de comprender y vivir la existencia humana y su condición de comunidad tienen valor de signo para todos, porque son figuras de un evangelio de «salvación». Así, el problema de la relación entre la Iglesia y el «mundo» remite a una tensión fundamental entre la particularidad

de la Iglesia (como figura social de la fe cristiana) y la universalidad de la salvación en Cristo de que los cristianos intentan dar testimonio.

La historia de la conciencia que la Iglesia tiene de sí y la de la reflexión que hace sobre sí misma a partir de su fe depende en gran parte de las relaciones que mantiene con realidades sociales (religiosas o no), parecidas y al mismo tiempo diferentes de ella, las cuales la conducen a interrogarse sobre su identidad propia. Estas relaciones la obligan también a interrogarse sobre el acontecimiento que la suscita y la funda y al que ella se refiere para definirse: tiene que preguntarse, en último término, sobre la diferencia original propia del hecho de Jesucristo, sobre su comprensión de este hecho y sobre su modo de referirse a él.

II. REFLEXION TEOLOGICA SOBRE LA IGLESIA

1. Reflexión teológica sobre la Iglesia en su historia

Toda reflexión teológica sobre la Iglesia, cualquiera que sea su grado de elaboración, es segunda con respecto a la experiencia creyente, y está ligada a la imagen de la Iglesia en los distintos momentos de su historia. Se entiende aquí por «imagen» la idea que tienen los creyentes de lo que es o debe ser la Iglesia y, al mismo tiempo, la figura concreta en la que toma cuerpo. Estos dos aspectos mantienen, por otra parte, relaciones de interacción recíproca: la idea de Iglesia depende de su figura histórica al mismo tiempo que contribuye a modelarla. El estudio de esta imagen y de sus transformaciones a través de la historia supone, por tanto, que se tenga en cuenta el conjunto de las realidades a través de las que la Iglesia se realiza y expresa la conciencia que tiene de sí misma: la confesión de la fe, la liturgia, la espiritualidad, la reflexión teológica, las instituciones, los lenguajes simbólicos, etc. Por su parte, la historia de las doctrinas eclesiológicas no puede hacerse sino en conexión con la historia de la Iglesia, así como con la historia de las doctrinas y de la teología, consideradas en su conjunto (cf. «Teología histórica», en *Iniciación I*, 245s, 255s).

El estudio de esta historia —que, por otra parte, suscita las cuestiones fundamentales de la historia de las doctrinas y del «desarrollo del dogma» en general (¿desarrollo positivo y continuo, o rupturas y desplazamientos?)— deberá estar atento a la diversidad de los factores que intervienen en la constitución, el desarrollo y las transformaciones sucesivas, tanto de las *imágenes*, a través de

las cuales los creyentes viven y comprenden su comunidad eclesial, como de los *discursos*, en los que se expresa lo que es la Iglesia.

Señalemos aquí los más importantes de estos factores: la situación concreta de la Iglesia (minoritaria o «establecida»; su encuentro con ámbitos culturales nuevos; sus relaciones con los poderes políticos); la función y situación en la Iglesia de quienes reflexionan sobre ella (pastores, teólogos, canonistas...) y sus preocupaciones (edificación de los creyentes, preocupación por la unidad, preocupaciones apologeticas, tematización de una experiencia espiritual); la forma del discurso (sistemático o no); los recursos utilizados (imágenes o conceptos, desarrollos especulativos o argumentación «positiva»); el marco en el que se inscribe (teología trinitaria, cristología y soteriología, historia de la salvación, teología sacramental); sus temas fundamentales (Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Iglesia - «sacramento primordial»...); sus centros de interés (distribución de la autoridad en la Iglesia, afirmación de la libertad de la Iglesia respecto a los poderes...); su perspectiva global (Iglesia definida a partir de los cristianos o a partir de los ministerios; comunión de las Iglesias o Iglesia universal), etc.

Nos limitaremos aquí a señalar los momentos más importantes de la historia de las doctrinas eclesiológicas, a describirlos brevemente y a destacar sus aportaciones y desviaciones.

a) El Nuevo Testamento.

No existe propiamente una eclesiología del Nuevo Testamento: los escritos agrupados en él nos ofrecen las líneas, más o menos elaboradas, de diversas eclesiologías cuya diversidad remite a comunidades concretas y refleja su figura, su vida y sus especiales preocupaciones. En los tres primeros siglos, las Iglesias toman cuerpo poniendo en práctica la tradición recibida de los apóstoles, la cual se identifica con la misma vida eclesial, con sus elementos constitutivos esenciales: la confesión de la fe, el bautismo y la eucaristía, la comunión de los fieles, una disciplina, unos ministerios, las Escrituras. Así, pues, la Iglesia se comprende fundamentalmente como comunión que se realiza en la acogida y celebración del misterio, en la confesión de la misma fe y en la práctica de la caridad; se la considera menos en sus estructuras que en los «santos» que ella engendra y que la componen: como vida en Cristo y participación en los bienes espirituales.

b) Los Padres.

Los Padres, con frecuencia pastores o predicadores al mismo tiempo que teólogos, no desarrollan una eclesiología sistemática, sino

que evocan el misterio de la Iglesia y la experiencia creyente a través de las imágenes, bíblicas o no, y de los recursos ofrecidos por el simbolismo y la tipología. Esta reflexión se efectúa, además, en un clima platónico que conduce a concebir la Iglesia visible (sobre todo en los sacramentos, los ministerios e incluso el orden canónico) como la manifestación sacramental de las realidades espirituales y celestes.

Señalemos la aportación específica de algunos Padres: Ignacio de Antioquía fue el primero en designar a los cristianos colectivamente con el nombre de «Iglesia católica», e insistió en la unidad de la Iglesia en un lugar, en torno al obispo; Ireneo de Lyon inscribe su reflexión sobre la Iglesia en el marco de conjunto de la cristología y de la soteriología y, en su debate con la herejía, destaca los temas de la apostolicidad y de la sucesión apostólica como criterios y de la verdadera fe y de la verdadera Iglesia.

c) La Iglesia en el Imperio.

A partir del siglo IV se crea una situación nueva en la Iglesia: entra en el derecho público del Imperio, al mismo tiempo que tiende a adoptar una forma «imperial» (organización, estatuto de los ministerios, etc.). Disminuye la tensión escatológica y se elimina la distancia con respecto al mundo a favor de una visión de la Iglesia como figura históricamente realizada del reino: Iglesia e Imperio forman juntos la sociedad cristiana. Pero, por ello mismo, el problema de las relaciones de la Iglesia con el poder estatal —independencia de la Iglesia y articulación («sinfonía») de los dos poderes («sacerdocio» e «imperio») — estará en adelante presente en la reflexión sobre la Iglesia, sobre todo en Occidente.

d) Oriente y Occidente.

Oriente y Occidente tendrán una historia y evolución diversa, que conducirá progresivamente a un mutuo desconocimiento que culmina en la ruptura de 1054. En Oriente se desarrolla una visión de la Iglesia estrechamente ligada a la teología trinitaria, a la cristología y a la pneumatología; tal visión se inscribe en el conjunto de la economía de la salvación, desemboca en la divinización de la creación y ve en la celebración de los sacramentos (muy especialmente la eucaristía) el centro de la comunión eclesial.

Mientras que en Oriente se mantiene el Imperio, su desmembración en Occidente, acompañada del «paso de los bárbaros», conduce a una nueva simbiosis entre «temporal» y «espiritual», primero en el marco de Iglesias nacionales y luego en el de un nuevo Imperio cristiano (Carlomagno). Se continúa desarrollando los te-

mas eclesiológicos tradicionales, pero en una perspectiva más moral que espiritual, con particular insistencia en el aspecto institucional de la Iglesia y recurriendo a categorías de tipo jurídico para expresar su ordenamiento (en particular el papel destacado de los ministerios ordenados). Señalemos también que este período se caracteriza al mismo tiempo por una intensa vida sinodal (en Oriente y en Occidente), con la particularidad de que en Occidente, tanto en teoría como en la práctica, se destaca cada vez más el papel eminente del obispo de Roma.

e) La Edad Media.

En cuanto a la historia de la reflexión eclesiológica tal como se desarrollará en Occidente a partir de la Edad Media, señalaremos más particularmente la influencia de san Agustín. Su teología de la «catolicidad», la aplicación del concepto de «carácter» tanto a los ministros ordenados como a los bautizados y la afirmación de la «validez» de los sacramentos celebrados fuera de la comunión católica (= temas desarrollados en la controversia con los donatistas), así como su distinción (que ha de comprenderse en referencia a las categorías platónicas) entre Iglesia «visible» e Iglesia «invisible». Esta última desempeñará un papel importante en los debates ulteriores relativos a la definición y a la identificación de la verdadera Iglesia, sobre todo a partir de la Reforma.

El siglo XI representa en muchos aspectos una cesura. A causa de la ruptura, ya consumada, con el Oriente, las dos partes (oriental y occidental) de la Iglesia seguirán una trayectoria distinta. Para la Iglesia «latina», la reforma gregoriana marca una etapa decisiva en el empobrecimiento de la idea comunitaria y mística de Iglesia tal como aparece en la Escritura y en los Padres y tal como se mantiene en Oriente. Esta reforma, que trataba de restaurar una disciplina relajada y de sustraer la Iglesia al poder de los laicos (poderes políticos), es conducida por los papas en alianza con los monjes de Cluny, en lugar de apoyarse en los valores del pueblo cristiano. Comenzada como una reivindicación, por parte de la Iglesia, de su libertad y de un derecho propio, conducirá a dar a la Iglesia una figura de tipo «estatal», incluso monárquico: una sociedad autónoma y perfecta, considerada principalmente a partir de su jerarquía, y más en concreto del papado, y en cuyo seno el derecho tendrá en adelante un papel creciente.

La reflexión propiamente teológica sobre la Iglesia continúa desarrollándose bajo el influjo de los temas agustinianos (en particular de la definición de la Iglesia y de sus niveles de realización: como conjunto de creyentes unidos a Cristo por la fe y los sacra-

mentos y como cuerpo animado por el Espíritu). Sin embargo, a partir del siglo XII se produce una cesura: la expresión «cuerpo místico», que tradicionalmente designaba el cuerpo eucarístico de Cristo, principio de ese «verdadero cuerpo» que es la comunión eclesial, pasa a designar a la Iglesia misma, fuera de su conexión con la eucaristía. Al mismo tiempo, la humanidad glorificada de Cristo, cabeza de la Iglesia, sustituye al Espíritu Santo como agente de la unidad del cuerpo eclesial. De este modo, una visión sacramental y de comunión de la Iglesia tiende a ser sustituida por una visión de tipo jurídico; la unidad se concibe mucho más como sumisión a la misma cabeza que como animación por un mismo Espíritu en la diversidad de sus dones.

La eclesiología no es objeto de desarrollos sistemáticos por parte de los *teólogos*: en las Sumas (Buenaventura, Tomás de Aquino), sus elementos han de buscarse en la reflexión cristológica y soteriológica, y también en la teología de la gracia y de los sacramentos (eucaristía y orden). La ciencia canónica, en pleno desarrollo, será uno de los lugares centrales de la reflexión sobre la Iglesia. Preocupada por el problema de la determinación de los poderes del sacerdocio en relación con los del Imperio, impone el concepto de «poder» para definir los ministerios y considera al papa como fuente de todo poder y de toda autoridad en la Iglesia. Por lo demás, se deben también a los *canonistas* los primeros «tratados» sobre la Iglesia: elaborados en el contexto del conflicto entre papado e imperio, consideran principalmente a la Iglesia bajo su aspecto de sociedad visible y organizada. Paralelamente, y en oposición a los movimientos «espirituales» sectarios (valdenses, cátaros, husitas) se desarrollará también una reflexión más teológica, pero de inspiración sobre todo apologetica, y que vendrá a confluir con el planteamiento de los canonistas.

Esta figura de la Iglesia que se constituye a partir de la reforma gregoriana, y la eclesiología que la tematiza con sus rasgos típicos (visión de la Iglesia como sociedad única, sometida a un papa que actúa de hecho como un «obispo universal», afirmación de su libertad y de su autonomía con respecto a los poderes políticos, recurso prioritario al derecho), se impondrán durante mucho tiempo como un *modelo* a la vez teórico y práctico, que las sucesivas crisis que lo ponen en cuestión conducirán a precisar y a robustecer. Nos referimos particularmente a la oposición entre mendicantes y seculares, que desarrollan, respectivamente, una eclesiología de la Iglesia universal en la línea gregoriana y una eclesiología de la Iglesia «local» según un principio nacional o territorial (siglos XIII-XIV), al conciliarismo (siglos XIV-XV) y al galicanismo

(siglos XVII-XVIII), que invocarán la disciplina de la Iglesia anterior a la reforma gregoriana, a la Reforma y Contrarreforma.

f) La Reforma y la Contrarreforma.

Al afirmar, en la línea de la tradición agustiniana y de los movimientos espirituales de la Edad Media, que la Iglesia verdadera es la «espiritual», formada por los verdaderos creyentes y conocida sólo por Dios, los *reformadores* cuestionan radicalmente la institución eclesial, al mismo tiempo que las autoridades eclesiásticas se ven denunciadas en nombre de la autoridad soberana y exclusiva de Dios y de su palabra.

Las rupturas de la unidad que siguen a la crisis de la Reforma dan lugar a una Iglesia occidental dividida en «confesiones», una de las cuales es la Iglesia católica, llamada «romana» por sus adversarios. Como consecuencia de la reacción católica aparecen «tratados» sobre la Iglesia no sólo canónicos, sino también teológicos; sin embargo, la perspectiva apologetica y la controversia llevan a una insistencia unilateral en el aspecto institucional y visible de la Iglesia, así como en la autoridad papal, en detrimento de su aspecto interior y de comunión.

Señalemos aquí las controversias de R. Belarmino (1542-1621), cuya considerable influencia llega casi hasta nuestros días. Su definición de la Iglesia es recogida por los manuales hasta el Vaticano II: «asamblea de hombres unidos por la confesión de la misma fe cristiana y la comunión en los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos y principalmente de un solo vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice». Su manera de considerar la Iglesia a partir de su figura visible («asamblea de hombres, tan visible y palpable como la asamblea del pueblo romano, el reino de Francia o la República de Venecia») y de abordar la cuestión de la pertenencia a la Iglesia («para que se pueda formar parte a algún nivel de la verdadera Iglesia no se requiere, a nuestro juicio, virtud interior alguna, sino únicamente la profesión exterior de la fe y la comunión en los sacramentos, cosas que pueden percibir nuestros sentidos») tiene como efecto duradero el introducir una distinción en la misma Iglesia entre su «cuerpo» visible (que implica las «notas» que permiten reconocer a la verdadera Iglesia) y su «alma» (la gracia), lo cual dificulta una visión integral del misterio de la Iglesia.

La «eclesiología de los tratados» prosigue, en la línea de Belarmino, bajo el signo de la apología y de la controversia, en reacción sobre todo a las doctrinas que, como el jansenismo y el galicanismo, ponen en entredicho el desarrollo concedido al poder ponti-

ficio. La eclesiología se limita a la Iglesia como sociedad visible y jerárquica, a la autoridad (sus formas y su distribución en la Iglesia) y a su suprema concentración en el pontífice romano.

g) El siglo XIX: dualismo de Iglesia visible e Iglesia invisible.

Después de la Ilustración (en la que se desarrolla una visión de la Iglesia como sociedad natural y como educadora de la moralidad) y los trastornos de la Revolución, la reflexión sobre la Iglesia aprovechará la aportación de nuevos movimientos. El movimiento de *restauración*, colocado bajo el signo de la autoridad (tradicionalismo y ultramontanismo), permite la consolidación de un papado maltrecho y desarrolla una ideología de la Iglesia como monarquía pontificia, cuyo éxito se manifiesta a lo largo del siglo XIX. Paralelamente se desarrolla un movimiento de *renovación* que tiene sus fuentes en la teología medieval y, sobre todo, en el redescubrimiento de la patrística al tiempo que asume ciertos valores del romanticismo alemán: la idea de «pueblo» como colectividad que se desarrolla de forma viva y orgánica en la historia, junto con una concepción de la «vida» y de su desarrollo como movimiento total que armoniza unidad y diversidad.

En este nuevo clima nace una visión renovada de la Iglesia en torno a la «escuela de Tubinga», representada principalmente por J.-A. Möhler (1796-1838). Conectando con la eclesiología de los Padres, por encima de una concepción de la Iglesia como «sociedad», y que daba la primacía a la institución y a la jerarquía, Möhler aborda la Iglesia desde una perspectiva realmente teológica: es una comunión en el tiempo y el espacio que arranca de la encarnación del Hijo y de la misión del Espíritu, se construye en la fe y en la caridad y se articula en instituciones visibles que aseguran sus funciones reguladoras. En Inglaterra, un teólogo como Newman (1801-1890), siguiendo su intuición personal, desarrolla una visión de la Iglesia que enlaza directamente con la tradición patrística, dejando de lado la reflexión medieval.

La eclesiología desarrollada por la llamada «escuela romana» [Perrone, Franzelin y luego por Scheeben (1835-1888)] sigue la línea inaugurada por Möhler. La Iglesia es concebida como cuerpo de Cristo, en una perspectiva de «encarnación continuada», que integra las estructuras, sobre todo jerárquicas, en lo que es realmente una teología de la Iglesia. Esta orientación da lugar, en el Concilio Vaticano I, a un proyecto, no votado, de constitución *De Ecclesia*, que trata de la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo». Sin embargo, no resulta fácil una síntesis con la línea de Belarmi-

no, que define la Iglesia por sus elementos exteriores como sociedad visible y jerárquica. Así, a una reflexión teológica sobre la Iglesia desde el aspecto de cuerpo de Cristo, se yuxtapone con frecuencia una demostración apologética que trata de su visibilidad social e instituida. Tal yuxtaposición conduce a fomentar durante largo tiempo una oposición entre visible e invisible, institución y Espíritu, ministerio y carisma, etc.

El Concilio Vaticano I, reunido en un contexto de confrontación entre la Iglesia y el «mundo moderno», y pretendiendo afirmar al mismo tiempo su identidad y autonomía y los derechos que le son propios en cuanto «sociedad perfecta», no define de hecho sino el primado del romano pontífice y la infalibilidad de su magisterio. De este modo, se restaura y promueve una imagen teórica y práctica esencialmente romana y papal de la Iglesia, con un proceso de creciente uniformidad y una estructura piramidal que hallan transcripción jurídica en el *Código de derecho canónico* de 1917.

b) La encíclica *Mystici corporis* (1943).

Después de la primera guerra mundial se desarrolla una nueva conciencia de la Iglesia por la convergencia de múltiples factores: retorno a las fuentes escriturísticas, patristicas y litúrgicas; desarrollo de las misiones; apostolado de los laicos; descubrimiento de la teología ortodoxa, etc. La Iglesia-cuerpo místico se convierte en un tema dominante que cristaliza la mayoría de las investigaciones y orienta la reflexión teológica, alimentando al mismo tiempo la espiritualidad. Su consagración oficial es la encíclica *Mystici corporis* (1943). Reaccionando contra una comprensión del «cuerpo místico» como puro ámbito de la gracia, distinto de la Iglesia en su visibilidad, la encíclica afirma que la expresión «cuerpo místico de Cristo» constituye la definición más global y más adecuada de la Iglesia; se trata de un cuerpo social, visible y jerarquizado, que es realmente cuerpo de Cristo (en un sentido que no es metafórico o moral y tampoco físico, sino «místico»); tal cuerpo «es» la Iglesia católica romana.

Esta última afirmación suscitará numerosas discusiones, relativas sobre todo a la necesaria mediación de la Iglesia en la comunicación de la salvación para los no cristianos (¿cómo entender el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación»?), así como al estatus de los bautizados no católicos. Por otra parte, después de la segunda guerra mundial, la nueva situación de la Iglesia en el mundo y en la sociedad, las nuevas experiencias apostólicas, el renovado retorno a las fuentes (muy especialmente la investigación exegética), la renovación litúrgica, el diálogo ecuménico, una con-

ciencia más aguda de la historicidad de la Iglesia, conducen a una reflexión eclesiológica más profunda y más rica. La Iglesia es situada en el mundo y en la historia, así como en su dimensión escatológica (como «pueblo de Dios» o como «sacramento fundamental»); se restablece la noción de comunión; nace una teología del laicado, una misionología y una discusión sobre el ministerio.

i) Vaticano II.

La nueva síntesis eclesiológica tiene su expresión oficial en el *Vaticano II*, primer concilio que trata formalmente de la Iglesia en todos sus aspectos (*Lumen gentium, Gaudium et spes, Christus Dominus, Presbyterorum ordinis, Ad gentes, Unitatis redintegratio*). El concilio aborda la Iglesia a partir de su fundamento trinitario y la inscribe como «sacramento de salvación» en el marco de una visión de conjunto de la economía y de la historia salvífica. La función estructuradora de la Iglesia como pueblo de Dios permite superar la «jerarquología» y poner de relieve la dimensión histórica y escatológica de la Iglesia. La acentuación de la colegialidad episcopal (con la definición de la sacramentalidad del episcopado) reequilibra una visión demasiado unilateralmente papal de la Iglesia. La afirmación de la cualidad teológica de la Iglesia local conduce a una visión nueva de la unidad y de la catolicidad. Por último, la no identificación de la Iglesia cuerpo de Cristo con la Iglesia católica «romana» (*est* fue reemplazado por *subsistit in*: cf. *Lumen gentium*, 8) da un fundamento nuevo al esfuerzo por restablecer la unidad de la Iglesia.

2. Reflexión teológica y discurso crítico sobre la Iglesia

Una reflexión realmente teológica debe presentar a la Iglesia a partir de su fundamento trinitario, en referencia a la obra del Hijo y del Espíritu, en el marco de una visión de conjunto de la economía de la salvación. Debe, pues, tener en cuenta un doble aspecto: por una parte, mostrar cómo la revelación de la salvación en Cristo se expresa en la efectividad y el despliegue histórico y social de la Iglesia; por otra, descubrir cómo y en qué condiciones la Iglesia es realmente, en su realidad concreta, figura histórica y social de la salvación revelada y consumada en Cristo. Tiene que destacar particularmente los rasgos esenciales y constitutivos de la Iglesia en cuanto institución y precisar por qué son constitutivos tales rasgos; es decir, en qué sentido su significado y razón de ser proceden de lo que es la Iglesia en cuanto Iglesia «de Dios».

Una reflexión de estas características suscita numerosos interrogantes, que será útil señalar antes de proponer un «discurso eclesiológico». El discurso teológico, cuando interpreta la experiencia creyente y la convivencia de los cristianos, o indica un «deber ser» de acuerdo con el acontecimiento y el mensaje fundantes, debe ser un discurso convencido hecho por creyentes. Como tal, ya sea que legitime, critique o prescriba, se asemeja epistemológicamente al discurso ideológico (entendiendo aquí «ideología» en su sentido neutro y funcional de «sistema de opiniones que, basándose en un sistema de valores admitidos, determina, en un momento dado de la historia, las actitudes y el comportamiento de los hombres con respecto al deseado desarrollo de la sociedad, del grupo social o del individuo»: A. Schaff). Habrá entonces motivo para preguntarse cómo un discurso eclesiológico, autointerpretativo, vinculado a una experiencia creyente y a una determinada figura histórica de Iglesia, podrá evitar ser un mero discurso de autojustificación, más o menos mixtificada, tendente a legitimar más o menos conscientemente una figura de la Iglesia que ya existe de hecho o cuya existencia se desea.

a) Aportación de las ciencias humanas.

Señalemos ante todo lo importante que es para la teología prestar atención a las «ciencias humanas», especialmente la historia y la sociología, aplicadas al análisis de la realidad sociohistórica de la Iglesia. Desde luego, el teólogo no se sitúa en el mismo plano que el historiador o el sociólogo, los cuales, distanciándose y «desencantando» el objeto de su estudio, indican génesis, analizan funcionamiento, construyen modelos explicativos y reducen los discursos elaborados a sus condiciones de elaboración y a sus efectos sociales. Así como no compete al teólogo criticar o confirmar sus resultados, tampoco es competencia de estas disciplinas establecer lo que es la Iglesia o prescribir lo que debe ser. Sin embargo, el teólogo no puede quedarse en una doble verdad: la de su propia convicción y la de la ciencia. De lo contrario, parecería que la fe se vive en un mundo fuera de la realidad y que la Iglesia podría sustraerse a los análisis y las interpretaciones de las ciencias que se interesan por ella. De este modo, el discurso teológico perdería toda posibilidad de alcanzar ese nivel crítico que le es también propio.

Sólo asumiendo en sus propias reflexiones los análisis de estas disciplinas, y sin tratar de «recuperarlas», podrá la teología confrontarse con la realidad de la Iglesia y ser crítica cuando interpreta, critica o prescribe de acuerdo con las «normas de la fe». Actuando así podrá percibir los desfases y las contradicciones existentes entre

discursos y prácticas y también los intereses en juego en todo discurso eclesiológico, descubrir la sombra que proyectan los conceptos o los símbolos que utiliza, evitar inducir procesos inconscientes, tanto más eficaces cuanto que escapan a la regulación de la fe, etc. El hecho de que los cristianos estén convencidos de que en la Iglesia no se pueden separar «misterio» e institución social, y de que el ministerio de presidir forme necesariamente parte de ella, ¿permite afirmar que el origen «trascendente», «dado de lo alto», de la revelación justifica o prescribe una estructura vertical, jerárquica, incluso monárquica de la Iglesia? ¿O que requiera una división entre «docentes y discentes», «gobernantes y gobernados»? Las ciencias humanas podrán contribuir aquí a llamar la atención sobre lo que está en juego cuando se pasa de un nivel al otro.

b) Criterios propios de la teología.

Si el discurso teológico no puede dejar de lado el análisis crítico efectuado por las ciencias humanas y el teólogo no puede ignorar las interpretaciones que éstos hacen del hecho cristiano, tampoco le es lícito renunciar a sus propios criterios de discernimiento: los que, en cuanto creyentes, han recibido de la tradición nacida del acontecimiento fundante que es la muerte y la resurrección de Cristo. Sin embargo, se plantea el problema de saber cuáles son estos criterios, dónde encontrarlos y cómo utilizarlos.

Los escritos del Nuevo Testamento. Cabe preguntarse si es posible encontrar en la historia de las sucesivas formas de realización de la Iglesia uno o varios «modelos de referencia» que permitan discernir de manera especialmente clara y autorizada la Iglesia que confesamos en la fe. Habrá que volver ante todo a los escritos del Nuevo Testamento que nos ofrecen el testimonio fundante con respecto tanto a la revelación de Dios en Jesucristo como a la experiencia creyente que ella suscita y determina; nos muestra también cómo la Iglesia toma cuerpo, se organiza y es objeto de las primeras elaboraciones teológicas. Por lo demás, todos los movimientos de renovación o de reforma en la Iglesia se justifican por este retorno a los orígenes. El canon de la Escritura es, en efecto, en su objetividad e integridad, como una instancia interior a la misma Iglesia que le permite someterse a la crítica del testimonio apostólico: éste recuerda que la Iglesia tiene su origen en Cristo y debe dejarse confrontar y juzgar constantemente por él.

En realidad, el Nuevo Testamento no ofrece una imagen única y uniforme de la «verdadera» Iglesia, susceptible de desempeñar el papel de un modelo de referencia al que sería posible apelar; no nos

presenta sino datos fragmentarios y circunstanciales que remiten a situaciones diversas en el espacio (comunidades palestinas o hebreas, por ejemplo) y en el tiempo (época apostólica y posapostólica). La mayor o menor tematización de la eclesiología depende de los diversos contextos y cuestiones con los que las comunidades se ven confrontadas. Desde sus orígenes, la Iglesia está sometida a los límites y riesgos que lleva consigo su inscripción en una cultura y en una historia: no existen unos comienzos «inocentes» ni un «modelo primitivo» que nos permita contemplar la Iglesia en su «pureza original» y al que, por tanto, habría que volver.

La Iglesia se ve afectada por los problemas más fundamentales planteados por el estatuto y la lectura de la Escritura en la Iglesia, y más concretamente por los que plantea el Nuevo Testamento como lugar de una mediación reguladora entre el evangelio vivo en la comunidad de los primeros testigos y este mismo evangelio en la Iglesia de todos los tiempos; se ve afectada también por el problema de la unidad del Nuevo Testamento, postulada por la constitución y la recepción de un «canon» que reúne en una colección cerrada los diversos escritos que contiene. La práctica de la referencia al Nuevo Testamento habrá de tener en cuenta a la vez la *diversidad* de los escritos reunidos (sin tratar de armonizarlos artificialmente o de privilegiar alguno de ellos, por ejemplo, el más antiguo o el más «elaborado») y la *unidad* que presupone el hecho de su inclusión en un canon cerrado. El Nuevo Testamento propone, pues, a la Iglesia un conjunto de datos reguladores, cuya diversidad debe ser conservada en función de lo que los unifica ante quienes reconocen esos escritos como canónicos, es decir, en función de que se trata siempre de testimonios relativos a Cristo y a lo que él suscita y permite; concretamente, esto exigirá un trabajo de discernimiento que ponga de relieve las constantes situaciones y relaciones típicas, funciones, etc., que constituyen la convivencia de los cristianos.

Los «modelos» y los momentos históricos. Dado que la referencia última de la fe de los cristianos no es el texto del Nuevo Testamento como tal, sino el evangelio vivo que él atestigua, la reflexión teológica sobre la Iglesia deberá tener en cuenta el modo en que ha sido leído y comprendido en la historia y el modo en que esta lectura viva ha dado lugar a las diferentes realizaciones de la Iglesia a través de la historia. En su misma diversidad, estos «modelos» sucesivos (o concomitantes, si se consideran las Iglesias o comunidades cristianas «separadas») se presentan como tantas otras realizaciones (en función de situaciones y de cuestiones nue-

vas) de las «potencialidades originales» contenidas en el testimonio fundante. Estas, en cuanto contienen siempre más que aquello a lo que ya han dado lugar, siguen siendo normativas, si bien sólo se nos manifiestan a través de la historia.

Para determinar las aportaciones de la historia a una reflexión eclesiológica haremos algunas observaciones:

— Hay que guardarse de una doble tentación: por un lado, la de interpretar esta historia según el esquema de un desarrollo continuo, de un crecimiento orgánico que va desde el germen hasta su pleno desarrollo (olvidando los momentos de oscuridad y desnaturalización, así como las discontinuidades reales que pueden observarse en cuanto al modo en que la Iglesia se ha realizado y ha sido comprendida en sus diferentes momentos históricos); por otro, la de interpretar esta historia bajo el signo de una decadencia o de una traición (sucumbiendo al mito de los orígenes «puros» y del paraíso perdido).

— Desde reconocerse un lugar especial al período patrístico, en el que, en una gran proximidad a los tiempos apostólicos, se determinaron las reglas de la fe y de la vida de la Iglesia y en el que, con una conciencia muy viva de su identidad, se colocan los diferentes elementos institucionales que caracterizarán lo que se llama a veces «la Iglesia indivisa» (sobre todo en el ámbito de la liturgia, de la organización de las comunidades cristianas y de sus vínculos de comunión). A este respecto se ha hablado de este período como de la época «clásica» de la Iglesia.

— Será conveniente prestar especial atención a ciertos momentos de la historia de la Iglesia, sobre todo a aquellos en los que tuvo que afrontar situaciones culturales nuevas o tensiones internas y en los que, debido a ello, se producen cambios tanto en el modo de realizarse la Iglesia como en la idea que ella tiene de sí misma. El conocimiento de estos momentos de mutación, e incluso de ruptura, puede ayudar a desbloquear algunos atolladeros doctrinales o institucionales, recordando los desfases y las ambigüedades a los que la Iglesia está sometida en cada momento de su historia; esto nos permite, además, plantear radicalmente, a través de la misma diversidad de sus figuras históricas, el problema de la identidad de la Iglesia y nos invita a una relectura, siempre creadora, del testimonio fundante.

Estructura y figuras de la Iglesia. Uno de los problemas con que se enfrenta la reflexión teológica es el de saber lo que pertenece verdadera y necesariamente a la estructura de la Iglesia, tal como

nace del acontecimiento de Jesucristo y del don del Espíritu; se trata de un problema tanto más difícil cuanto que, como se ha constatado, ningún momento de la historia de la Iglesia nos proporciona el «modelo de referencia» (aun cuando cada época tienda a constituirse tales modelos).

A este propósito puede ser útil precisar nuestro vocabulario, y más concretamente la distinción que introducimos entre «estructura» de la Iglesia por una parte e «institución», «formas de organización» o «figura» por otra¹.

Entendemos aquí por *estructura*, en la línea del empleo que de esta palabra hacen las ciencias humanas, una «totalidad orgánica de elementos que mantienen entre sí tal juego de relaciones que el desplazamiento o la modificación de uno de ellos implica inevitablemente el desplazamiento o la modificación correlativa de los otros». Se observará entonces que tal estructura incluye siempre cierta movilidad: está abierta a variaciones, pero dentro de los límites más allá de los cuales perdería su identidad; por otra parte, la inteligibilidad de una estructura (es decir, su sentido y su razón de ser) hay que buscarla a partir de su unidad total: ésta precede a los elementos que la componen y éstos no adquieren todo su sentido sino dentro de esta totalidad articulada que representa la estructura. Entendemos, pues, por «estructura de la Iglesia» el conjunto de los elementos solidarios (es decir, en relación mutua) que la constituyen a partir de su «institución» en el acontecimiento fundante, sin el cual ella no podría ni realizarse según su identidad propia ni cumplir su misión.

Metodológicamente, habrá que distinguir de esta estructura las *formas concretas de organización* según las cuales puede realizarse, las *figuras* que puede adoptar en la historia, o también las *instituciones* que le dan cuerpo. La estructura no existe ni funciona sino a través de las modalidades institucionales que componen la figura histórica de la Iglesia en un momento y en un lugar dados, pero no se reduce a ellas ni se identifica con ellas. Puede, por tanto, realizarse según una diversidad de expresiones simultáneas o sucesivas.

Por una parte, el trabajo teológico consistirá, pues, en discernir, a partir de las figuras múltiples y diversas que nos ofrece la historia, y a costa de un cierto esfuerzo de abstracción e incluso de formalización, la «estructura» de la Iglesia subyacente a ellas: en

¹ En las reflexiones siguientes nos referimos a las distinciones propuestas por B. Sesboüé en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 321ss. En esta obra, sobre todo en las contribuciones de J. Delorme y de B. Sesboüé, se encontrará una utilización esclarecedora y operativa de estas distinciones.

poner de manifiesto los diversos elementos constitutivos y las relaciones que los unen, en manifestar su coherencia y significado con respecto a los datos fundamentales de la fe cristiana. Este esfuerzo se aplicará ante todo a los escritos del Nuevo Testamento: la estructura de la Iglesia no habrá de buscarse simplemente en la suma de los datos que sobre la organización de las Iglesias se hallan en sus diferentes escritos, sino en la convergencia de líneas de fondo que muestran una continuidad y una coherencia, incluso en ausencia de datos unificados de superficie.

Sin embargo, no bastará discernir esta estructura de la Iglesia y sus diferentes elementos constitutivos; será igualmente necesario afirmar su sentido y su razón de ser, es decir, mostrar cómo esta estructura es expresión de una Iglesia que no es libre creación de los que la constituyen, sino obra de Dios entre los hombres, que se inscribe en la visibilidad de una comunidad histórica, nacida del acontecimiento fundante de la Pascua y que tiene una identidad y una estructura propias. Desde este punto de vista se podrá hablar de una estructura de la Iglesia «de institución divina», perteneciente al «ser» de la Iglesia, es decir, «normativa».

Las implicaciones cristológicas y trinitarias. Una reflexión teológica sobre la Iglesia deberá situarla en una visión de conjunto de la economía de la salvación y poner de relieve la relación histórica y actual que mantiene con la revelación del Dios Trinidad (cf. *Iniciación*, tomo II, 251s y 477s). Nótese a este propósito que el modo de comprender la figura y la obra de Cristo, o el misterio trinitario (por ejemplo, la función respectiva del Hijo y del Espíritu), implica en cada caso un cierto modo de comprender la Iglesia y de darle cuerpo; a la inversa, toda manera de comprender la Iglesia remite (implícita o explícitamente) a una cristología, una soteriología y una teología trinitaria. El teólogo tendrá, pues, que preguntarse sobre estos presupuestos y estas implicaciones. De este modo podrá hacer un discernimiento crítico con respecto a «modelos» y discursos eclesiológicos que la historia o el presente le proponen y también con respecto a su propio discurso. Nos limitaremos aquí a unas breves indicaciones, que sugieren algunos puntos de vista desde los que se puede efectuar este análisis crítico.

Eclesiología y concepción global de la salvación y de las relaciones entre Dios y el hombre. Si pensamos en términos de continuidad, de mediación, en la línea de una ontología de la encarnación del Verbo, la Iglesia aparecerá en la continuidad de ésta, como una realidad «divino-humana» o como presencia «sacramental» de

la salvación de Dios. Si pensamos en términos de diferencia radical entre Dios y el hombre, insistiendo en la paradoja de la justificación por la fe del hombre pecador, la Iglesia aparecerá como una creación siempre nueva de la palabra de Dios, que suscita constantemente nuevas comunidades de creyentes allí donde es acogida. De un lado, una eclesiología de tipo «católico»; del otro, una eclesiología de tipo «protestante».

Eclesiología y cristología. El modo de comprender la figura de la Iglesia y su misión en el mundo depende del modo de abordar la reflexión cristológica (cristologías «desde arriba» o «desde abajo»), de comprender a Cristo (posibilidad, por ejemplo, de un «monofisismo eclesiológico»), como también del acento que se pone, respectivamente, en la figura y la obra históricas de Jesús, en su condición de Señor glorificado, o en la espera de su retorno (por ejemplo, Iglesia-comunidad de los que permanecen fieles al proyecto evangélico de Jesús; o Iglesia «comunidad del éxodo» en marcha hacia el futuro. Cf. tomo II, «Cristología dogmática», 251s, 374s).

Eclesiología y teología trinitaria. La Iglesia nace de la obra conjunta del Hijo y del Espíritu. Podrá haber, pues, eclesiologías que privilegien a uno u otro: en último término, eclesiología «cristomonista» o «espiritualista». La cuestión tendrá especial importancia cuando se trate de los ministerios: éstos quedarán situados por encima o en el seno de la comunidad cristiana. Desde otro punto de vista se podrá desarrollar una eclesiología, bien situándose en el marco de «la historia de la salvación», siguiendo el desarrollo de su economía a partir de su origen en Dios, según sus etapas sucesivas: las preparaciones del Antiguo Testamento, la venida del Hijo, el don del Espíritu (= la presentación de *Lumen gentium*); o bien adaptándose en cierto modo al movimiento por el que el Espíritu suscita la fe y reúne a los creyentes en una comunidad que confiesa a Jesucristo y a Dios, el Padre de Jesús (= la aproximación, por ejemplo, de las «comunidades de base»).

No obstante, recuérdese a este propósito que desde la visión y el análisis del historiador o del sociólogo cada uno de estos discursos eclesiológicos aparecerá, además, solidario de una coyuntura histórica y del modo de comprenderla: situación de Iglesia «establecida», por ejemplo, para una visión «histórico-salvífica» o «deductiva»; confrontación con los problemas que plantea una situación cultural inédita, poniendo a prueba la fe e invitando a «reinventar la Iglesia», para una eclesiología más «inductiva».

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía relativa a las cuestiones eclesiológicas es inmensa, y las publicaciones (obras, artículos) fueron particularmente numerosas en los años que siguieron al Vaticano II. Aquí no se trata, pues, sino de una selección, necesariamente muy limitada. En las principales obras citadas se encontrarán indicaciones bibliográficas más abundantes. Se obtendrá una buena visión de conjunto de las publicaciones relativas a las cuestiones eclesiológicas en las «crónicas» publicadas regularmente en la «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» por Y. Congar y H. Legrand.

ESTUDIOS DE CONJUNTO

Dos estudios de conjunto, muy distintos entre sí por sus presupuestos, sus acentos y el método empleado:

- H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969). Concede un lugar importante a los problemas planteados por la investigación exegética, sobre todo alemana, relativa a los orígenes de la Iglesia, así como a las interrelaciones de la Reforma (abundante bibliografía). Para la discusión suscitada por algunas tesis de Küng (ministerio, constitución «carismática» de la Iglesia, relaciones entre exégesis y teología sistemática), cf. por ejemplo, Y. Congar: RSPT 53 (1969) 693s; P. Grelot: «Istina» 15 (1970) 389s; respuesta de Küng: RSPT 55 (1971) 193s; artículos de P. Grelot y otros en «Istina» 16 (1971) 453s.
- L. Bouyer, *La Iglesia de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu* (Madrid 1973). Reflexión sobre la Iglesia en el marco de una visión de conjunto de la economía de la salvación, en referencia constante a la Escritura y a los Padres.
- G. Baraúna, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 2 vols. (Barcelona 1966).
- Mysterium Salutis* (Ed. Cristiandad, Madrid 1969-1984) dedica a la Iglesia los 2 volúmenes del tomo IV, bajo el epígrafe *La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana y Culto, sacramentos, gracia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984). Debemos señalar en el vol. IV/1: N. Füglistner, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, pp. 30-105; H. Schlier, *Eclesiología del NT*, pp. 107-229; H. Fries, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, pp. 231-296; O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de salvación*, pp. 321-370; Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, pp. 371-609; en el vol. IV/2: P. Huizing, *El ordenamiento eclesiástico*, pp. 160-184; B. Dupuy, *Teología de los ministerios*, pp. 473-508.
- J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios* (Herder, Barcelona 1972).
- M. Vidal, *L'Eglise, peuple de Dieu dans l'histoire des hommes* (Paris 1975). Obra breve, pero sugestiva; atenta al dato bíblico y a los procesos sociales y políticos a la vez.

- Y. Congar, *Un pueblo mesiánico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).
 J. M. Castillo, *La alternativa cristiana* (Salamanca 1978, 1981).
 J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca 1978).
 J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia* (Santander 1981).
 L. Boff, *La Iglesia, carisma y poder* (Santander 1982).
 R. Velasco, *Iglesia*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 445-471, con bibliografía.
 J. L. Segundo, *Esa Comunidad llamada Iglesia*, en *Teología Abierta*, tomo I (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

ALGUNOS «CLASICOS»

Presentamos bajo este epígrafe algunas obras que, de una u otra manera, han marcado la reflexión eclesiológica de los últimos decenios.

1. Autores católicos

- J.-A. Möhler, *Die Einheit der Kirche* (trad. francesa: *L'unité dans l'Église*, ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église [París 1938; reed. en 1980]).
 J.-H. Newman, *Pensées sur l'Église* (París 1956). Antología de textos importantes.
 H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (París 1937, 1983).
 Id., *Méditation sur l'Église* (París 1953) (trad. española: *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958). Dos obras que atestiguan la renovación de la eclesiológica por el redescubrimiento de los Padres.
 Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église* (París 1941; reed. en 1966) (trad. española: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona 1959).
 Id., *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia* (Madrid 1973).
 Id., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (París 1963). Colección de estudios y de crónicas.
 E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique* (París 1951). Existe trad. española. Una obra notable por el redescubrimiento de la Iglesia como cuerpo místico.
 Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. I: *La hiérarchie apostolique* (París 1941); II: *Sa structure interne et son unité catholique* (París 1951); III: *Essai sur la théologie de l'histoire du salut* (París 1969). Obra monumental que se presenta en forma de un tratado de tipo especulativo en una línea neoescolástica. «Compendio» más accesible en Ch. Journet, *Teología de la Iglesia* (Bilbao 1966).
 O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (1953, 1963).
 J. Hamer, *L'Église est une communion* (París 1962).
 M. Schmaus, *Teología dogmática*. IV: *La Iglesia* (Madrid 1962).
 I. Salaverri, *De Ecclesia Christi* (Madrid 1950).

2. Autores no católicos y «documentación» ecuménica

- L'Église universelle dans le dessein de Dieu* (Neuchâtel 1949). Primer volumen de los documentos preparatorios de la primera Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Amsterdam 1948.
 G. Florovski/ F. J. Leenhardt/ R. Prenter/A. Richardson/C. Spicq, *La Sainte Église universelle* (Neuchâtel 1948).
 L. Newbigin, *L'Église, peuple des croyants, corps du Christ, temple du Saint Esprit* (1943, trad. francesa Neuchâtel 1958).
 E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche* (Zurich 1951).
 K. Barth, *L'Église* (Ginebra 1964). Colección de estudios, con el tratado sobre la *Dogmática Eclesiástica*.
 R. C. Butler, *The Idea of the Church* (Londres 1962).
 A. Adam/R. Prenter, art. *Kirche*: RGG³ III, 1304-1318.
 N. Afanassief, *L'Église du Saint-Esprit* (París 1975). Eclesiológica pneumatológica y eucarística por un teólogo ortodoxo ruso.

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS ECLESIOLOGICAS

Un resumen aparece en Y. Congar, art. *Iglesia*, II. «Historia de los dogmas», en *Conceptos fundamentales de la Teología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

1. Periodo patristico

- G. Bardy, *La Théologie de l'Église de St. Clément de Rome à St. Irénée*.
 Id., *Théologie de l'Église de St. Irénée au Concile de Nicée* (París 1945).
 P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église* (París 1938).
 Id., *L'Église naissante et le catholicisme* (1909; reed., con un importante prefacio de J. Daniélou, París 1971).
 Estas cuatro obras, aunque relativamente antiguas, siguen siendo muy sugestivas y constituyen una mina de datos.
 W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques* (París 1974). Contribución capital para el diálogo entre las Iglesias católica y oriental.
L'Épiscopat et l'Église universelle. Obra colectiva bajo la dirección de Y. Congar (París 1962; trad. española: *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966). Señalemos especialmente las contribuciones de Y. Congar, *De la comunión de las Iglesias a una eclesiológica de la comunión*; H. Marot, *Unidad de la Iglesia y diversidad geográfica en los primeros siglos*; C. Vogel, *Unidad de la Iglesia y pluralidad de las formas históricas de la organización eclesiástica del siglo III al siglo V*.

2. Edad Media

- Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge* (París 1968).
 H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge* (París 1939). Indispensable para el estudio de las relaciones entre la Iglesia y la eucaristía y de los significados sucesivos de la expresión «cuerpo místico».

3. Siglo XIX

- M. Nédoncelle y otros, *L'ecclésiologie au XIX^e siècle* (París 1960). Dos contribuciones importantes: R. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle*, e Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*.

4. Renovación eclesiológica del siglo XX

- J. Frisque, *La eclesiología en el siglo XX*, en R. van der Gucht/H. Vorgrimler, *La teología en el siglo XX*, III (Madrid 1974) 162-203. Presentación de conjunto, de carácter histórico y sistemático a la vez, con importantes indicaciones bibliográficas.

Se podrán consultar igualmente:

- S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957).
 E. Ménard, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui* (París 1966), con bibliografía.
 Abundante bibliografía razonada (por A. Schneider y J.-P. Jossua) en A. Winkhofer, *L'Église, présence du Christ* (París 1966).

5. Vaticano II

Remitimos a los dos volúmenes dedicados a los textos del Vaticano II en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols. (Barcelona 1968).

Se encontrará un comentario completo, preciso y documentado en los tres volúmenes de «suplementos» al LThK: *Das Zweite Vatikanische Konzil* (Friburgo 1966-1968).

- G. Philips, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, 2 vols. (París 1967; trad. española: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1968). Amplio comentario de la constitución *Lumen gentium* por uno de los colaboradores en su elaboración.
 A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclésiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna 1975). Estudio minucioso, muy documentado, de los problemas que suscita la interpretación de la eclesiología del Vaticano II.
Les Églises après Vatican II. Dynamismes et Prospective (París 1981). Obra colectiva con un balance de los desarrollos acaecidos en el ámbito de la eclesiología desde el Vaticano II.
 J. A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

HISTORIA DE LA IGLESIA

Para situar la reflexión y las doctrinas eclesiológicas en su contexto histórico remitimos a L. G. Rogier/R. Aubert/M. D. Knowles (eds.), *Nueva Historia de la Iglesia*, 5 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1964-1967, reed. en 1980-1984).

Se puede consultar también la excelente obra de H. Jedin *Manual de Historia de la Iglesia*, 8 vols. (Barcelona 1970-1978).

Es interesante por su enfoque de la Iglesia en el contexto de la cultura la obra de J. Lortz *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

ESTRUCTURAS DE LA IGLESIA

M. Dortel-Claudot, *Églises locales-Église universelle. Comment se gouverne le peuple de Dieu* (Lyon 1973). Buena presentación de conjunto de las estructuras de la Iglesia: su evolución histórica y su situación actual. Abundante bibliografía sistemática. Algunos puntos relativos a la legislación actual deberán ser actualizados en función de las modificaciones que han tenido lugar después de la publicación de la obra.

H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Herder, Friburgo 1963; trad. española, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965).

F. Klostermann, *Gemeinde-Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*, 2 vols. (Friburgo 1974). Obra monumental que es una mina de datos.

Sobre los problemas del fundamento teológico de la Iglesia como institución, cf. *L'Église: institution et foi* (Bruselas 1979). Véase en particular las contribuciones de G. Defois, *L'Église, acteur social*, y de H. Legrand, *Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique*.

K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).

ECLESIOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES

Para una presentación de conjunto es fundamental la obra de E. Troeltsch: *Die Wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie* (La situación científica y sus exigencias a la Teología, 1900); *Glaubenslehre* (Doctrina de la fe, 1925); *Zur religiöse Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (La situación religiosa, filosofía de la religión y ética, 1923).

Puede consultarse sobre Troeltsch el libro de J. Séguéy *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch* (París 1980).
 G. Baum, *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1980).

- Id., *Sociología y teología*: «Concilium» 91 (1974) 29-39.
- E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973).
- Análisis esclarecedores y sugestivos, centrados esencialmente en la situación y los problemas de la Iglesia en Francia, en:
- G. Defois, *Vulnérable et passionnante Église. Les enjeux d'aujourd'hui* (París 1976).
- E. Poulat, *Une Église ébranlée. Changements, Conflits et Continuité de Pie XII à Jean-Paul II* (París 1980).
- Bibliografía abundante y razonada en el estudio de A. Rousseau, *Au temps de Vatican II, 1960-1980, en Histoire des catholiques en France* (Toulouse 1980).
- F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Friburgo 1979). Análisis de la Iglesia y de sus estructuras en su relación con el desarrollo de la sociedad.
- En este mismo sentido y con una clara orientación al futuro será de gran interés consultar D. Tracy/H. Küng/J. B. Metz, *Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia*: «Concilium» 138-B (1978); *La reforma de la Iglesia*: «Concilium» 73 (1972); A. Matasch, *Liberación humana y unión de las Iglesias* (Ed. Cristianidad, Madrid 1975).
- E. Schillebeeckx, *Iglesia y humanidad*: «Concilium» 1 (1965) 65-94.
- J. Guichard, *Église, lutte des classes et stratégies politiques* (París 1972). Análisis de los discursos y de las prácticas de la Iglesia en clave marxista.
- Sobre un aspecto particular: G. Defois/Cl. Langlois/H. Holstein, *Le pouvoir dans l'Église* (París 1973).

ECLÉSIOLOGIA, CRISTOLOGIA, TEOLOGIA TRINITARIA

- Y. Congar, *Dogme christologique et ecclésiologique. Vérité et limites d'un parallèle*, en *Das Konzil von Chalkedon III* (Würzburg 1954). Recogido en *La Santa Iglesia* (Barcelona 1966).
- Sobre el reproche de «cristomonismo» (formulado en particular por el Oriente) y el lugar de la pneumatología en los textos del Vaticano II, cf. los estudios reunidos en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques en hommage à G. Philips* (Gembloux 1970).
- Presentación de conjunto de este estudio (con importantes indicaciones bibliográficas) en Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. (París 1979-1980). En particular, tomos I y II: «L'Esprit anime l'Église».
- Se podrá consultar también el ensayo sugestivo y discutido, de eclesiología pneumatológica, de H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Eine Person in vielen Personen* (Paderborn 21967). Cf. las obras ya citadas de J. A. Möhler y N. Afanassief, y H. Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*: «Concilium» 4 (1965) 44-65.

CAPITULO II

LA IGLESIA FUNDADA EN EL ACONTECIMIENTO CRISTO

Para los creyentes, la Iglesia no se reduce a la simple función de soporte o marco de su experiencia creyente, sino que es pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo y, como tal, «sacramento de salvación» «que manifiesta y al mismo tiempo actualiza el misterio del amor de Dios al hombre» (*Gaudium et spes*, 45). Una de las primeras tareas de la reflexión teológica sobre la Iglesia —y en algunos aspectos, la más fundamental— será la de establecer la relación que mantiene con el acontecimiento Cristo, en el que se reveló este misterio. ¿Cómo nace la Iglesia de este acontecimiento? ¿En qué medida se puede decir que ella es su despliegue, su figura histórica y social? ¿Cómo está su figura determinada por ese acontecimiento del que nace?

Nos hallamos, pues, ante el «origen» de la Iglesia y el testimonio fundante del Nuevo Testamento. Pero precisemos. El Nuevo Testamento es, en efecto, un testimonio relativo tanto al acontecimiento Cristo como a la experiencia creyente que este acontecimiento suscita, y desde la que es reconocido y comprendido como acontecimiento de salvación. Las comunidades cristianas que viven esta experiencia preceden a los escritos a los que ellas mismas han dado lugar; de ahí que lleven la marca de sus preocupaciones y de su historia; además, tales escritos fueron reunidos y transmitidos para testimoniar esta experiencia, introducir en ella y regular la vida de las comunidades. Así pues, aun volviendo a los orígenes y remitiéndonos a los escritos del Nuevo Testamento, no llegamos jamás directamente a Jesús ni al gesto o momento de la «fundación» de la Iglesia: nos hallamos siempre remitidos a testigos que son ya Iglesia.

La reflexión sobre el testimonio fundante relativo al origen de la Iglesia será, pues, histórica y teológica al mismo tiempo. La necesaria investigación histórica (exegética) no puede limitarse a describir el «nacimiento» de la Iglesia (a partir de la obra histórica de Jesús y de la experiencia pascual de los discípulos): debe conducir a captar el movimiento mismo por el que ella toma cuerpo a partir de ese acontecimiento para ser su «signo» y «sacramento», de modo que se pueda discernir lo que podría llamarse el «código ge-

nético» de la Iglesia tal como está inscrito en este origen. Por lo demás, el Nuevo Testamento quiere ofrecernos este código y nosotros reconocemos que lo hace por el hecho mismo de recibir sus escritos como canónicos.

Después de algunas reflexiones de conjunto sobre la estructura y el funcionamiento del testimonio del Nuevo Testamento relativo a la Iglesia y a su origen (I), nos preguntaremos sobre el enraizamiento de la Iglesia en la obra y la misión de Jesús y en el círculo de los discípulos reunidos en torno a él (II); luego examinaremos el nacimiento de las comunidades eclesiales después de Pascua-Pentecostés, en lo que es propiamente el tiempo de la fundación de la Iglesia y de su primer desarrollo, así como la idea de Iglesia que se manifiesta en ellos (III).

El estudio del dato del Nuevo Testamento relativo a la Iglesia suscita numerosos y complejos problemas y ha dado lugar a una bibliografía considerable, sobre todo en los países germánicos. Además, en mayor medida que para otros temas (por ejemplo, la cristología), la investigación exegética se ve aquí afectada por los debates entre confesiones cristianas y por las preocupaciones e intereses propios de cada exegeta: baste mencionar las discusiones relativas a los ministerios en el Nuevo Testamento, o las que conciernen a la interpretación y al lugar que se concede a los escritos más recientes (cartas pastorales y *corpus* lucano en particular), en las que empiezan a aparecer con cierta claridad rasgos que llegarán a ser característicos de la Iglesia «católica» (= problema del protocaticismo²).

El resumen propuesto no trata de presentar un estado de las cuestiones y de las discusiones, sino de proponer un itinerario de reflexión posible, de poner de relieve las articulaciones centrales y los ejes de una reflexión teológica sobre la Iglesia que quiere tener en cuenta el dato del Nuevo Testamento y respetar su complejidad.

I. ORIGEN DE LA IGLESIA

Se dice con frecuencia que la Iglesia fue fundada por Jesús. En realidad, el estudio de los datos históricos y escriturísticos lleva a constatar que la cuestión del fundador o de la fundación de la Iglesia es compleja. Para el historiador, o para el sociólogo del hecho religioso, una cosa será ver en Jesús al iniciador de un movimiento

² Sobre los problemas evocados aquí, cf. J. Delorme y otros, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 261-287 y 340-385, así como las discusiones suscitadas por H. Küng, *La Iglesia* (cf. Bibliografía).

religioso, que de hecho, y como consecuencia de determinados factores históricos y sociales, asumirá la forma de una Iglesia que apelará a él y pretenderá continuar su obra, y otra vez en él al fundador efectivo de una Iglesia distinta y organizada. En cuanto al creyente, el testimonio del Nuevo Testamento lo invitará a considerar como origen de la Iglesia no sólo las palabras y las acciones del ministerio público de Jesús, sino la totalidad del acontecimiento de Jesucristo, es decir, su muerte, su resurrección y el don del Espíritu Santo.

1. La Iglesia, realidad pospascual según el NT

a) La Pascua de Cristo, principio de la *ekklesia*.

Si Jesús aparece indiscutiblemente en el origen de este movimiento, que dará lugar al nacimiento de la Iglesia de los cristianos, el Nuevo Testamento nos la presenta ante todo como una realidad pospascual. Históricamente, la Iglesia se va constituyendo poco a poco después de Pascua: primero como corriente particular dentro de Israel, después como red de comunidades que se caracterizan por una confesión de fe, unos ritos, una organización y ministerios propios y la conciencia muy viva de una identidad particular.

Por su parte, el Nuevo Testamento presenta esta Iglesia como la comunidad escatológica de la salvación, que recibe su existencia y su identidad de Pascua-Pentecostés y, por tanto, supone como su condición de posibilidad y fundamento el nuevo acontecimiento de la resurrección y el don del Espíritu. Como es sabido, las tradiciones y los relatos evangélicos relativos a la resurrección y a las manifestaciones del Resucitado están organizados para mostrar que la resurrección funda la Iglesia y que ésta da testimonio de su realidad y de su alcance salvífico.

Del mismo modo, la obra en dos libros de Lucas marca claramente la diferencia, desde el punto de vista de la historia de la salvación, entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. En los Hechos, el nacimiento de la Iglesia se presenta como el primer efecto histórico de la resurrección. Este es también el sentido de la predicación de Pablo: la muerte y la resurrección de Jesús constituyen el acontecimiento escatológico del paso de los tiempos antiguos a los tiempos nuevos. A partir de este acontecimiento, la salvación se ofrece por gracia a todos los hombres, llamados a reunirse en Cristo, sin condiciones ni distinciones, para formar juntos su cuerpo que es la Iglesia.

La perspectiva teológica del Nuevo Testamento es, pues, decididamente pospascual: la Iglesia existe a partir del acontecimiento

de la resurrección; es legitimada por el Resucitado y reunida por el Espíritu, que es el don escatológico; lo que la diferencia y le da su identidad es la confesión de Jesús como Cristo y Señor. Este hecho se confirma por la aparición y la historia de la palabra *ekklesia* (respecto a la que cabe preguntarse si el mismo Jesús la pronunció): ella expresa, en efecto, la conciencia de los cristianos de pertenecer a una asamblea convocada por Dios en Cristo Jesús y, como tal, remite a este principio *nuevo* de integración constituido por la Pascua de Cristo.

b) Jesús, ¿fundador de la Iglesia?

El estudio histórico y crítico del Nuevo Testamento —y muy especialmente destacar el papel de las comunidades cristianas en la reinterpretación de las tradiciones relativas a Jesús— conduce a una pregunta radical: ¿en qué medida es posible vincular la Iglesia a la predicación de Jesús? ¿Constituye la fundación de la Iglesia (o de una Iglesia) un componente de su ministerio? Recordemos aquí la célebre frase de A. Loisy: «Cristo anunció el reino, y vino la Iglesia».

De hecho, el tema central del ministerio de Jesús es el anuncio del reino que llega y la llamada a la conversión para recibirlo. Esta predicación se dirige al conjunto de Israel y sólo a Israel, sin pretender jamás la constitución de un grupo separado, que existiese aparte, dentro de Israel o a su lado. Por otra parte, este «reino», que constituye el centro de la predicación de Jesús, tenía a sus ojos, como en la visión escatológica de los profetas, una dimensión universal cósmica; comprendido así, ¿era de prever que llegara bajo la forma, necesariamente particularizada y ambigua, de una Iglesia? Más aún, si la perspectiva de Jesús era la de una escatología inminente, ¿podía proyectar una Iglesia organizada institucionalmente y llamada a perpetuarse en la historia? En tal caso, ¿no serían los discípulos, y especialmente Pablo, los verdaderos «fundadores» de la Iglesia? ¿No se podría explicar también la constitución de la Iglesia después de Pascua recurriendo, por ejemplo, a un proceso bien conocido por los sociólogos que estudian los movimientos milenaristas, para los cuales las «Iglesias» llenan el vacío abierto por la ausencia de un acontecimiento escatológico, anunciado y esperado como inminente?³

³ Señalemos que la cuestión del origen pospascual de la Iglesia y de su relación con la obra histórica de Jesús es del todo análoga a la del origen y el desarrollo pospascual de la confesión de Jesús como Cristo y a la de la relación de esta fe pospascual con lo que fueron realmente la identidad y la obra de Jesús de Nazaret. En los dos casos (fe cristiana e Iglesia) estamos en pre-

2. La Iglesia y la obra histórica de Jesús

Los escritos del Nuevo Testamento (y sobre todo los evangelios) nos presentan la Iglesia como fundada en la Pascua de Cristo, pero la refieren también a la obra histórica de Jesús. Examinaremos el sentido de esta referencia a la luz de su funcionamiento.

a) La comunidad hace suyas las palabras y las obras de Jesús.

La primera preocupación de los que reunieron las tradiciones relativas a Jesús fue transmitir sus palabras y sus hechos como algo actual; así, este material es objeto de reinterpretación en función de las necesidades de las comunidades (predicación, catequesis, edificación, etc.). Además, tal reinterpretación fue obra de unas comunidades que veían a Jesús a la luz de la Pascua y comprendían sus palabras y sus acciones como destinadas a ellas, en una situación ya cualificada por su resurrección y su presencia como Señor. Debido a ello, se produce una compenetración constante entre las palabras y las acciones (históricas) de Jesús por una parte, y palabras y acciones que la comunidad atribuye a Jesús por otra: recogiendo y actualizando a su manera las palabras y las acciones de Jesús, reinterpretándolas a la luz de la experiencia que ellas tienen, las comunidades cristianas llegarán hasta poner en boca de Jesús su propio lenguaje y hacerle realizar sus propias acciones.

Este trabajo de las comunidades sobre las tradiciones revela una doble intención: recogiendo y reinterpretando las palabras de Jesús se quiere a la vez enraizar la experiencia actual de la Iglesia en la obra histórica de Jesús y, de este modo, atestiguar que en adelante es la comunidad el lugar de su presencia viva y actual: es decir, que la presencia y la salvación de Jesús es comunicada en las palabras y en las acciones de la comunidad.

b) Perspectivas del NT.

Esta doble intención ilustra de manera especialmente significativa los datos del Nuevo Testamento relativos a la Iglesia.

El grupo de los discípulos, primer núcleo eclesial. El punto de vista de Pablo es fundamentalmente pospascual. Lo que constituye y define a la Iglesia es una convocación que tiene su origen en Dios mismo, se manifiesta en la muerte y resurrección de Cristo, se ac-

sencia de una realidad fundada en el acontecimiento *nuevo* de la Pascua y hemos de plantear la cuestión de su *enraizamiento* en la persona y la obra históricas de Jesús.

tualiza en el anuncio del evangelio por el apóstol y da lugar a comunidades eclesiales, donde ese evangelio es acogido en la fe. Los evangelios efectúan a este respecto un cierto desplazamiento de perspectivas. La Iglesia sigue siendo una realidad que nace de la Pascua (cf. los relatos de apariciones con carácter de reconocimiento y de misión, que presentan la Iglesia como «fundada» y legitimada por el Resucitado). Pero al conferir una dimensión eclesial a las palabras y acciones de Jesús, al presentar a los discípulos como el primer núcleo de lo que será la Iglesia, al atribuirles rasgos que caracterizarán funciones eclesiales, los evangelios fundan también el origen de la Iglesia en la obra histórica de Jesús y, en fase de preformación, en el grupo de los discípulos. (Cf. por ejemplo, el trabajo significativo de Lucas, que reserva el título de apóstol, de origen eclesial, a los «doce» elegidos por Jesús y que en los Hechos los presenta como un colegio de testigos cualificados y revestidos de autoridad).

Una tradición etiológica. Lo que subyace y de hecho determina que el origen de la Iglesia aparezca en relación con el tiempo de Jesús es un motivo «etiológico». Mostrar que Jesús funda históricamente la Iglesia es para una comunidad eclesial una manera de decir que él es su Señor actual. El es quien la hace ser y la «funda». Atribuir a Jesús palabras y acciones que, de hecho, pronuncian o realizan las comunidades cristianas significa que los creyentes pueden experimentar su presencia a través de las palabras y las acciones de estas comunidades. Del mismo modo, presentar la Iglesia o sus ministerios, en fase de preformación, en el grupo de los discípulos significa afirmar la convicción de la comunidad de que es fiel a las intenciones de Jesús y de que quiere seguir siéndolo a través de una referencia continua al testimonio y a la enseñanza de aquellos a quienes el mismo Jesús estableció para que fueran sus testigos. Así, las palabras «de fundación de la Iglesia» de Jesús a Pedro en Mt 16,17s han de entenderse como expresión de la conciencia de una comunidad —en este caso, la que está detrás de la tradición recogida aquí por Mt— de ser la Iglesia suscitada por Dios en Jesucristo y de serlo en la medida en que conserva fielmente esta tradición confiada a Pedro como primer testigo.

3. Tareas de la reflexión eclesiológica

La compleja estructura del dato neotestamentario relativo al origen de la Iglesia y el trabajo de la tradición de la que da testimonio conducen a afirmar que las comunidades cristianas se comprenden

como el lugar y la figura de una experiencia que es fundamentalmente pascual. Pero tal experiencia incluye una resurrección y un nuevo desarrollo de lo que Jesús, en su misión histórica, inauguró entre los hombres. Por eso, una reflexión teológica sobre la Iglesia que quiera tener en cuenta el testimonio del Nuevo Testamento y respetar su estructura tendrá que asumir la tarea de esclarecer y articular la relación de continuidad y a la vez de discontinuidad que existe entre Jesús y la Iglesia.

1. Reconocer con el Nuevo Testamento que el acontecimiento pascual es lo que suscita la Iglesia y que no se puede hablar adecuadamente de ella sino a partir de la resurrección y del don del Espíritu Santo significa que la Iglesia no puede ser considerada como una sociedad fundada por Jesús y gobernada por aquellos (en primer lugar Pedro y después los otros apóstoles) a quienes él entregó sus poderes, ni como la comunidad de quienes, después de la muerte de Jesús, mantienen vivo su recuerdo y continúan remitiéndose a lo que él dijo e hizo. *La reflexión eclesiológica deberá partir del acontecimiento pascual* y presentar la Iglesia no sólo como el marco, sino como la figura histórica y social de esa experiencia pascual de la que el Nuevo Testamento nos ofrece lo que podríamos llamar «código genético».

2. El hecho de que en el Nuevo Testamento la Iglesia esté referida a la obra histórica de Jesús y a su predicación del reino que llega, así como a la agrupación que se produce a raíz de ella, implica que *la reflexión sobre la Iglesia debe integrar el proyecto evangélico de Jesús* y que la convivencia de los cristianos debe encarnar y atestiguar los valores de este reino que constituye el centro de la obra y de la predicación de Jesús. Por lo demás, sólo mediante esta referencia a la historia real de Jesús, a su predicación y a su obra, se podrá evitar el riesgo de hacer de la Iglesia una realidad irreal o ideal y será posible integrar la práctica histórica de los cristianos en la definición de la Iglesia, de modo que ésta quede relacionada con la historia concreta de los hombres.

3. La continuidad real que el Nuevo Testamento postula entre la obra histórica de Jesús y la Iglesia primitiva, más allá de la ruptura que representa la muerte de Jesús y su resurrección, suscita, entre otras preguntas, la de su legitimidad. De una a otra hay, sin duda alguna, una continuidad histórica y sociológica, ya que los discípulos de Jesús representan el primer núcleo de esta Iglesia y son los primeros testigos y los primeros agentes de la tradición relativa a Jesús. Sin embargo, habrá que interrogarse sobre lo que fue efectivamente la obra de Jesús y preguntarse *en qué medida*

la predicación del reino permite y legitima su relanzamiento pospascual por los discípulos en forma de una Iglesia. Aparecen así, además, algunos de los problemas clave de la reflexión cristológica, sobre todo los de la «conciencia mesiánica» de Jesús, el del significado que él mismo dio a su muerte y el de su propia perspectiva escatológica.

El interés y el alcance de un trabajo de tipo exegético e histórico sobre los orígenes de la Iglesia en el ministerio de Jesús no es, pues, «apologético» (legitimar la Iglesia vinculándola a una iniciativa o voluntad explícita de fundación por parte de Jesús) y tampoco debe pretender apoyar el discurso eclesiológico en una reconstrucción, siempre conjetural y aleatoria, de las «intenciones» de Jesús. Se trata de un esfuerzo propiamente teológico, necesario para dar razón del convencimiento de los cristianos de que la Iglesia, al mismo tiempo que realidad pospascual, es obra de Jesucristo. Subrayemos, no obstante, que, según se tenga una posición «minimalista» o «maximalista» con respecto a las palabras y a las acciones de Jesús que anunciaban o «fundaban» una Iglesia, será preciso reconocer mayor o menor importancia a la iniciativa de los primeros creyentes en la constitución y organización de la Iglesia; se tenderá a poner de relieve la función propia del Espíritu Santo o a no reconocerle sino una función de animación de las estructuras ya establecidas. El estudio exegético e histórico remite así a los debates fundamentales relativos al fundamento cristológico y pneumatológico de la Iglesia.

II. ORIGEN DE LA IGLESIA EN EL MINISTERIO DE JESUS

1. Horizonte y contexto

La fórmula de Marcos (1,15) resume el tema central de la predicación de Jesús: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia». La misión de Jesús consiste en dirigir una última llamada a Israel con el fin de prepararlo y congregarlo para la venida inminente del reino. Pero no se puede captar el sentido y el alcance de esta misión y, más concretamente, su dimensión «eclesial» sino referido al contexto de conjunto en el que se inscribe.

Este contexto es en primer lugar y de manera inmediata el del judaísmo de su tiempo. Tal como existe en Palestina, el judaísmo representa una sociedad a la vez nacional y religiosa. Su coherencia

se expresa en múltiples rasgos: los libros santos y las «tradiciones de los padres», formas de piedad y de enseñanza, una red de sinagogas, el culto del templo y el sacerdocio, etc.; pero al mismo tiempo se presenta como una realidad compleja debido a las múltiples corrientes y a los partidos que en él se forman, a los escritos que se elaboran y circulan y a las estratificaciones sociales y culturales que lo atraviesan. Si esta diversidad no pone en cuestión la consistencia del judaísmo como pueblo y como religión, remite, sin embargo, a debates muy vivos sobre la identidad de Israel (¿dónde está, cuál es el Israel verdadero?) y sobre las promesas (¿qué es lo que se puede o se debe esperar o aguardar?); tales debates implican de hecho la cuestión más radical de la justa comprensión de las Escrituras. Jesús no cuestionó radicalmente el judaísmo, sus instituciones y sus observancias, y sin duda no fue tan distinto respecto a su medio como se ha creído a veces. Su predicación, especialmente cuando adquiere un tono crítico, se sitúa en la línea de los profetas: al proponer con su autoridad específica su propia interpretación de las Escrituras, suscita un «movimiento» nuevo en el seno del judaísmo.

En consecuencia, una reflexión sobre la predicación y la obra de Jesús y sobre la reunión escatológica de Israel que él anuncia deberá tener en cuenta este horizonte de conjunto representado por los escritos del AT; sobre todo, lo que se refiere al modo en que se expresa la conciencia de Israel de ser el pueblo que Dios eligió para sí, con el que hizo alianza, al que renueva a través de sus pruebas y por medio de los profetas que le envía, que es beneficiario de sus promesas y testigo entre las naciones. El tenerlo en cuenta es tanto más necesario cuanto que las comunidades cristianas harán referencia a las imágenes y a las representaciones de la *ekklesia* del AT para expresar su propia conciencia de ser, en medio de Israel y para las naciones, la verdadera Iglesia de Dios: a la que Dios convoca y reúne en el acontecimiento escatológico de la salvación, que es la muerte y la resurrección de Cristo.

a) La *ekklesia* de Dios en el AT.

La identidad teológica de Israel se expresa en el AT a través de un conjunto de designaciones y de imágenes (todas ellas recogidas en el Nuevo Testamento), cada una de las cuales remite a una posible forma de realización de Israel y expresa un aspecto particular imposible de «definir»⁴. Israel es ante todo y fundamentalmente el

⁴ Resumimos aquí las grandes líneas del estudio sugestivo de N. Füllister, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, en *Mysterium Salutis* IV/I (Cristiandad, Madrid 1984) 29-104.

pueblo de Dios, distinto de todos los otros pueblos de la tierra en razón de su pertenencia a Dios, quien ha contraído alianza con él uniendo a sus miembros en una comunidad de vida y de destino, a la vez nómada y combatiente, estructurado en *doce tribus* solidarias, cada una de las cuales representa la totalidad del pueblo, aunque sólo lo constituyen todas juntas. Pero, más que una realidad sociopolítica, Israel es una entidad ideal, un postulado teológico: su identidad se concentra en el «resto (santo)», suscitado y mantenido por Dios a través de las crisis y del juicio, y que es portador de las promesas. Viviendo en la *dispersión* en medio de las naciones, verifica allí su condición original de peregrino y de extranjero; esperando su reunión definitiva, se reúne en las sinagogas para la oración y la meditación de las Escrituras, las cuales le recuerdan su identidad, lo confrontan con la ley y le repiten las promesas.

La identidad de Israel, que es un pueblo concreto de la historia, consiste en ser *asamblea* convocada por Dios, reunida en su presencia y santificada por él. Su lugar simbólico de reunión es la *ciudad santa* de Jerusalén, refugio y madre de los creyentes, centro del mundo, meta de la peregrinación de las naciones, montaña en la que se encuentran el cielo y la tierra. Israel es igualmente el *reino de David*, en cuyo seno el pueblo, ahora ya numeroso, vive sobre la tierra, en la justicia y la paz; pero es también el pueblo dividido en dos «casas» (Israel y Judá), cuyas diversas tradiciones se reconocen e intercambian a pesar de la división, y que está llamado a ser creado de nuevo en la unidad. Por último, en la medida en que reconoce a Yahvé como a su Dios, acoge su ofrecimiento de salvación y se somete a su voluntad, Israel es el ámbito en que se ejerce, de forma oculta pero real, el señorío (*reinado*) de Dios, en espera de su manifestación plena que abarcará la totalidad de las naciones y toda la creación.

Cualesquiera que sean las imágenes empleadas, Israel se define fundamentalmente por su relación particular con Dios. El Dios de Israel es su Dios: un Dios que está presente en su pueblo y por medio de él. A la inversa, Israel no existe sino por y para su Dios: es el pueblo que Dios ha creado y adquirido para sí, que ha elegido y puesto aparte, uniéndose a él en una alianza que funda e inicia una relación de conocimiento, de amor y de fidelidad recíprocos. Debido a ello, Israel es el lugar de su presencia entre los hombres: lo es desde luego el templo, pero también el pueblo mismo, sobre todo cuando está reunido para el culto.

Esta relación particular de Israel con su Dios funda su misión y ésta legítima, en última instancia, su existencia. Pueblo elegido entre los otros pueblos, obligado a conservar la pureza de su iden-

idad de pueblo santo, Israel no es puesto aparte y colocado en el centro de las naciones y de la historia sino por su vocación y su función de pueblo-servidor, instrumento de una salvación universal. A través de la historia de Israel, Dios manifiesta a las naciones su identidad, su poder y su justicia, y, al mismo tiempo, este pueblo está llamado a interceder por ellos y alabar a Dios en su nombre. La particularidad de Israel, fundada en su elección, no tiene razón de ser sino en referencia a un universalismo de la salvación. Pero, al mismo tiempo, la salvación llega a las naciones a través de sus vínculos con Israel. Los escritos del AT contemplan, bien la sumisión de los «paganos» al dominio de Israel, bien su mayor o menor incorporación al pueblo de Dios, o, en una perspectiva escatológica, la peregrinación de las naciones a la montaña de Sión, lugar de la morada de Dios entre los hombres.

Al pueblo de Dios se le considera siempre en primer lugar desde el punto de vista de su totalidad: ya se trate de la elección, de la misión o de la salvación. Aunque toda perspectiva individualista es extraña al AT, Israel no es un colectivo anónimo. El individuo es sujeto de derechos y de deberes, pero dentro de una solidaridad profunda que, en este pueblo-comunidad, lo une horizontalmente a los que lo rodean (sus hermanos) y verticalmente a los que lo preceden y lo siguen (padres e hijos). Esta solidaridad es, por otra parte, la que fundamenta la noción de «personalidad corporativa»: el pueblo entero podrá ser considerado o actuar como una sola persona y, correlativamente, uno de sus miembros podrá representar y comprometer a todo el pueblo. En él surgirá una figura que, en un momento y en circunstancias particulares, concentra en sí misma los rasgos típicos de la identidad y de la experiencia del pueblo.

Se puede observar cómo las imágenes y las representaciones múltiples de la *ekklesia* del AT mantienen relaciones complejas entre sí y a la vez con las condiciones efectivas de existencia de Israel en los diferentes momentos de su historia. Apareciendo y desarrollándose en contextos diversos, muestran las formas sucesivas en las que Israel existe (pueblo nómada, reino, exilio) y la reflexión que suscitan sus éxitos y sus pruebas. Al introducirse en tradiciones y escritos, dichas imágenes son objeto de un trabajo de reflexión y de reinterpretación en el que se expresa la conciencia que Israel tiene de su propia identidad y de lo que está llamado a ser, al mismo tiempo que su espera y su esperanza; las imágenes ligadas a los «orígenes» desempeñan a este respecto un papel muy particular de cristalización. Cualquiera que sea su situación histórica, e independientemente de las apariencias, permanece la convicción de que Israel sigue siendo el pueblo de Dios: su interlocutor en la alianza,

el lugar de su presencia y el instrumento de su designio de salvación; pero Israel es consciente de que la manifestación plena y definitiva de su identidad de pueblo de Dios debe llegar aún: el restablecimiento de su integridad, la reunión de los dispersos, el reinado del nuevo David, la instauración del reino de Dios serán fruto de una intervención escatológica de Dios.

La esperanza en el cumplimiento de las promesas y en la realización del Israel escatológico, particularmente viva en tiempo de Jesús, se servirá de estas imágenes y estructuras como de un léxico y una gramática para expresarse: cada una de las corrientes y de los partidos, y hasta el mismo Jesús, las empleará a su modo en función de una interpretación global del designio de Dios; y las comunidades cristianas las recogerán a su vez en función de su propia interpretación de las Escrituras. Así, puede afirmarse que la Iglesia del Nuevo Testamento está «misteriosamente prefigurada» en el Israel del AT e «incluida» en su vocación y en su misión (cf. AG; LG 9): de uno a otra se mantienen los rasgos y las estructuras de un solo y único pueblo de Dios.

b) Corrientes y partidos religiosos en Israel en tiempos de Jesús.

En la época de Jesús, el judaísmo no está en absoluto unificado, sino que se diversifica en cierto número de corrientes espirituales o de partidos, a la vez políticos y religiosos, que ejercen una influencia decisiva en la vida social y religiosa de Israel. Jesús tendrá que situarse con respecto a las creencias y a las esperanzas de sus contemporáneos y de sus oyentes, que cristalizan estas corrientes; el «movimiento» suscitado por su predicación y actividad no se comprende ni puede captarse en su originalidad sino en referencia a todo este contexto.

El debate de fondo con respecto al judaísmo atañe a la identidad de Israel y a su destino: se nutre de la confrontación incesante entre una situación concreta de dominación por el extranjero, de dispersión, de tensiones económicas y sociales, y de las Escrituras constantemente releídas, interpretadas y actualizadas, y se centra en torno a dos cuestiones fundamentales: la de la ley y la del futuro, es decir, la de la espera y la esperanza «mesiánicas»⁵. ¿Cómo debe expresarse y traducirse la identidad de Israel? Al haberse convertido la ley, después del exilio y de la pérdida de la tierra, en la referencia central que permitía a Israel afirmar su identidad y su

⁵ Sobre la cuestión del mesianismo cf. la contribución de B. Dupuy en *Iniciación II (Dogmática 1)* 89-131.

cohesión de pueblo de Dios, se plantea el problema de su interpretación y de la importancia que se le ha de dar. Por otra parte, al haber contribuido la situación de desamparo a intensificar la espera del cumplimiento de las promesas, se plantea el problema de cómo comprenderla, qué se debe esperar, qué serán el Israel y el mundo nuevo, cómo tendrá lugar, cómo habrá que prepararse al día del juicio, quién formará parte del Israel escatológico.

Recordemos (cf. B. Dupuy, tomo II, p. 89) que a partir del siglo II antes de la era cristiana esta espera se precisa y se expresa en dos grandes direcciones: espera de una especie de ruptura de la historia y de renovación completa, unidas a acontecimientos históricos, pero que constituyen el «fin de los tiempos» (perspectiva de los «apocalipsis»), o convicción de que el Mesías esperado vendrá a instaurar la justicia y la paz, a restablecer la realeza de Israel y a conducir a las naciones al reconocimiento de la elección de Israel y de su Dios, poniéndose aquí el acento más bien en la renovación interior de Israel y de la humanidad, comprendida como «nueva creación» (perspectiva representada por las corrientes rabínicas y fariseas).

Nos limitaremos aquí a evocar a grandes rasgos las corrientes y los partidos más importantes, ciñéndonos a los temas que se encuentran en la predicación de Jesús y que permiten esclarecer la originalidad del movimiento que él inició.

Fariseos y esenios. Las corrientes y los partidos propiamente espirituales nacieron de un movimiento de retorno a la tradición original de los padres, que se inició en el contexto agitado de los dos siglos anteriores a la era cristiana. Los temas proféticos de la salvación prometida y esperada y el de un «resto santo» tomado del pueblo de Israel para convertirse en beneficiario de la salvación prometida, desempeñan a este respecto un papel decisivo. Este tema del «resto», desarrollado explícitamente o no, será para muchos grupos el principio motor de su integración, bien crean ser ellos mismos este «resto» o estar al servicio de su constitución.

Los fariseos constituyen la corriente más importante y en todo caso la más respetada e influyente. Tiene su origen en el movimiento de resistencia espiritual de los «piadosos» que siguió a la guerra de los Macabeos. Es un movimiento de «laicos», estructurado, sólidamente apoyado en los escribas y en la institución sinagoga y que recluta a sus miembros de entre todas las clases sociales. Su referencia es exclusivamente religiosa: sus miembros se diferencian por su preocupación de observancia minuciosa de la ley, cuya inter-

pretación desarrollan y cuyas prescripciones detallan en tradiciones orales a las que se reconoce un valor normativo que convierte la ley en norma reguladora de toda la existencia.

Aunque orientada a reunir a la totalidad de Israel en la sumisión a la ley y a hacer de todo Israel un pueblo santo, esta insistencia en la exigencia de santidad, sobre todo mediante la observancia de los preceptos de pureza ritual, los conducirá de hecho a distanciarse de los «impuros», es decir, de aquellos que no los siguen en la estricta observancia de los preceptos de la ley. De este modo, nacerá entre ellos la conciencia de representar a los «justos», los únicos capacitados para esperar la salvación, y se producirá su separación de la gran masa del pueblo judío: de aquellos que los rabinos llaman el «pueblo de la tierra», término despectivo que designa a los que, por incultura o por imposibilidad material (condición social, etc.), no observan la ley.

Los esenios, surgidos como los fariseos del movimiento de los «piadosos», y que constituyen una «secta» más que un partido oficial, se caracterizan por una preocupación aún más intensa de rigor y de minuciosidad en la observancia de la ley, sobre todo de las prescripciones relativas a la pureza ritual. Viviendo en su mayoría retirados en el desierto, en comunidades de tipo monástico, en las que los sacerdotes ocupan un lugar preponderante, se consideran como el «pequeño resto» de los «puros». De ahí las rigurosas condiciones exigidas para entrar en la comunidad («noviciado»), la preocupación por separarse, la hostilidad al culto y al sacerdocio del templo, considerados impuros. A diferencia de los fariseos, se remiten a los temas de la literatura apocalíptica: su visión dualista del mundo y su espera de un combate escatológico inminente radicalizan más su voluntad y su convicción de ser el resto santo destinado a escapar al juicio.

Juan Bautista. El movimiento suscitado por Juan Bautista debe verse en su originalidad con respecto a la corriente farisea en la que está enraizado y a la vez con respecto a Jesús, quien se distanciará de él. Tres temas fundamentales caracterizan la predicación del Bautista: 1) Anuncia el juicio de Dios, que tendrá lugar pronto y que será la manifestación de su cólera. 2) Dado que nadie puede creerse santo ni justo ante Dios, ni seguro de la salvación, Juan une al anuncio del juicio la llamada a la penitencia y a la conversión; el signo de ésta será la aceptación del bautismo. 3) Esta llamada pretende reunir al «resto» de Israel: sólo quienes se conviertan y hagan penitencia escaparán a la cólera de Dios el día del juicio.

Señalemos que el movimiento del Bautista se distingue de los otros movimientos que, como él, quieren reunir al «resto» de Israel por la ausencia de todo rasgo sectario. Por ello, Juan no recurre al tema tradicional de la elección, por el que los otros grupos, fariseos o esenios, legitiman su exclusivismo, sino que vuelve contra el mismo Israel los temas apocalípticos de la cólera de Dios, cuestionando así toda seguridad de salvación. La llamada a la conversión se dirige a todos, aun a los que se consideraba excluidos de la salvación, y no hay otra condición para formar parte del número de los salvados que la conversión misma: el bautismo es único y no requiere tiempo de preparación ni esfuerzo moral previos.

Saduceos y zelotas. Junto a estas corrientes y grupos que se definen en referencia a la ley y que pretenden iniciar la agrupación del «resto» escatológico, existen dos partidos, uno oficial, el otro de tipo sectario, cuyas referencias son tanto políticas como religiosas.

Los saduceos, muy influyentes, salidos de la aristocracia del templo y reclutados en la casta sacerdotal, la alta burguesía y la aristocracia rural, representan el partido de los oportunistas, del orden establecido y de la colaboración con los romanos. Teológicamente son conservadores: rechazan las tradiciones orales y se atienen únicamente a la ley escrita; esto los lleva a rehusar las creencias recientes, como la de la resurrección de los muertos, y a ser muy reticentes en cuanto a las expectativas mesiánicas.

Los zelotas comparten las ideas de los fariseos, pero su fe está impregnada de un nacionalismo militante; su fanatismo, religioso y político a la vez, se manifiesta en actos de violencia que no sólo apuntan a las fuerzas romanas de ocupación, sino también a sus compatriotas tibios o comprometidos. Interpretando sus luchas y sus acciones con las categorías de la apocalíptica e identificando la ocupación romana con las tribulaciones escatológicas, consideran su lucha como la prueba que permitirá al «resto» salvado constituirse, e incluso como una acción que podrá forzar la llegada del día de Dios.

2. Predicación y obra de Jesús de Nazaret

El judaísmo de Palestina, que constituye una sociedad nacional y religiosa a la vez, no ofrece base alguna para una «Iglesia» tal como se constituirá a partir de la predicación apostólica y como la comprenderán los cristianos. Por otra parte, si es cierto que el anuncio hecho por Jesús de la venida del reino y de la recreación

del mundo por el Espíritu no se inscribe en la perspectiva, claramente rechazada por él, de un restablecimiento político del reino de Israel, ¿es necesario decir que este anuncio no se dirige sino al individuo? ¿Cuestiona Jesús el vínculo entre Dios y el pueblo de Dios, que es fundamental en la antigua alianza, o su predicación pretende también una «reunión» en orden al reino que llega? ¿Cuál es entonces su naturaleza y originalidad, teniendo en cuenta el contenido central de su predicación y lo que significa para él este reino cuya venida anuncia?⁶

Planteado así, el problema es complejo y son muchas sus implicaciones, como atestiguan en particular las discusiones que suscita y los presupuestos, confesionales o de otro tipo, que con frecuencia lo determinan⁷: implica, en efecto, el modo de comprender la relación entre la Iglesia que nacerá del acontecimiento pascual y el reino que constituye el centro de la predicación de Jesús, como también la misma Iglesia.

El itinerario que seguiremos supone que se reconoce en Jesús la realidad de una conciencia y, por tanto, también de una libertad y de una fe auténticamente humanas⁸. Esto excluye, por una parte, toda forma de visión anticipada de lo que será la Iglesia que nacerá, después de su muerte, de la iniciativa de los discípulos; por otra, implica que hay una auténtica historia de Jesús y de su actividad. Jesús es un hombre que aparece en un momento de la historia, que es sensible a los movimientos espirituales de su tiempo, que inscribe su acción en el entorno propio y que la realiza con la seguridad propia de un enviado de Dios que está cumpliendo su misión y a la vez con disponibilidad ante unos acontecimientos que deberá descifrar. El «proyecto» de Jesús implica preparaciones, tanteos, éxitos y fracasos que lo van modificando: es una actividad que se despliega en las mismas condiciones de toda empresa humana.

La importancia del trabajo de elaboración de los recuerdos relativos a Jesús, efectuado a lo largo de la tradición, y que condujo hasta los escritos del Nuevo Testamento, hace imposible toda reconstrucción detallada de las diferentes etapas de la misión de

⁶ Aquí consideramos la predicación y la obra de Jesús sólo desde el aspecto que concierne a nuestro tema. Para una presentación de conjunto remitimos a B. Lauret, *Cristología dogmática*, en *Iniciación II (Dogmática 1)* 247-408, en particular los capítulos II y III.

⁷ Cf. el excelente balance crítico de G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Maguncia 1974).

⁸ Sobre la cuestión de la «conciencia de Jesús», cf. B. Lauret, *op. cit.*, 316ss.

Jesús. Sin embargo, la trayectoria de conjunto de ésta, tal como aparece en los evangelios, presenta una coherencia que difícilmente podría ser sólo el resultado de una construcción literaria con motivos teológicos. A costa de una cierta esquematización, distinguiremos, siguiendo a un gran número de exegetas⁹, dos momentos sucesivos: primero la misión de Jesús en su primer avance, con sus éxitos; luego, una segunda etapa marcada por la hostilidad, el conflicto y la perspectiva de una muerte violenta posible y después segura. De una etapa a la otra se mantiene la misma misión, el mismo «proyecto»; pero en la predicación de Jesús se producen desplazamientos en cuanto a sus temas, sus destinatarios y las perspectivas de futuro.

a) El reino que llega
y la reunión del pueblo de Dios.

La predicación de Jesús relativa al reino que llega se inscribe en el contexto de conjunto de las corrientes y de los grupos que, de diversas maneras, tratan de responder a la crisis de identidad por la que entonces pasa Israel y se proponen reunir al verdadero Israel para los tiempos escatológicos. El reino prometido y esperado es, en efecto, inseparable de un pueblo renovado y reunido, y la intención de Jesús es también suscitar al pueblo de Dios de los últimos tiempos, en la línea de los anuncios de los profetas y de las expectativas mesiánicas. Desconocer esta dimensión «eclesial» constitutiva de la predicación de Jesús (viendo, por ejemplo, en el reino una realidad puramente «espiritual» que sólo implica la relación personal —individual— del hombre con Dios y su transformación «interior», y que sólo funda, como máximo, una comunión invisible) equivaldría a «ignorar el mesianismo escatológico de Israel: para este mesianismo, la salvación escatológica no puede considerarse independientemente del pueblo de Dios, y la comunidad de Dios forma parte necesariamente del reino de Dios»¹⁰.

El hecho de que Jesús creyera que pronto llegaría el reino no excluye la intención de reunir un pueblo santo: «¡Al contrario! En la misma medida en que Jesús consideraba inminente el fin, debía querer reunir al pueblo de Dios para el tiempo de la salvación (...). En resumen: la única intención del conjunto de la actividad de Jesús es reunir el pueblo de Dios de los últimos tiempos»¹¹.

⁹ Cf., por ejemplo, F. Mussner, *Gab es eine galiläische Krise?*, en P. Hoffmann (ed), *Orientierung an Jesus* (1973) 238s.

¹⁰ R. Schnackenburg, *Règne et royaume de Dieu*, 182.

¹¹ J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, 201.

El «proyecto de reunión» de Jesús, aunque parecido en muchos aspectos al de los grupos y corrientes de su tiempo, se distingue por cierto número de rasgos específicos vinculados al modo en que anuncia Jesús lo que constituye el reino y su venida en el marco de conjunto de su «vida mesiánica».

Jesús, «parábola» del reino. Nótese ante todo que si la misión de Jesús se realiza bajo el signo de la urgencia escatológica (el reino es inminente), y si la venida de este reino constituye el advenimiento de un mundo diferente, de justicia y de paz definitivas, instaurado por una nueva iniciativa de Dios equiparable a una verdadera recreación, no por ello quedan descalificados el tiempo ni las realidades del mundo. La perspectiva de Jesús no es la de la apocalíptica: el reino inminente manifiesta ya sus efectos y cualifica desde ahora el mundo presente. El mismo Jesús, por su predicación y las acciones que la acompañan, es el instaurador y el testigo, la «parábola» del reino; el mundo nuevo que debe llegar se inaugura ya en lo que su palabra suscita allí donde es acogida, es decir, en la comunidad que forman los que la reciben, se convierten y viven según la ley nueva, esperando su cumplimiento total.

Israel, primer destinatario de la predicación. A diferencia de los fariseos, de los sectarios de Qumrán o de Juan Bautista, Jesús no hace uso del tema del «resto (santo)» y evita todo lo que podría conducir a la constitución de un grupo particular, situado aparte, y que, como tal, representaría a Israel escatológico. Aunque Israel está disperso, dividido y es pecador, sigue siendo para él el pueblo de la alianza y de la promesa; no ha de ser reestructurado, sino renovado, reunido y restablecido en su identidad original de pueblo de Dios.

Israel como tal y en su conjunto es, pues, el primer destinatario de la predicación de Jesús. Lo atestigua muy especialmente el grupo de los «Doce», cuyo origen prepascual parece difícilmente discutible: su constitución representa un gesto profético que simboliza la «pretensión» de Jesús de restablecer a Israel en su identidad, original y escatológica a la vez, de pueblo de las doce tribus; y la presencia de los «Doce» en torno a Jesús, del mismo modo que la misión que éste les confía, atestigua que la reunión de Israel se inaugura ya en su predicación y en sus obras. Señalemos también que si Jesús no da a este movimiento que nace de su misión una forma organizada (que correspondería, por ejemplo, a las hermandades fariseas o a la organización monástica de los esenios), se debe precisamente también a que se dirige a este pueblo de Israel, que,

cualquiera que sea su situación concreta, sigue siendo el pueblo de la promesa, cuyas estructuras fundamentales no son cuestionadas por Jesús.

La «buena noticia» para todos. El anuncio del reino que llega y la invitación a formar parte de este Israel renovado que Dios reúne para los últimos tiempos se dirige a todos sin excepción: fariseos y zelotas, pobres y ricos, gente de los pueblos de Galilea y habitantes de la capital, Jerusalén. Más aún, Jesús privilegia a aquellos que otros grupos o movimientos descuidan o excluyen a causa de su ignorancia de la ley, de su impureza, de su condición social o de su modo de vida, denunciando así las barreras sociales o religiosas existentes. La constitución de un grupo, más restringido, de discípulos no contradice esta perspectiva de conjunto (cf. *infra*, 117s). Además, por su composición heterogénea, este grupo, como el de los «Doce», expresa a su modo el hecho de que todo hombre que acoge la buena noticia del reino que llega está llamado a formar parte del pueblo de Dios de los últimos tiempos, y que no hay otra condición de pertenencia a este pueblo que la conversión y la práctica de la ley, según la interpretación renovada y «autorizada» que hace de ella Jesús.

El hecho de que la predicación de Jesús no conduzca a un reagrupamiento de tipo elitista o a la separación de un «resto santo» está, pues, ligado a su contenido central. En efecto, las comunidades del resto santo tienen como presupuesto común que la pertenencia a este grupo y, por tanto, la participación en los bienes escatológicos se debe a una iniciativa de sus miembros, a la que corresponde adherirse o lograr la admisión en él.

La comparación entre la predicación de Jesús y la del Bautista, aun siendo tan próxima, es esclarecedora a este respecto. Si bien el movimiento del Bautista constituye un movimiento «abierto», no se puede entrar en él sino por medio del arrepentimiento y del bautismo, que permiten escapar al juicio. Jesús, al fijar como centro de su predicación no el juicio, sino la buena noticia del perdón de Dios, sin límites y sin condiciones, no podía pretender la constitución de un grupo particular: es la misma muchedumbre, y no un resto santo, la que representa para él la comunidad escatológica que se reúne. No obstante, su predicación y sus acciones, con la autoridad que manifiestan, producen una separación. Pero ésta, que según el mismo Jesús es necesaria, no es pretendida como tal, sino que nace de la posición adoptada ante el ofrecimiento que constituye el anuncio del reino, y no será definitiva y manifiesta hasta el día del juicio.

La mediación de Israel. Aunque el tema del reino de Dios, tal como lo presenta Jesús, está purificado de todo contenido de tipo «nacionalista», la predicación de Jesús, del mismo modo que la misión confiada a los «Doce» o a los discípulos, se limita a Israel. Pero este hecho no excluye la universalidad de la salvación anunciada ni el que su realización plena desborde los límites de Israel: Jesús hace suya, en efecto, la perspectiva tradicional según la cual Israel no es elegido para sí mismo, sino para ser el signo visible de una salvación destinada a todos los pueblos; éstos tendrán parte en la salvación cuando este signo se haga manifiesto, es decir, cuando Israel haya encontrado de nuevo su identidad de pueblo de Dios y ellos puedan entonces reconocer al Dios verdadero. Para que la salvación entre en la historia y se ofrezca como una salvación que los hombres han de vivir en su historia, debe ser atestiguada concretamente a través de un pueblo, elegido para ser su signo y testigo. «El señorío de Dios no se realiza de una vez y en todas partes. No surge de las nubes, sino que se mediatiza en la historia. Se realiza manifestándose en un pueblo concreto, el de Israel, y revelando así en medio del mundo lo que es»¹².

Significado escatológico de la condición de discípulo. En esta misma línea (es decir, «elección» de un pueblo o de un grupo que manifiesta para todos lo que es la salvación), se comprenderá el hecho de que, además de los «Doce», cuya función simbólica hemos señalado, Jesús reuniera en torno a sí discípulos más particularmente llamados a seguirle. Realizado el trabajo de la tradición que, ya en el Nuevo Testamento, reinterpreta la relación Jesús-discípulos a la luz de la relación de las comunidades cristianas con el Señor, y que, al ver la Iglesia prefigurada ya en estos discípulos, proyecta sobre ellos rasgos que caracterizarán a las comunidades eclesiales (o los ministerios), es posible señalar lo que define la condición de discípulo y el significado de este grupo.

La originalidad de la condición de discípulo de Jesús aparece claramente cuando se la compara con la relación maestro-discípulo tal como existe en el judaísmo y a la que se parece en algunos rasgos. El rabí está rodeado de discípulos que han elegido venir junto a él, que lo siguen, lo sirven y son introducidos por él en el conocimiento de las Escrituras y en la práctica de su interpretación. La relación Jesús-discípulos es distinta: llegar a ser discípulo supone una llamada del mismo Jesús, y el discípulo no es introducido en una tradición de interpretación de la ley, sino en una experiencia

¹² G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Friburgo 1982) 87.

y en una comunidad de vida y de destino con el «maestro». Ser discípulo consiste fundamentalmente en la adhesión total e incondicional a Jesús, aceptando las rupturas necesarias con la situación y con los vínculos anteriores.

Jesús, sin embargo, no unió jamás la pertenencia al Israel escatológico y la participación en la salvación a la condición de discípulo, y no todos los que acogen su predicación son «discípulos»: son muchos los que, habiéndola acogido en la fe, esperan la llegada del reino sin abandonar su condición o lugar. Si Jesús reúne en torno a sí a este grupo más restringido, la función del mismo es atestiguar en forma significativa la radicalidad de la conversión que exige la acogida del reino, pero también su fuerza, ya actual, de renovación y de reunión. De este modo, los discípulos pueden ser enviados en misión para reflejar la de Jesús. «La comunidad que se forma en torno al Mesías es un signo de la potencia actual del señorío de Dios en la misma medida que su palabra y su obra salvífica, el perdón de los pecados, la expulsión de los demonios y las curaciones»¹³. La comunidad de los discípulos tiene, pues, una función de signo: debe prefigurar el pueblo de Dios de los últimos tiempos que Jesús pretende reunir, es decir, manifestar la vocación de Israel anticipando ya su cumplimiento.

La primera fase del ministerio de Jesús se sitúa bajo el signo del anuncio del reino que llega y de la reunión escatológica del pueblo de Dios, que es inseparable de él. El hecho de que la inminencia de la venida de este reino no elimine la consistencia del tiempo que separa de su cumplimiento esperado, la anticipación de la salvación en la experiencia abierta por la conversión que reconoce en las palabras y acciones de Jesús la «parábola» del reino, el comienzo de la reunión del pueblo de Dios renovado y su prefiguración en la comunidad de los discípulos, son otros tantos rasgos que tienen su sentido y su coherencia en la perspectiva escatológica propia de Jesús; pero también rasgos a los que podrán referirse las comunidades cristianas cuando después de Pascua vuelvan sus ojos hacia la «vida mesiánica» de Jesús, y en los que podrán reconocer rasgos fundamentales, constitutivos de su propia identidad.

b) La obra de Jesús en la perspectiva de su muerte.

A partir de un determinado momento, Jesús se enfrenta no sólo con la perspectiva de un posible fracaso de su ministerio, sino también con la de la posibilidad de un fin violento; y ello en razón del contexto agitado en que se inscribe su misión y de las oposiciones que

¹³ R. Schnackenburg, *op. cit.*, 187.

suscita su «mesianismo» tanto por parte de la multitud como de las autoridades. Su «fe», que él vive en obediencia filial, lo conduce a acoger y a vivir todo acontecimiento y toda situación como realidades que adquieren sentido en el designio de salvación que atestiguan las Escrituras, a cuya luz él realiza su misión. Las resistencias y la hostilidad que encuentra y la perspectiva de la muerte crean una situación nueva: la predicación del reino y el ofrecimiento de la salvación no pueden mantenerse en los términos de su primer mensaje, y su ministerio se va a presentar en una perspectiva nueva¹⁴.

El tema del juicio. En la predicación de Jesús se pueden constatar varios desplazamientos. El anuncio del reino que llega va acompañado ahora de palabras de condena y profecías de ruina, y el tema del juicio que estaba implicado desde el principio en este anuncio (el reino es salvación para los que lo acogen y juicio para los que lo rechazan) adquiere ahora relieve, imprimiendo así toda su urgencia a la llamada a la conversión. Al mismo tiempo se acentúan los rasgos que hacen del reino una realidad radicalmente distinta, que llega a través del juicio. (Cf. el vocabulario y la imaginaria de tipo apocalíptico, cuya presencia en la predicación y en la enseñanza de Jesús ya no puede atribuirse únicamente a las primeras comunidades cristianas).

Por otra parte, si desde el principio Jesús es «más que un profeta», y si la autoridad que manifiesta su predicación y los signos que realiza implican un nexo original entre el reino anunciado y el que lo anuncia, en un primer momento Jesús parece diluirse tras la iniciativa de Dios, rehusando hablar de sí mismo, mientras que en la última fase de su ministerio será llevado a señalar más su propia función en la obra que Dios realiza, en el juicio y en el mundo distinto que debe llegar. De ese modo, al tema del reino que viene se une el de la revelación del Hijo del hombre: figura escatológico-apocalíptica que evoca el juicio, que designa conjuntamente el «pueblo de los santos de los últimos tiempos y a aquel en torno al cual se reúne, una figura a través de la cual Jesús deja entrever, de manera enigmática, su misión y su identidad, tal como se manifestará por medio de su muerte»¹⁵.

Jesús continúa anunciando el reino frente al fracaso y la muer-

¹⁴ Para situar las reflexiones siguientes en su perspectiva de conjunto remitimos a B. Lauret, *Cristología dogmática*, cap. III, I y II; sobre la Cena de Jesús y su muerte en la cruz, en *Iniciación II*, pp. 325-359. Cf. H. Schürmann, *Gottes Reich - Jesu Geschick* (Friburgo 1983).

¹⁵ Sobre esta cuestión compleja del Hijo del hombre y sobre el alcance de este título cf. B. Lauret, *op. cit.*, 320ss.

te. Situando estas realidades en el designio de Dios y vinculándolas a su misión, se coloca en la cumbre de la línea de los profetas rechazados y se refiere a la figura del justo perseguido al que Dios viene a salvar y a justificar. A este respecto se debe reconocer una importancia especial a la última comida tomada con los discípulos, sobre todo en razón de su relevancia eclesiológica. A través de la «tradicón testamentaria» (X. Léon-Dufour), es decir, a través de sus discursos de despedida, se puede comprender lo que fue la actitud de Jesús frente a la muerte: allí reafirma su confianza radical en la victoria de Dios y su certeza de participar en el banquete escatológico, cuando todo se haya cumplido; al mismo tiempo, asocia a sus discípulos a la salvación, que se manifestará en esta muerte que él acepta como un hecho que ya forma parte de su misión.

El anuncio del «tiempo intermedio». Llegamos aquí a otro cambio que se opera en la predicación de Jesús después de la «crisis galilea». Si hasta el final Jesús no cesa de interpelar a Israel y de enviar a los discípulos en misión, hallamos indicios de un cierto repliegue sobre el grupo de los discípulos, incluso sobre el grupo más restringido y más estable de los «Doce», a quienes ahora se dirigirá más que a la multitud; correlativamente se produce un desplazamiento en cuanto al modo de comprender este grupo. Si los discípulos continúan siendo los testigos del reino que llega y los continuadores de la misión de Jesús, ahora aparecen más como el grupo de aquellos que, estando vinculados a Jesús y siguiéndolo, tendrán parte en su destino. Son testigos del reino que está cerca, pero de un reino que llega a través de la muerte de Jesús y del advenimiento de la figura misteriosa del Hijo del hombre; también son testigos del juicio que será pronunciado sobre un pueblo de Dios que se cierra a la predicación de Jesús. En esta situación nueva, representan más que nunca el núcleo de la comunidad que participará en el reino.

Pero, dado que la hora del juicio y de la venida definitiva del reino sólo es conocida por Dios, Jesús prepara a los discípulos para un tiempo en el que, después de su muerte, tendrán que vivir en su ausencia: tendrán que afrontar las pruebas de la persecución y de la duda, y ante esa perspectiva son exhortados a la vigilancia y a la confianza. Este es el sentido de la enseñanza más particular dada a los discípulos, relativa a la misión de Jesús en la perspectiva de su muerte, del núcleo jesuánico de los discursos apocalípticos, que parece considerar un tiempo de tribulaciones en la historia (y no sólo las tribulaciones escatológicas), o de las parábolas, que invitan a la vigilancia y a la espera del retorno del ausente.

También aquí debe darse especial importancia a la Cena y a las palabras «testamentarias» de Jesús. La certeza de Jesús de participar en el banquete escatológico, simbolizada por la última comida, implica la presencia de los suyos. «Jesús parece haber anunciado algo sobre el futuro de la comunidad que ha reunido en torno a sí. Desde luego, hay que evitar el anacronismo de hablar del pensamiento de Jesús sobre 'la Iglesia', en el sentido moderno de la palabra. Pero es un hecho que Jesús se ha dirigido a los Doce reunidos, a quienes considera no como un grupo aparte, sino como el resto de Israel.

A estos discípulos, que van a encontrarse solos después de su partida, les da Jesús algunas consignas; a través de ellos, según un dato constante del evangelio, apunta claramente a la multitud de los creyentes futuros (...). Jesús se ha comportado como si, durante el tiempo de la separación, el grupo de los discípulos debiera continuar existiendo merced al vínculo que mantendría con su persona»¹⁶. Jesús espera, pues, de sus discípulos, introducidos por él a su manera de entrar en la muerte y al significado que le da, que en este tiempo «intermedio» en el que, aun abandonando el mundo, seguirá presente de un modo nuevo, vivan en la fidelidad a su testamento: que continúen su «causa», que reanuden su gesto haciendo memoria de él y que dirijan su mirada hacia el advenimiento definitivo del reino.

Conclusión

El estudio de la predicación y de la actividad de Jesús, algunos de cuyos rasgos centrales hemos esbozado, conduce al punto preciso en que, según el testamento de Jesús, los discípulos son como el germen a partir del cual podrá reunirse el pueblo escatológico de Dios en el tiempo nuevo que se abre con la desaparición de Jesús, del mismo modo que son también los testigos de lo que Dios realiza en él. Así, la Cena es «arquetipo» de la Iglesia: «La eucaristía es la Iglesia, el lugar en que la persona histórica de Jesús se ausenta y desaparece para dar paso a un pueblo nuevo, convocado por el Padre a su reino y unido a su Hijo crucificado y glorificado gracias a la fuerza transformadora del Espíritu Santo»¹⁷.

Sin embargo, Jesús expresa su convicción de que en el momento de su muerte, cuando todo quede como en suspenso, Dios confirmará su predicación y su misión mediante el nuevo acontecimiento

¹⁶ X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 105s.

¹⁷ B. Lauret, *op. cit.*, 325 ss.

to de la resurrección y del don del Espíritu. La Iglesia, por su parte, nacerá a partir de la experiencia pascual de los discípulos, a los que el mismo Jesús habrá preparado para vivir el tiempo de su ausencia como un tiempo en que se realiza esta obra de Dios de la que él mismo fue el profeta, el testigo y como el anticipo definitivo en el mundo.

III. LA IGLESIA CRISTIANA NACE DEL ACONTECIMIENTO PASCUAL

El Nuevo Testamento aparece como el testimonio fundamental del nacimiento de la Iglesia a partir del acontecimiento pascual, de sus primeros desarrollos en la historia y de la idea que tienen de sí mismas las primeras comunidades cristianas. Este testimonio no comprende sólo los Hechos y las cartas apostólicas, sino también los evangelios, debido a la «relectura» eclesial de las palabras y de las acciones de Jesús y a la experiencia de los discípulos, atestigüada por las tradiciones reunidas en ellos. Antes de abordar su estudio haremos algunas reflexiones previas.

La documentación neotestamentaria relativa a los comienzos de la Iglesia (personas, lugares, cronología, organización de las comunidades, etc.) es muy fragmentaria. Se trata de textos con frecuencia ocasionales, cuyo objeto no es describir la Iglesia o escribir su historia; por eso, la fiabilidad histórica de sus indicaciones (sobre todo las de los Hechos) es con frecuencia difícil de evaluar. Nuestro conocimiento de la historia del cristianismo primitivo es, pues, limitado e incompleto, y numerosos problemas históricos no han encontrado solución, especialmente en lo que atañe a la organización de las Iglesias y a sus ministerios.

El «cristianismo primitivo» representa un período que, desde un punto de vista puramente histórico, no se puede delimitar con precisión. Este período, que se inaugura con la constitución de la primera comunidad cristiana en Jerusalén y que llega hasta el momento en que se redactan los últimos escritos canónicos, es en realidad un período «abierto» que llega sin solución de continuidad hasta el tiempo de los primeros «Padres apostólicos» del siglo II. Sin embargo, uno de sus momentos esenciales es el paso de la generación de los primeros testigos y de las primeras comunidades, nacidas de su predicación, a las generaciones siguientes, ya desconectadas de todo vínculo vivo con la generación de los testigos. Este paso ha de considerarse menos en su facticidad histórica, difícil de precisar, que como revelador de una elaboración teológica

cuyo primer testimonio aparece en los escritos del Nuevo Testamento.

Viviendo de la tradición recibida de los apóstoles, pero desarrollándose en la historia, las Iglesias de la segunda y de la tercera generación se vuelven hacia su pasado y definen de un modo nuevo su relación con el origen. Conscientes de estar situadas dentro de una única historia de salvación, se consideran herederas de una tradición y elaboran la idea y la figura de un «tiempo apostólico» que deberá ser considerado como referencia normativa tanto para aquellas Iglesias como para toda la historia ulterior de las comunidades cristianas. Esta es la elaboración que atestiguan particularmente los Hechos, las cartas pastorales, las cartas católicas, pero también el hecho de que se hayan recogido cartas de Pablo y, de distinta manera, la reunión de tradiciones relativas a Jesús y la redacción de los evangelios¹⁸.

Los escritos del Nuevo Testamento, en su conjunto y en su articulación interna, remiten tanto a la experiencia y al tiempo de los apóstoles fundadores como al modo en que las generaciones ulteriores deben referirse a ellos. Se puede decir, pues, que el «tiempo de la Iglesia» en el que nosotros mismos vivimos, con su situación propia respecto a los «tiempos apostólicos», se inaugura dentro del mismo período que cubren los escritos del Nuevo Testamento: el tiempo en que toman forma los Hechos y las cartas pastorales. En consecuencia, si bien es cierto que el valor normativo de los diferentes escritos del Nuevo Testamento depende de su situación propia en el conjunto del canon, los escritos más «recientes», que atestiguan una preocupación creciente de estabilización institucional y de regulación de la fe, no dejan de tener un significado eclesiológico importante: manifiestan la continuidad que es preciso asegurar entre la Iglesia de la primera generación y la Iglesia posterior. El proceso por el que estos escritos abren el tiempo de la Iglesia, estableciendo un «tiempo apostólico» cuya característica es constituir un tiempo de referencia, forma parte también del testimonio normativo del Nuevo Testamento: estos escritos indican el espacio abierto a la creatividad de las Iglesias, aun determinando las normas que deben presidirla.

¹⁸ Lo dicho significa que la toma de conciencia de una transición entre la Iglesia de los apóstoles y la Iglesia posapostólica no es obra solamente de la Iglesia del siglo II que reconoce una Escritura canónica que en lo sucesivo será para ella norma reguladora de la fe: esta transición se esboza mucho antes, y el umbral entre «tiempos apostólicos» y «tiempos posapostólicos», con la reflexión teológica que requiere, está ya inscrito en la misma Escritura canónica.

De este modo, el Nuevo Testamento nos ofrece los datos esenciales relativos a la identidad de la Iglesia y a su estructura, tal como están llamadas a realizar en la historia la fidelidad al evangelio recibido de los apóstoles. Su estudio deberá unir una aproximación histórica y un esfuerzo de interpretación teológica de una manera adecuada a la estructura específica de este testimonio, en el que la reflexión teológica es siempre secundaria con respecto a una experiencia y a una historia; es suscitada por ellas y a su vez las interpreta, ya se trate de la diversificación de las comunidades según el movimiento de la misión, de los acontecimientos de su vida interna o también de su inserción en la historia. Tal estudio deberá tener en cuenta también el doble movimiento que cruza el Nuevo Testamento: el que lo hace estar vuelto hacia los comienzos (los «tiempos apostólicos» y el mismo acontecimiento fundante) y el que lo hace estar vuelto hacia adelante y abre al futuro de la Iglesia.

De ahí el itinerario propuesto: tras una reflexión sobre el acontecimiento pascual que marca el «comienzo» de la Iglesia y que la determina en su identidad, se considerará ésta en sus primeros desarrollos históricos; después, en forma de una reflexión de tipo más sistemático, se considerará la Iglesia como lugar y «mediación» de la presencia de Cristo, antes de indicar los grandes ejes según los cuales se desarrolla en el Nuevo Testamento la reflexión teológica sobre la Iglesia. Recordemos que sólo se tratará de un esbozo esquemático cada uno de cuyos elementos requeriría amplios desarrollos.

1. *La experiencia pascual y la constitución de la Iglesia*¹⁹

Recordemos que, si bien la Iglesia se funda en la predicación y en las obras de Jesús y está prefigurada en el grupo de los discípulos, no se puede hablar realmente de Iglesia sino a partir del momento en que este grupo, disperso por la muerte de Jesús y abandonado a sí mismo, se reúne de nuevo después de Pascua y se constituye en comunidad «cristiana» sobre la base de ese acontecimiento nuevo que es la resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu. Tal acontecimiento constituye el punto de partida «histórico» de la Iglesia y el que le da su identidad. Toda reflexión teológica sobre la Iglesia debe, pues, incluir una reflexión sobre esta experiencia pascual que la suscita y la funda, y que los escritos del Nuevo Tes-

¹⁹ Cf. B. Lauret, *op. cit.*, 360.

tamento (sobre todo los que vuelven hacia la «edad apostólica») nos presentan como prototípica de toda existencia creyente y de toda comunidad cristiana.

Es difícil determinar lo que fue la experiencia pascual de los discípulos y reconstruir los comienzos de la primera comunidad cristiana. Se puede pensar que, cuando se habían dispersado en Galilea después de la muerte de Jesús y estaban desconcertados, Pedro, los once y otros discípulos «vieron» (o «encontraron») allí al Resucitado. Estas experiencias se comprenden fundamentalmente como manifestaciones de que Dios ha arrancado de la muerte a Jesús, injustamente crucificado, revelándose así, de manera definitiva, como el Dios de Jesús y como el que inaugura con esta «resurrección» los tiempos escatológicos anunciados en la predicación y en la actividad de Jesús. Estas «visiones», unidas a la noticia del sepulcro vacío, que confirma a los discípulos en su certidumbre de la resurrección de Jesús, los conducen a reunirse en Jerusalén. En esta ciudad, según la convicción común, deben tener lugar los acontecimientos de los últimos tiempos: el don definitivo de la salvación al mundo y la congregación de las naciones, el juicio y la resurrección de los muertos²⁰.

Encontrándose en la espera y la oración, los discípulos tienen experiencias de tipo «extático» (glosolalia), interpretadas como posesión por el Espíritu de Dios. Ellas confirman la resurrección de Jesús y se inscriben en la intensa espera escatológica que ella funda, en la medida en que la tradición judía ve en la efusión del Espíritu un fenómeno que señala la inauguración de los últimos tiempos. La experiencia pascual aparece situada bajo el signo de una intensa espera escatológica, que se funda en la certeza de la resurrección de Jesús e implica la experiencia del don del Espíritu.

Esta última (que se encontrará en distintas formas y en otras comunidades, como la de Corinto) no es un aspecto secundario o subordinado de la experiencia pascual, sino una de sus dimensiones constitutivas: representa el efecto histórico del poder creador y salvífico de Dios que se ha revelado en la resurrección; es el lugar propio de la fe en la resurrección y al mismo tiempo atestigua su realidad. Por lo demás, la fe pascual se inscribirá en la historia como experiencia del don del Espíritu (con sus valores de libertad, de alegría y de paz), y está llamada a perdurar en la historia, aun cuando cesen las «visiones» con que han sido favorecidos estos primeros testigos, cuyo testimonio estructura esta experiencia «es-

²⁰ Sobre la interpretación del testimonio neotestamentario relativo a la resurrección, *ibid.*, 378.

piritual», refiriéndola a la figura de Jesús resucitado. Por consiguiente, la Iglesia nacida del acontecimiento pascual implica, desde el comienzo, una triple dimensión: cristológica, pneumatológica y escatológica.

A partir de la resurrección de Jesús, comprendida como acontecimiento escatológico, se iluminan la comprensión que tienen los discípulos de la comunidad que forman y lo que será su historia.

1. La comunidad primitiva, como indican las expresiones con que se designa a sí misma («santos», «comunidad de Dios», etc.), se comprende como el pueblo de Dios de los últimos tiempos, el pueblo que Dios ha creado y elegido para sí y que ha santificado. Se comprende igualmente como comunidad del Mesías-Jesús, a quien Dios ha resucitado y exaltado, y como comunidad que vive en la espera de su retorno glorioso.

2. Los primeros cristianos viven y experimentan su pertenencia a esta comunidad: *a)* en el bautismo «en nombre de Jesús», que es el sello de la conversión, que hace partícipe de la salvación y que está unido al don del Espíritu; *b)* en la recepción de los dones del Espíritu que son concedidos a cada uno, pero también a la comunidad como tal, y que son el signo manifiesto del acontecimiento de los últimos tiempos; *c)* en comidas que hacen juntos en la alegría y la espera escatológicas.

3. Esta comunidad de los comienzos no tiene forma de organización determinada, aunque conoce una cierta diferenciación de las tareas según las necesidades y los dones: todos los creyentes viven igualmente de la presencia del Resucitado. Entre ellos destacan los que, como Pedro, fueron compañeros de Jesús en el tiempo de su misión histórica y aparecen públicamente en el seno de la comunidad como los testigos principales y autorizados de la resurrección del Crucificado. En cuanto al grupo de los «Doce», no tiene función dirigente. Establecido por Jesús como signo de su misión a Israel, es reconstruido en la perspectiva de los últimos tiempos: su presencia significa la confirmación de esta misión de Jesús y la inauguración, en su resurrección, de la reunión del Israel de los últimos tiempos.

4. La comunidad primitiva sigue fiel a las prácticas judías (asiduidad en la visita al templo, oraciones, observancia de la ley): no se comprende a sí misma como «resto santo», ni se constituye en comunidad separada, pero se reúne en la certeza de que en la resurrección de Jesús se inaugura el cumplimiento de las promesas mesiánicas y de que Israel en su totalidad está llamado a acoger aquello de lo que ella misma tiene experiencia. De ahí la predica-

ción misionera dirigida a Israel; la proximidad de los últimos tiempos no hace inútil esta misión, sino que le confiere toda su urgencia. Situada en la línea de la predicación del Jesús sobre el reino que llega y el juicio, con idéntica ausencia de exclusivismo y de condiciones previas, pero teniendo ahora ya como centro a la persona misma de Jesús y su resurrección, representa una última llamada a la conversión de Israel.

5. Como la fe de la comunidad, esta predicación se legitima por su referencia a la «visión» del Resucitado por unos testigos y tiene como objeto central la afirmación de que Dios ha resucitado y «justificado» a Jesús, crucificado como falso mesías. Implica también la afirmación de que el Resucitado, que ocupará también el centro de los acontecimientos de los últimos tiempos como el que juzga y reúne con carácter escatológico, es el mismo Jesús de Nazaret. Debido a ello, incluye la referencia a las palabras y acciones de Jesús, así como a su muerte en la cruz, a la que ante todo hay que dar un sentido: Jesús es confirmado como el Mesías a la luz de las Escrituras, cuyo cumplimiento en él es atestiguado por la resurrección, y su muerte es comprendida como muerte «por los pecados», a la luz de la figura del Siervo.

Así, la comunidad cristiana primitiva, cuya constitución coincide con el nacimiento mismo de la Iglesia, aparece como el lugar primero en el que se revela, en sus consecuencias e implicaciones, la realidad de la resurrección y del don del Espíritu. Sin embargo, cada uno de los aspectos que acabamos de evocar es susceptible de desarrollos diversos, ya se trate de la comprensión de la experiencia creyente o de su realización concreta en formas de vida eclesial, como lo hará ver después la expansión misionera y la inserción de la Iglesia en la temporalidad.

Sin embargo, estos desarrollos no deben ser considerados como una evolución de tipo lineal. Si bien es cierto que la historia manifiesta, poniéndolas en práctica, potencialidades presentes en los comienzos, también nos muestra comunidades cristianas enfrentadas con situaciones inéditas y llamadas a ser creadoras tanto en el plano de la reflexión como en el de la organización de las comunidades. Esto las llevará, sobre todo, a redefinirse con respecto a Israel, a interrogarse sobre la cualidad de este tiempo que viven entre la resurrección de Jesús y su retorno, a organizar su existencia en función de una historia que se prolonga. Subrayemos simplemente que esta creatividad que manifestarán las comunidades cristianas y que, como tal, forma parte de lo que atestigua el Nuevo Testamento tiene su razón última en el hecho de que su fundamento es a la

vez cristológico y pneumatológico; ellas toman cuerpo en la historia a partir del acontecimiento pascual, como obra conjunta del Espíritu y de los creyentes.

2. *La Iglesia encarnada en la historia*

La Iglesia, que nace con la comunidad de Jerusalén surgida inmediatamente de la experiencia pascual de los discípulos de Jesús, va a desarrollarse a partir de ella bajo el efecto de un movimiento misionero. Este reanuda la misión del mismo Jesús, pero su contenido es ya lo que Dios ha realizado y revelado en su resurrección; tiene su legitimidad y su dinamismo en el hecho de ver que esta resurrección ha revelado una salvación llevada a cabo de una vez para siempre. El Nuevo Testamento nos permite conocer las principales etapas de esta primera expansión misionera y ver que la Iglesia se encarna en una progresiva conciencia y organización de sí misma, en función de los interrogantes que esta expansión suscita:

a) De la comunidad de Jerusalén a la Iglesia de los paganos.

Los primeros destinatarios de la predicación apostólica son los judíos de Jerusalén, a quienes se anuncia la resurrección como cumplimiento de las promesas hechas a Israel. Pero, dado el carácter cosmopolita de la ciudad y la presencia de judíos venidos de la diáspora, la primera comunidad incluirá rápidamente a judíos de lengua y cultura griegas («helenistas») e incluso a paganos más o menos vinculados al judaísmo («prosélitos»). Debido sobre todo a la persecución sufrida por los seguidores de Jesús por parte de los judíos «ortodoxos», y que se dirigirá más concretamente a los helenistas, la fe cristiana se difundirá primero en Palestina y luego fuera de ella, haciendo surgir nuevas comunidades que (por ejemplo, Antioquía, segunda metrópoli cristiana después de Jerusalén) significarán el comienzo de una expansión misionera más amplia, en tierra pagana (cf. en particular los viajes misioneros de Pablo).

Pero más importante que las etapas históricas de esta expansión es el paso del ámbito judío al pagano y el hecho de que al final la Iglesia aparecerá esencialmente como una «Iglesia de los paganos», con la reflexión que este paso supone y suscita sobre la identidad misma de la Iglesia.

Si la universalidad de la salvación forma parte de la esperanza judía, no cabe decir lo mismo de la universalidad de la misión, la cual sólo se impuso progresivamente entre los cristianos, no sin

vacilaciones y reticencias. A ello contribuyeron al mismo tiempo el impulso de los acontecimientos (la dispersión de los helenistas y el mismo hecho de la conversión de los paganos), la interpretación de éstos como manifestaciones nuevas del designio salvador de Dios revelado en Cristo y la vocación propia de Pablo, «añadido» a los testigos de la resurrección. Mediante el relevo de los helenistas conocedores de las dos culturas, el evangelio de Jesucristo pasa del mundo judío al mundo pagano.

Al principio no se toma en consideración la predicación entre los paganos. Los primeros discípulos, situándose en la línea del mismo Jesús, que sólo se dirige a Israel y que ve realizarse la universalidad de la salvación como la «peregrinación escatológica de las naciones», y comprendiendo la resurrección de Jesús como el acontecimiento que inaugura los últimos tiempos anunciados por él, tratan de llevar a Israel, y solamente a Israel, a la fe en Jesús-Mesías, para que, de este modo, se realice según su identidad original de pueblo destinatario de las promesas.

Sin embargo, también desde el principio, hay una tensión en la relación entre Israel y la comunidad cristiana, que después del 70 llevará al enfrentamiento de las dos «religiones». Por una parte, la primera misión tiende a la constitución del Israel escatológico mediante el reconocimiento del Mesías-Jesús, y la comunidad cristiana, que se considera su germen, se mantiene plenamente solidaria de la comunidad judía y fiel a las observaciones que definen su identidad. Por otra parte, sus ritos propios (bautismo, reuniones de oración, comidas) y su organización particular (apóstoles, consejo de ancianos) marcan una cierta diferencia en el seno mismo del judaísmo; pero sobre todo la fe en Jesús-Mesías (que implica la confirmación de su predicación y de sus obras, es decir, de su posición crítica con respecto a Israel, confirmada por su condena) no podía dejar de plantear las cuestiones radicales de la relación entre el Israel escatológico y el judaísmo histórico, y la del significado que había de darse ahora a la ley en orden a la salvación.

Estas cuestiones se plantearán primero debido a la entrada en la comunidad cristiana de los «helenistas». Su actitud, que es de una cierta relativización del templo, de la ley e incluso de Israel en cuanto tal, conducirá a tensiones y a la constitución de un grupo particular en el seno de la comunidad (con los «siete» a la cabeza); ella les permitirá también, más tarde, acoger a paganos en sus comunidades y después comenzar una misión decidida entre ellos. La distancia con respecto al judaísmo aumentará cuando se exima a los paganos convertidos de la circuncisión y de la observancia de la ley («concilio de los apóstoles»), y, a través de los debates que

opondrán «judeo-cristianos» y «pagano-cristianos», se planteará radicalmente el problema de la identidad de la Iglesia de los cristianos en su relación con Israel (Pablo). Al final de la era apostólica, la Iglesia será una Iglesia de los paganos, y las catástrofes nacionales de Israel precipitarán y consagrarán la ruptura.

Si el reconocimiento de la mesianidad de Jesús implicaba ya la creación de comunidades que se distinguían por la fe en él, éstas habrían podido ser, no obstante, una agrupación entre otras en el seno de un judaísmo que entonces estaba abierto a «tendencias». La admisión plena y total de los paganos en la Iglesia, «convocación de Dios», sin pasar por la circuncisión, manifestará claramente que en adelante se tratará de algo distinto del despertar y de la reforma del pueblo del AT. Globalmente se podrá, pues, definir la relación que existe entre el acontecimiento pascual y la constitución de la Iglesia como realidad *sui generis*: «La fuente y la autenticación del movimiento misionero se hallan en la fe en Jesucristo; ésta determina a la Iglesia como un grupo particular, tanto más cuanto que el progreso de la misión entre los paganos va acompañado de la ruptura con Israel, y esta ruptura contribuye a precisar al mismo tiempo la fe en Jesucristo y la naturaleza de la Iglesia»²¹.

Pero aquí surge una nueva paradoja: si esta ruptura y la constitución de una Iglesia de los paganos manifiesta la universalidad de una salvación, ahora ya desligada de todo vínculo con una nación o cultura determinada, la Iglesia, por su parte, es también un nuevo conjunto social, que tiene su consistencia propia e irreducible. Como tal, y más concretamente como conjunto de comunidades locales, pretende testimoniar la universalidad que percibe en el acontecimiento pascual que la funda y la reunión, inaugurada por él, de un pueblo integrado por todas las naciones. La paradoja de universalidad y particularidad pertenece a la misma identidad de la Iglesia y a su existencia en la historia.

b) De las primeras comunidades cristianas a la Iglesia posapostólica.

El Nuevo Testamento permite seguir el desarrollo del cristianismo hasta el momento en que la Iglesia se enfrenta con la desaparición de la generación de los apóstoles y con la experiencia del «retraso de la parusía». Se ve entonces que, en los escritos más recientes (obra de Lucas, cartas pastorales), la Iglesia considera su existencia y su misión en un tiempo de la historia llamado a prolongarse,

²¹ M. Vidal, *L'Église, peuple de Dieu dans l'histoire des hommes* (París 1975) 58.

lucha contra la relajación del fervor, contra los peligros de la herejía y de la persecución y se preocupa igualmente de fijar la tradición de la que vive y de organizar sus ministerios y su «sucesión».

Recordamos aquí que esta evolución, cuya necesidad desde un punto de vista histórico o sociológico resulta, por otra parte, indiscutible, suscita el problema propiamente teológico de su legitimidad (¿traición a los orígenes?) y de su normatividad para el futuro (¿irreversibilidad?): se trata de un problema que implica otro más fundamental, el del canon de las Escrituras y de su interpretación en la tradición.

En la medida en que el Resucitado era para la primera comunidad cristiana su Señor vivo y actual, experimentado por ella en la efusión del Espíritu, el «tiempo intermedio» en el que la comunidad tenía conciencia de vivir era para ella un tiempo de espera, pero también un tiempo ya realmente cualificado por la salvación anticipada y prometida en la resurrección de Jesús. Por otra parte, la espera de la parusía, aun cuando era muy intensa y se vivía en la proximidad de los últimos tiempos, no se fundaba en especulaciones relativas a la supuesta fecha de su llegada, sino, de manera muy radical, en el carácter escatológico —decisivo y definitivo— del mismo acontecimiento pascual. En consecuencia, la Iglesia primitiva estaba en condiciones de afrontar sin mayor dificultad el hecho del «retraso» de la parusía sin poner en cuestión la conciencia de su identidad. Puesto que vive de la presencia del Señor en el Espíritu, puede mantenerse en la espera de su retorno y, al mismo tiempo, llevar a cabo cierto número de transposiciones y de desplazamientos de acento que le permitan poner de relieve la realidad ya actual de la salvación adquirida en Jesucristo y afirmar que la Iglesia es el lugar en que se concede a los creyentes participar actualmente en ella (cf. el Evangelio de Juan). Lo que no excluye que la espera de la parusía pueda volver a ser más apremiante con ocasión, por ejemplo, de las persecuciones (cf. el Apocalipsis).

Al principio y durante largo tiempo, la organización de las comunidades cristianas y de sus ministerios, así como las expresiones de la fe, se caracterizan por una gran libertad y diversidad. La determinación de una *regla de fe* normativa y el relacionar la tradición apostólica con ministerios que tienen una autoridad y responsabilidad particulares con respecto a la misma, representa un hecho nuevo. Tal novedad se explica por la nueva situación de la Iglesia (desaparición de la generación de los apóstoles, expansión de la Iglesia, amenazas de herejías, etc.) y pretende mantener vivos y actuales en la Iglesia el acontecimiento y el testimonio fundantes,

a partir de los cuales se construye y recibe su identidad y unidad. Pero en realidad, ya desde los comienzos, la Iglesia que nace de Pascua está más «determinada» por su fe en Jesucristo de lo que lo estaba el grupo de discípulos antes de Pascua en su adhesión a Jesús, profeta y testigo del reino. El proceso de «institucionalización» que se esboza en los últimos escritos del Nuevo Testamento se efectúa a partir de datos normativos —reguladores y estructuradores de la vida de la Iglesia— presentes desde los comienzos; se da una interacción constante entre las necesidades (nuevas) de la vida de la Iglesia y la «memoria» del dato fundante, gracias a una actitud de confianza en la conducción del Espíritu.

Desde el comienzo, la Iglesia posee Escrituras (la ley y los profetas), en las que reconoce el testimonio de la voluntad de Dios, por lo que tienen autoridad para ella. En referencia a ellas despliega la Iglesia su predicación y articula su comprensión del acontecimiento crístico. Superando el AT, esta predicación tiene como contenido y como norma al mismo Jesucristo, a partir del cual son comprendidas y reinterpretadas las Escrituras; la predicación depende, pues, del testimonio de quienes fueron los primeros beneficiarios de la revelación que Dios hizo de sí mismo en las palabras y obras de Jesucristo, en su muerte y en su manifestación como Mesías y Señor. La «tradición» tiene su origen en lo que estos testigos han «visto» y «oído»; su contenido es el mismo acontecimiento crístico y a la vez la experiencia creyente que él ha suscitado y determinado y, por tanto, se realiza a través de la predicación, la celebración y, más genéricamente, a través del conjunto de la praxis de los creyentes.

Por consiguiente, la predicación cristiana, y más ampliamente la «tradición» del dato cristiano, tiene desde el principio unas referencias normativas: las Escrituras del AT y el acontecimiento crístico mismo, con la comunidad de los primeros testigos que es inseparable de él.

Pero dentro de esta comunidad, cuyo testimonio se articula según toda la diversidad de personas que la constituyen, de sus actividades y de sus servicios, algunos (los «apóstoles») son «separados» para el servicio más especialmente autorizado de testimoniar la fe; ellos representan figuras de referencia para las comunidades que nacen de la misión, bien sean ellos mismos sus fundadores o autentifiquen la fe de la que ellas viven²².

²² Recordemos que «apóstol» es en primer lugar el que ha sido llamado y requerido por el Resucitado para el servicio del evangelio (cf. Pablo), y también el predicador del evangelio enviado por una comunidad (por ejemplo, Antioquía). La identificación de los «apóstoles» con los «Doce» es una cons.

Esta dependencia radical de la Iglesia (y por esta razón constitutiva para ella) con respecto al testimonio de los apóstoles se va institucionalizando durante el período posapostólico a través de una cierta organización de los ministerios y luego a través de la formación y la recepción del canon.

El hecho de que en los escritos del Nuevo Testamento (en particular en la obra de Lucas y en las Cartas pastorales) algunos ministros estén investidos de una responsabilidad más concreta con respecto a la tradición recibida de los apóstoles y a las Iglesias nacidas de su predicación se explica a partir de la función fundante reconocida a los apóstoles y a su testimonio.

La función de los apóstoles es específica e intransferible, puesto que ellos son los testigos de la resurrección y los garantes de la tradición del evangelio. Como tales, no pueden tener «sucesores»; pero se abre paso la idea de una continuidad indispensable en la vigilancia de las dos referencias necesarias para la autenticidad de la Iglesia, hasta entonces aseguradas por los apóstoles: la referencia a la tradición relativa a Jesús y la referencia a la presencia del Espíritu del Resucitado. El gesto de investidura por imposición de las manos, que simboliza el don del Espíritu y la transmisión de una función, expresará esta continuidad que va desde los apóstoles a los que tendrán que velar, después de ellos, por la fidelidad de las Iglesias al evangelio recibido.

La organización progresiva de los ministerios y el nacimiento de un ministerio «principal», con la reflexión teológica que supone, traducen la preocupación por equipar a la Iglesia para las generaciones sucesivas. Tal organización se sitúa, en la estructura misma de la Iglesia, en una dependencia inalienable con respecto al testimonio apostólico. El vínculo de continuidad viviente con la Iglesia de los apóstoles, manifestado por la transmisión de un ministerio más particularmente encargado de velar por la autenticidad de ese vínculo, es el origen de la doctrina ulterior de la «sucesión apostólica», cuyo primer testimonio aparecerá en Clemente Romano²³, antes de ser objeto de una reflexión más sistemática por parte de Ireneo²⁴.

trucción teológica posterior, elaborada sobre todo por Lucas, que tiene por objeto manifestar que el contenido de la tradición apostólica es a la vez el kerigma pascual y la tradición relativa a la historia de Jesús.

²³ Los apóstoles «establecieron a aquellos de quienes se ha hablado antes (los obispos y los diáconos) y determinaron luego como norma que, tras la muerte de estos últimos, otros hombres acreditados les sucedieran en su función» (Clemente Romano, *Carta a los Corintios*, 44,2; SC 167, p. 173).

²⁴ «Apelamos a la tradición que viene de los apóstoles y que se conserva en las Iglesias por la sucesión de los presbíteros» (Ireneo, *Contra las herejías*,

Pero esta fijación de la estructura ministerial de la Iglesia y la emergencia progresiva de aquellos que posteriormente serán sus «episcopos» es inseparable de otro proceso, por el que las Iglesias recogen y fijan la tradición recibida de los apóstoles, de la que ellas viven, y se dan Escrituras canónicas en las que reconocen la expresión autorizada e inalterable de esta tradición²⁵. Organización de los ministerios en la «sucesión apostólica» y determinación del canon del Nuevo Testamento se hallan estrechamente unidas, y su paralelismo expresa el hecho de que «tradición apostólica y sucesión apostólica se definen mutuamente. La sucesión es la forma de la tradición y la tradición es el contenido de la sucesión»²⁶. Así, «en el momento en que la autoridad adquiere una forma muy personal en las Iglesias, éstas sienten la necesidad, al constituir progresivamente el canon del Nuevo Testamento, de expresar su sumisión a la palabra de Dios, atestiguada normativamente en los escritos apostólicos. El equilibrio y la paradoja de esta dialéctica resulta del hecho de que la sumisión a las Escrituras va a llevar consigo una autoridad para su conservación y su interpretación»²⁷.

3. La Iglesia, lugar y mediación de la presencia de Cristo

La Iglesia, nacida de la resurrección de Cristo y del don del Espíritu, toma cuerpo en la historia como aquello a lo que la fe pascual «da lugar». Por eso, como atestigua el Nuevo Testamento y muy especialmente Pablo, es ante todo una realidad local: nace y existe allí donde los hombres acogen el evangelio como buena noticia de salvación para ellos, lo celebran, lo comparten y dan testimonio de él. Su comunión es efecto y fruto del acontecimiento pascual y a la vez signo de su realidad: la realidad de la resurrección de Cristo

3,2,2; SC 211, p. 27). «Hay que escuchar a los presbíteros de la Iglesia, que tienen la sucesión desde los apóstoles... y con la sucesión en el episcopado han recibido el carisma cierto de la verdad, según el beneplácito del Padre» (*ibid.*, 4,26,2; SC 100, p. 719).

²⁵ Señalemos aquí que, del mismo modo que el grupo de las cartas de Pablo y la atribución al mismo de otros escritos expresa la autoridad que las Iglesias reconocen a su testimonio, el lugar concedido a Pedro en los evangelios y en los Hechos y la presencia en el canon de las «cartas de Pedro» atestiguan la importancia reconocida a la figura y al testimonio del que fue el primero entre los Doce y el primer beneficiario de las manifestaciones del Resucitado (cf. *Iniciación I*, 160ss).

²⁶ J. Ratzinger, en K. Rahner/J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (Friburgo 1961) 49 (trad. española: *Episcopado y primado*, Barcelona 1965).

²⁷ Grupo de Dombes, *Le ministère épiscopal* (Taizé 1976) 60.

se atestigua en el testimonio y la comunión (*koinonía*) que ella suscita y determina.

Sin embargo, durante el tiempo que va desde su resurrección y exaltación a su «retorno», Jesús ya no está, y sus discípulos quedan en cierto modo dejados a sí mismos. No obstante, la comunidad que forman es para los que creen en Jesús el lugar y la mediación de una presencia nueva y distinta de su Señor. En el tiempo de la Iglesia, Cristo «está ausente en cuanto 'el mismo'; ya no está presente sino como 'el distinto', el completamente distinto. Ahora es imposible tocar su cuerpo real; ya no podemos tocarlo sino como cuerpo simbolizado en el testimonio que la Iglesia da de él, es decir, en su palabra, que ella anuncia, celebra y trata de vivir»²⁸.

Por lo demás, éste es uno de los significados principales de los «relatos de apariciones» que presentan los Evangelios de Lucas y de Juan. Redactados en el último tercio del siglo I, pretenden mostrar cómo la resurrección de Jesús entra en la historia no sólo por las «apariciones», sino también por el testimonio y por la comunidad apostólica que ella suscita y en las que él se manifiesta ahora como el Cristo resucitado y glorificado. Estos relatos reflejan el paso de la fe de los testigos fundadores, que han «visto», a la de los creyentes sucesivos, que acogerán su testimonio y crearán «sin haber visto». Nos introducen en el tiempo de la Iglesia, en el que el ausente estará presente mediante el testimonio. Ya sólo le podemos «ver», oír y reconocer en el testimonio, en su cuerpo de palabra: la fe sólo es posible por la mediación eclesial multiforme de la «figura» de Cristo, como dice H. Urs von Balthasar²⁹.

Pero precisemos el sentido de esta «mediación». No hay que entender la Iglesia como una prolongación de Cristo en la tierra o en la historia («encarnación continuada»), ni sus sacramentos y ministerios son la continuación de su presencia sensible y corporal bajo apariencias extrañas (el sacerdote, «otro Cristo»). En esta mediación, «lo que se manifiesta es, en su manifestación misma, lo que no se manifiesta»³⁰. Empleando otro lenguaje, se podrá decir que «el acontecimiento inicial (= la resurrección) está 'entre-dicho', en el sentido de que no está dicho ni dado en ningún sitio en particular, sino bajo la forma de las interrelaciones constituidas por una red de expresiones que no existirían 'sin' él», en el sentido de que tal acontecimiento se despliega y verifica en aquello que hace posible: «Jesús es el Otro. Es el desaparecido, vivo ('verificado') en

²⁸ L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole* (París 1979) 92.

²⁹ H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix I* (París 1965) caps. IV a VI.

³⁰ H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, 373.

su Iglesia. No puede ser un objeto poseído. Su presencia ha permitido lo que sigue, pero su ausencia es la condición de su objetivación plural, la Iglesia, de la cual él es 'sujeto', en la misma medida en que es el autor en cuanto 'ausente' y 'autorización' a la vez»³¹.

Sólo teniendo en cuenta este carácter paradójico de la relación de la Iglesia con Cristo y de la presencia de éste en el seno de la comunidad de los creyentes podrá decirse que «la Iglesia es el 'sacramento universal de la salvación' (*Lumen gentium*, 48), que manifiesta y al mismo tiempo actualiza el misterio del amor de Dios al hombre» (*Gaudium et spes*, 45), y hablar de una mediación sacramental de la Iglesia en el acceso a la vida cristiana: cf. el tema tradicional de la «maternidad» de la Iglesia o el tema de la Iglesia-sacramento primordial desarrollado por algunos teólogos contemporáneos como O. Semmelroth, K. Rahner y E. Schillebeeckx³².

Si consideramos la Iglesia como el «cuerpo de palabra» por el que el Resucitado está presente a los hombres y a su historia, podremos entender la institución eclesial como una gracia y aceptarla superando toda actitud reactiva (independientemente de que su organización concreta esté sujeta a transformación y a crítica). En el contexto de esa mediación de la Iglesia con respecto a la fe, es decir, de la precedencia de lo instituido eclesial frente al creyente, entendemos por «institución» el conjunto articulado de relaciones y de formas sociales que expresan y hacen visibles unos valores y objetivos comunes, permitiendo a la vez a estos últimos inscribirse en la historia y perdurar a través de formas de existencia y de reunión que ellos producen y fundan. Como tal, la institución modela las representaciones, las actitudes y las relaciones de los miembros de un grupo según los ideales comunes. A este respecto, la Iglesia se presenta como una red completa de palabras, de gestos, de funciones que, en su conjunto, son como la mediación de la figura y de la presencia del Resucitado y representan ese «*institutum* eclesial» que hace y modela al creyente.

Algunas de estas mediaciones aparecen desde el principio y son considerados por la tradición como constitutivas de la Iglesia. Ante todo, la misma fe, en cuanto que es objeto de formulaciones comunes y reguladoras (confesiones de fe) e implica la institución de un cuerpo de Escrituras propias de la Iglesia. La recuperación eclesial del mensaje de Jesús, la palabra anunciada, compartida y confesa-

³¹ M. de Certeau, *La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine*: «Esprit» (junio 1971) 1203 y 1213.

³² Sobre este tema y su sistematización en la teología moderna cf. Y. Congar, *Un pueblo mesiánico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976) 55ss, con indicaciones bibliográficas.

da, la lectura de las Escrituras son, pues, una primera forma de la mediación de la Iglesia. Los sacramentos de la fe, y muy especialmente el bautismo (confirmación) y la eucaristía, aparecen como la segunda manifestación de esta mediación (en cierto sentido, su manifestación privilegiada). La Iglesia continúa en ellos los gestos de Jesús³³. Especialmente en la celebración de la eucaristía, la Iglesia se reconoce como realidad actual por la presencia activa de Otro.

La celebración de los sacramentos es para el creyente uno de los lugares más importantes del encuentro con el Resucitado y de la acogida de la salvación del Dios revelado en él. Sin embargo, la doctrina de la fe, las Escrituras y los sacramentos son inseparables de la mediación sacramental de la Iglesia que se realiza en la fe y la caridad de los creyentes: su testimonio, su servicio y su «comunidad». La praxis de los cristianos es el primer signo de la realidad de la resurrección, y la fraternidad cristiana constituye para el creyente el «medio» en el que se mediatiza para él la presencia de Cristo.

Se puede, pues, afirmar que si Cristo ya no está presente, «tiene lugar una presencia que resuena en el testimonio de la Iglesia bajo la triple forma de palabra anunciada —la lectura de las Escrituras—, de palabra celebrada —los sacramentos—, de palabra vivida —la caridad concreta—, el compartir con los más pobres —la comunión fraterna—, que Lucas pone tan vigorosamente de relieve en los primeros capítulos de los Hechos»³⁴. La Escritura, los sacramentos y la vida cristiana, íntimamente vinculados entre sí y sin restar importancia a ninguno de ellos, forman el entramado simbólico que constituye la Iglesia de Cristo: ese «cuerpo» en que el Resucitado se deja reconocer, en el que se «mediatiza» su presencia y en cuyo seno el creyente es «constituido» cristiano.

Ya desde los comienzos se instituye también en el seno de las Iglesias un ministerio pascual más especialmente responsable de la palabra y de la comunión. Este ministerio, que se remonta a los apóstoles y está sometido a la autoridad de su testimonio, expresa la dependencia de toda la Iglesia con respecto a dicho testimonio

³³ Aquí se plantearía el problema de la institución de los sacramentos por Cristo. Recordemos que del mismo modo que la Iglesia se funda histórica y actualmente en la Pascua de Jesús, los sacramentos no son la simple reproducción de unos gestos de Jesús históricamente determinados, sino gestos de la Iglesia: están enraizados en el conjunto de los gestos con los que Jesús señaló la venida próxima del reino, pero representan una repetición, reelaboración y reinterpretación que la Iglesia hace a la luz de la Pascua.

³⁴ L. M. Chauvet, *op. cit.*, 97.

(cf. *supra*, 120s). Aunque forme parte de las instituciones fundamentales de la Iglesia, no está en el mismo plano que la lectura eclesial de las Escrituras y la celebración de los sacramentos: está más bien al servicio del pleno valor instituyente de estos últimos y de la plena verdad de la comunión y de su vitalidad. «Presidiendo» la comunidad cristiana, que se edifica como comunión por la palabra y los sacramentos, es como un «polo constitutivo» dentro de ella. El ministerio remite la Iglesia a su fundamento apostólico y le comunica la iniciativa de Cristo, la única a la que debe su existencia, permitiéndole realizarse e identificarse como Iglesia (es decir, como «asamblea convocada») de Cristo.

Las diversas instituciones que mediatizan la presencia del Resucitado suponen, pues, la mediación fundamental de la Iglesia como tal. Desde este punto de vista, la palabra, los sacramentos y el ministerio deben considerarse en la Iglesia como procedentes de la comunidad que los suscita y sostiene. Pero, a la inversa, la Iglesia misma es suscitada, engendrada y estructurada por la palabra, los sacramentos y el ministerio en la línea de los apóstoles. Esta reciprocidad se manifiesta, por ejemplo, cuando decimos que «la Iglesia hace la eucaristía, pero que también la eucaristía hace a la Iglesia»³⁵.

Señalemos también que estas instituciones a través de las cuales se ejerce la mediación sacramental de la Iglesia no son originales ni propias de la comunidad cristiana. Toda religión y todo grupo humano que se apoya en valores y convicciones comunes poseen un cuerpo de doctrinas, unos ritos, un código que regula la conducta de los miembros, unas figuras e instituciones de referencia que tienden a expresar y a promover la unidad, etc. Debido a ello, las instituciones funcionan en la Iglesia en un doble contexto: por una parte, de acuerdo con los procesos de socialización que pueden observarse en todo grupo social (y que son, como tales, susceptibles de análisis históricos, sociológicos, etc.): difusión y explicación de la Escritura, organización y «gestión» de los ritos, determinación de reglas de conducta y promoción de ideales, ejercicio de la autoridad, etc.; por otra parte, en el ámbito propio de la comunidad creyente, en la que esas instituciones mediatizan la presencia de Dios y dan lugar al nacimiento de la fe.

³⁵ H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (París 1968) 101 (trad. española: *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958).

4. Imágenes y representaciones de la Iglesia

a) Diversidad y unidad de las eclesiologías del NT.

En la medida en que los escritos del Nuevo Testamento han sido elaborados en comunidades eclesiales y expresan, regulándola, la experiencia creyente vivida en ellas, remiten más o menos explícitamente a la forma en que estas comunidades viven y «funcionan», pero también a la comprensión que tienen de lo que son y de lo que están llamadas a ser. De todos modos, el Nuevo Testamento no ofrece una presentación sistemática de lo que es la Iglesia: exceptuando, a lo sumo, los Hechos y la carta a los Efesios, la reflexión sobre la Iglesia es en la mayoría de los casos secundaria y aparece en función de otros temas; y si el Evangelio de Juan, por ejemplo, supone una conciencia muy viva de lo que es la Iglesia, ésta no es apenas explícita. Lo mismo podemos decir del Evangelio de Mateo, que ha sido considerado como el más «eclesial». En definitiva, el Nuevo Testamento no nos ofrece, en este campo como en otros, sino indicaciones fragmentarias, ocasionales, que están en función de contextos y de necesidades eclesiales muy diversas, «asumidas» en las visiones globales de la economía de la salvación, del misterio de Cristo, de la experiencia creyente, propias de cada autor y de cada escrito. Así, en los escritos «tardíos» del Nuevo Testamento, la Iglesia podrá inscribirse en una visión «histórica» (historia de la salvación: Hechos, Cartas pastorales) o bien «trascendente» (Juan, Efesios, Colosenses) de la economía de la salvación, que supone en cada caso la utilización de otros esquemas de pensamiento.

El estudio histórico-crítico de los datos del Nuevo Testamento permite, a partir de estos elementos dispersos y fragmentarios, reconstruir una gran diversidad de eclesiologías más o menos elaboradas: eclesiologías de Mateo, Lucas, Juan, de los escritos deutero-paulinos, de las Pastorales, pero también de Marcos e incluso de las tradiciones presinópticas (fuente Q, por ejemplo). Se plantea entonces la cuestión de la unidad del testimonio del Nuevo Testamento relativo a la Iglesia, es decir, de la mutua compatibilidad de estas diferentes figuras y teologías de la Iglesia. De hecho, autores como Ernst Käsemann se preguntan si el Nuevo Testamento fundamenta realmente la unidad de la Iglesia³⁶. Pero esta cuestión suscita a su vez otra, más fundamental, sobre la unidad del mismo

Nuevo Testamento. Esta unidad está implícita en el hecho de que los diversos escritos que lo componen han sido reunidos en un *corpus* único recibido como «canónico» por unas Iglesias que encuentran en él lo que ellas mismas viven: en él reconocen la expresión auténtica de un único evangelio y, de este modo, pueden reconocerse mutuamente como realizaciones diversas de la única Iglesia de Cristo.

Con todo, sin nivelar o armonizar artificialmente ciertas diversidades irreductibles, y respetando las diferencias que se imponen tanto a un análisis realizado desde un punto de vista diacrónico (testimonios primitivos o testimonios más recientes) como a uno efectuado desde una perspectiva sincrónica (los diversos escritos, las situaciones eclesiales a las que se refieren y sus universos teológicos), es posible discernir un cierto número de datos principales comunes que subyacen al conjunto de los testimonios del Nuevo Testamento relativos a la Iglesia, y extraer, a la luz de la analogía de la fe, una unidad inmanente a esta diversidad. Estos datos, presentados con acentos diferentes y sistematizados en categorías y esquemas teológicos diversos, pueden considerarse como reguladores para la realización de la Iglesia en su historia y para la reflexión (crítica) de que será objeto por parte de quienes la constituyen.

b) Las grandes categorías.

Para expresar lo que es la Iglesia, y para describir su compleja realidad, el Nuevo Testamento emplea un cierto número de imágenes y de símbolos, tomados en su mayoría del AT y ocasionalmente del mundo helenístico. Entre los temas bíblicos, la tradición destaca tres: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. Intimamente ligados entre sí, permiten articular la reflexión teológica sobre la Iglesia y al mismo tiempo la refieren al misterio más fundamental de la revelación trinitaria de Dios.

«La noción de 'pueblo de Dios' o también de 'comunidad de Dios' se remonta a los comienzos de la revelación bíblica y de la historia de la salvación, y adquiere en la 'nueva alianza' un nuevo significado, aun manteniendo la continuidad del designio divino que se ha desarrollado y precisado a lo largo de la historia de la salvación. La realidad y la eficacia del Espíritu Santo en la comunidad escatológica de la salvación marcan con su sello la novedad, el progreso, la transformación que se trasluce en la 'nueva alianza'. Pero lo propiamente cristiano, característico, distintivo en la noción de Iglesia, se da en la relación que vincula al pueblo de Dios de los últimos tiempos con Cristo. En concreto, la plenitud de las rela-

³⁶ *Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament: «Études théologiques et religieuses»* 41 (1966) 253-258.

ciones entre Cristo y su Iglesia tiene su expresión más vigorosa en la concepción paulina de 'cuerpo de Cristo'»³⁷.

Pueblo de Dios. La imagen de la Iglesia como pueblo de Dios es, en algunos aspectos, la más ampliamente bíblica debido a su arraigo en el AT. A través de ella se reconoce a la Iglesia como el pueblo escatológico de Dios en que se cumplen las promesas hechas a Israel. La expresión «de Dios» indica la radical originalidad de este pueblo: no es un producto de la historia ni la simple resultante de una voluntad humana de vivir en comunión, sino un pueblo nacido de una iniciativa de Dios que, libremente y por gracia, lo ha adquirido para sí en Cristo. De esta elección y de su finalidad, que es la de cumplirse en el reino, recibe su existencia, su identidad y la dinámica que lo anima: la Iglesia es en la historia de los hombres el pueblo mesiánico proyectado hacia el reino futuro. A través de esta nueva fundación que representa la obra salvífica realizada en Cristo, esta imagen permite expresar la continuidad entre Israel y la Iglesia incluyendo a ésta en una visión de conjunto de la historia de la salvación. Por otra parte, responde a la historicidad de la Iglesia y permite reconocer que ella está sometida al pecado y constantemente necesitada de reforma. Por último, expresa la igualdad fundamental de todos sus miembros e impide toda reducción de la Iglesia únicamente a sus «responsables».

Cuerpo de Cristo. La imagen de Cristo afirma la novedad radical de este pueblo de Dios de la nueva alianza con respecto a Israel y su enraizamiento en el misterio pascual del que vive.

«La Iglesia del Nuevo Testamento sigue siendo 'pueblo de Dios', pero es un pueblo constituido de nuevo en Cristo y sobre Cristo. La expresión 'cuerpo de Cristo' es la que mejor caracteriza su estructura nueva y única; desde este aspecto se puede estudiar mejor la Iglesia como un todo, como constituida por miembros, y también su fundamento y su término, su vida y su crecimiento»³⁸.

Esta imagen del «cuerpo», al situar en primer plano los vivos vínculos de comunión actual que sus miembros mantienen con Cristo, impide reducir los vínculos de la Iglesia con Cristo a los que una sociedad puede mantener con su fundador.

Nótese que esta imagen, bien atestiguada en las cartas paulinas, aparece en dos contextos diferentes que determinan en cada caso

³⁷ R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament* (París 1964) 159-160.

³⁸ R. Schnackenburg, *op. cit.*, 184.

su sentido y su alcance. En 1 Cor la Iglesia así designada es una Iglesia local, y la expresión «cuerpo de Cristo» subraya su arraigo en los sacramentos, sobre todo la eucaristía, y expresa su unidad en la diversidad ordenada de los carismas y de las funciones: los creyentes son como los miembros múltiples que Cristo conduce a la unidad de un solo cuerpo.

Esta afirmación de Cristo como fuente y principio de la unidad de la Iglesia aparece de nuevo en Col y Ef, pero «Ef transpone al plano universal los desarrollos parroquiales y concretos de 1 Cor. De temporal e inserta en la historia, la Iglesia tiende a presentarse allí como eterna»³⁹. La perspectiva es aquí universal, incluso cósmica y (por medio de esquemas espaciales) al mismo tiempo escatológica: Cristo, jefe de las potencias y del universo, es la «cabeza» soberana y vivificante de su «cuerpo», la Iglesia, que reúne a judíos y paganos. Llena de las riquezas de la vida divina por Cristo, que a su vez es llenado por Dios, despliega en el mundo y en la historia lo que ya se ha realizado en la cabeza.

Templo del Espíritu. Sólo por el Espíritu, manifestado como fuerza vivificante en la Pascua de Cristo, la comunidad de los que creen en él llega a ser la Iglesia-cuerpo de Cristo y Cristo llega a ser el Señor-cabeza de su Iglesia. La Iglesia no puede ser el pueblo escatológico de Dios sino por ese don escatológico de Dios que es el Espíritu, ni puede ser cuerpo de Cristo sino en cuanto «edificada» por el Espíritu.

Esta comprensión de la Iglesia como «construcción del Espíritu» (templo del Espíritu Santo) ilumina la vida específica de la Iglesia: el Espíritu es quien hace operantes la palabra y los sacramentos, quien convierte a cada creyente en sujeto responsable de la Iglesia y en la Iglesia, quien suscita los carismas y los ministerios y, de este modo, estructura la Iglesia. Es también él quien, en la lógica de Pentecostés en la que cada uno oye y confiesa el único evangelio en su propia lengua, suscita la comunión eclesial como unión en la diferencia: ya se trate de la Iglesia en un lugar o de los vínculos que unen a las Iglesias locales en el seno de la unidad católica. Finalmente, la afirmación de que la Iglesia es obra del Espíritu (es decir, que el Espíritu no viene a «animar», como en un segundo tiempo, un «cuerpo» y unas estructuras ya dadas) conduce a valorar la libertad y la creatividad propias del creyente y de las comunidades eclesiales.

³⁹ *Le Nouveau Testament. Introduction à l'Épître aux Éphésiens*, TOB (París 1973) 568.

Necesaria pluralidad de símbolos. El recurso a imágenes y a símbolos para hablar de la Iglesia es necesario en razón de la misma diversidad de los aspectos desde los que debe considerarse y, más fundamentalmente, porque se trata del único lenguaje capaz de expresar su «misterio». Este privilegio dado a la aproximación de tipo simbólico traduce, así, la imposibilidad de reducir la Iglesia a determinados modelos sociales y de definirla adecuadamente a través de conceptos y categorías de tipo jurídico o político.

Sin embargo, la dimensión institucional de la Iglesia no queda eliminada, en la medida en que los símbolos bíblicos remiten, cada uno a su manera, a una realidad distinta: la iniciativa gratuita de Dios que la instituye y la estructura a través de las «mediaciones» del dato de la fe recibida y confesada, los signos sacramentales de la fe y los ministerios al servicio de la fe y de los sacramentos.

Nótese, con todo, que si los símbolos bíblicos (y litúrgicos), y especialmente las tres grandes imágenes tradicionales señalan el espacio de una reflexión propiamente teológica sobre la Iglesia (en referencia a la revelación trinitaria de Dios), será preciso vigilar y controlar constantemente su funcionamiento real. Ante todo, se corre el riesgo de no ver en ello sino comparaciones y de querer «definir» la Iglesia volviendo a este lado de los símbolos, buscando analogías en el campo de los regímenes políticos o familiares, de los sistemas jurídicos o de los modelos familiares de agrupación. Por otra parte, también puede olvidarse que la definición simbólica de la Iglesia no puede hacerse sino manteniendo una pluralidad de imágenes que supla la insuficiencia de cada una de ellas para expresar adecuadamente la realidad de la Iglesia y permita, mediante la especificidad de las diversas imágenes y su combinación, llegar a una visión equilibrada de la Iglesia, respetuosa de su especificidad.

Una imagen tomada aisladamente y privilegiada respecto a las otras tenderá a desempeñar el papel de una definición exhaustiva de la Iglesia (así puede ocurrir, por ejemplo, con la imagen de pueblo de Dios o de cuerpo de Cristo) y a desarrollarse según su lógica propia, y esto tanto más fácilmente cuanto que podrá ser además interpretada en forma «secularizada». Por otra parte, en la medida misma en que el privilegio dado a tal o cual imagen está siempre en función de una situación eclesial, de preocupaciones pastorales, de intenciones de reforma, etc., ellas podrán jugar un papel de legitimación ideológica de una figura de la Iglesia que se quiere justificar o promover. Así, la teología del cuerpo místico, al identificar a éste con la Iglesia católica «romana», ha podido expresar y nutrir un cierto triunfalismo eclesial y provocar una cierta sacralización de la estructura jerárquica de la Iglesia. Más recientemente,

el tema de la Iglesia como pueblo de Dios, comprendido a través del modelo histórico de las democracias occidentales, ha podido invocarse para promover una «democratización» de la Iglesia, tan poco conforme a lo que es la Iglesia como lo era, en otros tiempos, su definición y realización a través del modelo político de la monarquía.

BIBLIOGRAFIA

En el campo de este capítulo la bibliografía es considerable. Se encontrará en las obras de conjunto dedicadas al Nuevo Testamento y a su teología, como:

A. George/P. Grelot, *Introduction à la Bible*, tomo III, vols. 1 a 5 (París 1976); L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (París 1975-1976); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1980). Cf. igualmente: V. Dias (*op. cit.*); R. Schnackenburg, art. *Kirche*: LThK; K. Stendahl, art. *Kirche*: RGG; J. Schmid, art. *Iglesia*, en *Conceptos fundamentales de la Teología I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 701-738; R. Velasco, *Iglesia*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 445-471.

Bibliografías sistemáticas en *L'Église dans la Bible* (París 1962) y en TWNT (Kittel) X/II (1978) (en los diferentes términos de relevancia eclesiológica).

1. *Estudios de conjunto sobre la eclesiología del Nuevo Testamento*

O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Upsala 1932, reed. 1957).

F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église* (Friburgo 1942). Esta obra y la anterior hacen balance de la renovación de las investigaciones sobre la eclesiología del Nuevo Testamento, completadas por G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Magoncia 1974).

K. L. Schmidt, art. *Ekklesia*: TWNT III (1938; trad. francesa: *Église*, Ginebra 1967, con bibliografía actualizada). Un artículo magistral en todos los aspectos.

N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Oslo 1941; reed. Darmstadt 1963).

L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul* (París 1942; nueva edición puesta al día, 1965; trad. española: *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao, 1963). Una obra de referencia.

R. Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento* (Estella 1973).

Id., *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970.

J.-L. Leuba, *Institución y acontecimiento* (Salamanca 1969). «Tesis discutida, pero importante.

Véanse también las contribuciones de N. Fuglister y H. Schlier en *Mysterium Salutis* IV/1, citadas en el cap. anterior.

2. *Obra y predicación de Jesús. El acontecimiento pascual*

H. Küng, *La Iglesia* (citado en el cap. anterior): buena presentación de conjunto del material y numerosas indicaciones bibliográficas.

A.-L. Descamps, *L'origine de l'institution ecclésiastique selon le Nouveau Testament*, en *L'Église: institution et foi* (citado *supra*).

L. Boff, *Eclesiogenésis* (Santander 1979). Insiste en el nacimiento y génesis de la Iglesia a partir del acontecimiento de Pascua-Pentecostés.

K. Müller (ed.), *Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazaret und die Anfänge der Kirche* (Würzburg 1972). Conjunto de estudios exegéticos, bibliografía.

G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde Gewollt?* (Friburgo 1982). Obra exegética que, como la precedente, pone de relieve el enraizamiento de la Iglesia pospascual en la predicación de Jesús relativa al reino.

X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

Id., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Sígueme, Salamanca 1978).

Id., *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983). Tres libros renovadores de la exégesis del NT en relación con Jesús y con respecto a la Cena y al acontecimiento pascual.

Ch. Perrot, *Jesús y la Historia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982). Estudio histórico importante de Jesús.

3. *Los orígenes y primeros desarrollos de las comunidades cristianas*

M. Simon/A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (1968). Buena síntesis. Importantes bibliografías razonadas.

E. Trocmé, *Le christianisme depuis les origines jusqu'au Concile de Nicée*, en *Histoire des religions* (de la Pléiade), II (París 1972).

L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gutersloh 1954; trad. francesa: *Les origines de l'Église. Christianisme et Judaïsme aux deux premiers siècles*, París 1961).

H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (Gotinga 1978). Buena visión de conjunto.

G. Theissen, *Le christianisme de Jésus* (París 1978). Aproximación de carácter histórico y sociológico al «movimiento de Jesús» y al nacimiento del cristianismo primitivo.

H. Cazelles, *L'Église, secte juive rejetée?* (París 1968). Trasfondo y contexto histórico del nacimiento de la Iglesia.

J. Leipoldt/W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1973-75). Obra fundamental para conocer el entorno en que nacen el NT y la Iglesia, tanto el religioso como el cultural y político.

A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982). El mismo tema de la obra anterior, en forma sencilla y esquemática.

E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

4. Estructura y ministerios de la Iglesia naciente

- E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).
- Id., *Cristo y los cristianos*. Gracia y liberación (Madrid 1983). Dos libros, continuación uno del otro, con el más grandioso ensayo cristológico de nuestros días. Trata el primero de la persona de Jesús y su «encuentro» con apóstoles y discípulos, y el segundo el «encuentro» pospascual de Cristo con su Iglesia. Sobre los principios que orientan sus nuevos planteamientos puede verse su libro *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (Madrid 1983).
- G. Dix, *The ministry in the early Church*, en K. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry* (Londres 1956).
- P.-H. Menoud, *L'Église et les ministères dans le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1949).
- H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953).
- E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959, 1962).
- H. Schürmann, *Les charismes dans l'Église*, en *L'Église de Vatican II*, tomo II, pp. 441-573 (Cerf, París, col. «Unam Sanctam»).
- M. A. Chevallier, *Esprit de Dieu, parole d'hommes. Le rôle du Saint-Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul* (Neuchâtel 1966).
- A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église* (París 1971). Amplia investigación.
- Id., *Les ministères dans la recherche néo-testamentaire. État de la question: «La Maison Dieu»* 45 (1973) 30-60, con bibliografía sistemática y crítica.
- A.-L. Descamps, *Aux origines du ministère, la pensée de Jésus: RTL* 2 (1972) 3-45, y 3 (1972) 121-159.
- U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal 1972). Buenos análisis sobre las relaciones entre «carisma» e «institución», con una historia crítica de la investigación desde Sohm y Harnack.
- J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios en el Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975). Una suma indispensable. Incluye igualmente importantes reflexiones metodológicas y hermenéuticas de las contribuciones de J. Delorme, B. Sesboué y H. Denis.
- E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

LA IGLESIA, «SACRAMENTO DE LA SALVACION»

Buen estado de la cuestión en W. Beinert, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, en *Theologische Berichte* 9 (Einsiedeln 1980) 13-66, con importante bibliografía. Cf. además la obra de

- O. Semmelroth, citada en el cap. anterior, apart. 1, y las obras siguientes:
- K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967).
- P. Smulders, *L'Église, sacrement du salut*, en *L'Église de Vatican II*, tomo II, 313-338.
- W. Beinert/O. Semmelroth, *El nuevo pueblo de Dios como sacramento de salvación*, en *Mysterium Salutis* IV/1, 298-370.
- Y. Congar, *Un pueblo mesiánico. Salvación y liberación* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976). En la primera parte estudia la Iglesia, sacramento de la salvación, desde el punto de vista bíblico, teológico y ecuménico.
- L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: KKTS* 28 (1972). Material muy completo y enfoque del tema en la perspectiva de la misión y de la «teología de la liberación».
- R. Coffy/R. Varro, *Église, signe du salut au milieu des hommes* (París 1972). Un documento digno de tenerse en cuenta.
- En una perspectiva diferente: L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (París 1979). El cap. II: «Les sacrements de l'Église», es una aproximación sugestiva a partir de los datos del Nuevo Testamento.

IMAGENES Y CATEGORIAS BIBLICAS

Para un estudio de conjunto, además de las obras de Schnackenburg (*La Iglesia...*) y de Cerfaux (*La teología de la Iglesia...*), cf. B. Rigaux, *El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia*, y L. Cerfaux, *Las imágenes simbólicas de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, en *La Iglesia del Vaticano II*, tomo II.

Importantes indicaciones bibliográficas en H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969).

Sobre el tema de la Iglesia-pueblo de Dios cf. el artículo clarificador de Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios: «Concilium»* 1 (1965) 9-33. Historia del tema: M. Keller, *Volk Gottes als Kirchenbegriff* (Einsiedeln 1970).

Sobre el tema de la Iglesia-cuerpo de Cristo véase también:

- H. Schlier, *Corpus Christi: RAC* III (1957) 437-453.
- L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ* (Londres 1944).
- J. A. T. Robinson, *The Body* (Londres 1952), y los estudios históricos de Meersch, *Le corps mystique*, y de H. de Lubac, *Corpus mysticum*, citados en el cap. anterior. Cf. sobre el tema de la Iglesia, obra del Espíritu Santo:
- A. Vonier, *L'Esprit et l'Épouse* (París 1947).
- P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église* (París 1947).
- R. Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église* (Neuchâtel 1949).
- Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. (Cerf, París 1979-80).

SECCION SEGUNDA

LA IGLESIA LOCAL

[HERVÉ LEGRAND]

CAPITULO PRIMERO

LA IGLESIA SE REALIZA
EN UN LUGAR

I. APORTACION DEL VATICANO II

Introducción: una terminología fluctuante

En la eclesiología católica posterior al Vaticano II se puede notar una cierta fluctuación en el vocabulario cuando se trata de designar los diversos espacios de realización de la Iglesia. Así, se ha discutido si sería pertinente reemplazar la expresión «Iglesia católica» por «Iglesia universal» en la traducción ecuménica del Credo. La incertidumbre del vocabulario es mucho mayor cuando se trata de calificar la realización de la Iglesia en una diócesis o en un conjunto —cultural, histórico, étnico— que agrupa a varias diócesis. ¿Se trata, en el primer caso, de una Iglesia local, y en el segundo de una Iglesia particular? ¿O hay que invertir la atribución de los calificativos? Esta fluctuación se constata en los escritos eclesiológicos no sólo en las lenguas románicas, sino también en inglés y, de manera especial, en alemán¹.

Estas dificultades terminológicas se podrían atribuir a la falta de rigor conceptual de los mismos textos conciliares². La Iglesia en

¹ Breve informe elaborado en este sentido, en compañía de otros teólogos, por H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (París 1971) 35-41. Para el entorno inglés véase J. Komonchak, *Ministry and the Local Church* (1982). En alemán, los términos más usuales, *Teilkirche*, *Gliedkirche* y *Ortskirche*, difieren notablemente de sentido: el primero implica que la Iglesia local es una parte de la Iglesia; el segundo, que es un miembro de ella; el tercero, que es la Iglesia del lugar.

² La *Relatio super priore schemate legis ecclesiae fundamentalis* (Vaticano 1971) 66, se expresa a este respecto bajo la responsabilidad del cardenal Fe-

cuanto tal se designa en ellos cuarenta y cinco veces como Iglesia católica, veinticinco como Iglesia universal (*universalis*) y veintitrés como Iglesia entera (*universa*). De los ocho casos en que se emplea *ecclesia localis*, cuatro designan la diócesis, uno la diócesis en su contexto cultural, dos una agrupación de diócesis y el último, caso único en los textos del Vaticano II, califica así la parroquia. Los veinticuatro casos en que aparece *ecclesia particularis* son también heterogéneos: doce designan una diócesis, pero otros doce una Iglesia en su entorno cultural, y cinco de ellos, Iglesias católicas de rito no latino³.

Esta vacilación de los textos conciliares, síntoma de la relativa novedad de la cuestión de la Iglesia local en la Iglesia católica contemporánea, da a entender que el Vaticano II no responde a ella con una síntesis definitiva. Sin embargo, su aportación es decisiva por una doble insistencia en el hecho de que

- la Iglesia se realiza concretamente en Iglesias locales;
- estas Iglesias locales son, en principio, plenamente católicas.

Enlazando, por medio de estas dos afirmaciones, con las fuentes bíblicas y patristicas, el concilio ha invalidado la eclesiología ultramontana de la «sociedad perfecta», habitual hasta entonces. Y, finalmente, para traducir en concreto estas percepciones, ha decidido la creación o la reafirmación de instituciones destinadas a revitalizar las Iglesias locales, porque «en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23).

1. *Superación de la eclesiología ultramontana*

En la eclesiología del siglo XIX, la corriente representada por los prestigiosos nombres de J. A. Möhler y J. H. Newman es una corriente minoritaria. Se caracteriza especialmente por una vuelta a las fuentes patristicas y una visión de la Iglesia que se puede describir sumariamente como orgánica, espiritual-pneumatológica y sacramental. Esta corriente no dará sus frutos sino en el Vaticano II, mientras que entre 1850 y 1950 predominará otra corriente, la de

lici: «De nomine adhibendo ad designandas Ecclesias particulares quaestio est. Occurrunt in documentis Concilii Vaticani II expressiones 'ecclesia particularis', 'ecclesia peculiaris', 'ecclesia localis', quae in iisdem documentis non satis semper determinantur, nec in eodem sensu adhibentur».

³ Estos cálculos y otros parecidos son posibles gracias a Ph. Delhaye/ M. Gueret/P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordances. Index, listes de fréquences, tables comparatives* (Lovaina 1974).

la Iglesia «sociedad perfecta», que es ultramontana y solidaria de la centralización romana, lo que no era en sus orígenes⁴. Una breve presentación de esta línea de pensamiento permitirá situar mejor los desplazamientos efectuados por el Vaticano II en el modo de concebir la realización de la Iglesia.

a) La eclesiología de la «sociedad perfecta».

Con la intención de resistir mejor los duros ataques de la sociedad nueva, surgida de la Ilustración y de la Revolución francesa, la Iglesia se presentó con frecuencia en el siglo XIX como «sociedad perfecta». La concepción de la Iglesia en términos de sociedad se remonta a la Edad Media y, sobre todo, a la época postridentina (Belarmino). La calificación «perfecta» no tiene sentido moral, sino que tiene por objeto asegurar la independencia total de la Iglesia frente al Estado: la Iglesia es perfecta en su orden, como el Estado lo es en el suyo, porque dispone de todos los medios y «poderes» necesarios para la consecución de su fin. Se añade en seguida que esta sociedad es «desigual», es decir, estrictamente jerárquica, al estar confiados únicamente al clero los medios para alcanzar el fin; además, los laicos están subordinados en todo a los clérigos; hasta tal punto se considera necesaria en este contexto, que es también el de la emancipación de la razón, la afirmación por la jerarquía de su competencia exclusiva en el ámbito de la revelación⁵.

Este racionalismo abstracto que considera la Iglesia como la especie sobrenatural del género, sociedad natural, y que está ampliamente determinada por la apologética, no permite descubrir que la Iglesia se realiza en la diversidad de los contextos humanos y por la participación del conjunto de sus miembros concretos.

El hecho de tomar al Estado (por lo demás, concebido según una filosofía bastante pobre) como primer analogado de la Iglesia lleva a acentuar la realización organizativa de ésta. Esta visión está además acentuada por la necesidad en que se ve de subrayar muy concretamente su autonomía y autosuficiencia (¡la «sociedad perfecta» es el *alter ego* del Estado!). En consecuencia, las particularidades humanas y culturales de los espacios en los que la Iglesia toma cuerpo no han de considerarse como elemento principal: no son sino un marco, propicio o desfavorable, para su acción.

En segundo lugar, una construcción tan jerárquica, en la que

⁴ Cf. A. de la Hera y Ch. Munier, *Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions*: «Revue de droit canonique» 14 (1964) 32-63.

⁵ Cf. Y. Congar, *L'ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (París 1960) 77-114.

los laicos están ante todo subordinados a los clérigos que los gobiernan, les enseñan y celebran para ellos, implica una cuasi escisión en el concepto de la Iglesia: los fieles quedan prácticamente reducidos a objeto del cuidado de los clérigos⁶. La comunión salvífica, que mantiene juntos a clérigos y laicos y que los autorizaría a considerarse juntos como «sujeto» y a actuar en consecuencia, queda debilitada por la perspectiva de los medios en orden a un fin en que se inscribe la vida sacramental⁷ y, en definitiva, por el consiguiente déficit pneumatológico de la vida eclesial.

Es claro que esta visión de la Iglesia como sociedad se opone a la Iglesia como comunión: en este marco de referencia no se puede considerar, como sería necesario, la realización de la Iglesia en un lugar por el conjunto de sus miembros. Otro factor, el ultramontanismo centralista, producirá el mismo efecto, más concretamente en lo que atañe a la consideración de las diócesis como Iglesias locales.

b) El ultramontanismo
y la centralización romana.

El significado del ultramontanismo difiere, desde luego, de un país a otro: no tiene el mismo sentido en Francia que en Alemania. No obstante, sin que constituya un movimiento unitario, coincide en unos rasgos comunes: exalta la autoridad del papa e induce a que todas las Iglesias adopten las tradiciones disciplinarias de la Iglesia de Roma y de su liturgia; en este sentido, los esfuerzos de Dom Guéranger serán coronados por el éxito en Francia. El Vaticano I satisface la expectativa de esta corriente, y la Iglesia universal comenzará a regirse por un papa soberano e infalible.

Después de 1870 se prestará poca atención a la teología de las Iglesias locales, si se exceptúa la publicación de Dom Gréa (1884). Vista desde fuera, la Iglesia católica aparece cada vez más como

⁶ Una triple expresión, corriente en la enseñanza papal de Pío IX a Pío XII, opone docentes-discentes, gobernantes-gobernados y celebrantes-asistentes; fácil acceso a los textos en la obra publicada por los monjes de Solesmes, *L'Eglise I* (París 1959); Id., *Le laïcat* (París 1956). En el *Codex* de 1917, el único canon, general y positivo, referente a los laicos es significativo de su posición: «Los laicos tienen el derecho a recibir del clero, conforme a las reglas de la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales y especialmente los auxilios necesarios para la salvación».

⁷ Estos conceptos aparecen en el tratamiento que el Código de 1917 hace de los sacramentos, sobre todo en los cánones 726 y 731. Sobre la eclesiología subyacente al Código, cf. H.-M. Legrand, *Grâce et institution dans l'Eglise: les fondements théologiques du droit canonique*, en *L'Eglise, institution et foi* (Bruselas 1979) 139-172.

una única y vasta diócesis, la del papa, en la que los obispos (ninguno de los cuales es nombrado sin su consentimiento) hacen el papel de ejecutores del poder central, máxime al desarrollarse la tesis de que su jurisdicción deriva de la del papa. Los católicos, por su parte, se designan a sí mismos sin dificultad como «católicos romanos», sobre todo en los países de lengua alemana e inglesa, aunque la expresión fuera creada por los protestantes. En esta vasta diócesis, el papa goza de una autoridad episcopal, ordinaria e inmediata sobre cada Iglesia y sobre cada fiel. Verdad es que ésta no es la doctrina exacta del Vaticano I, pero, al menos en la práctica, es desde luego la interpretación que se hace de ella en los años 1950⁸. En esta etapa, ¿es la diócesis muy diferente de una circunscripción administrativa, subordinada e incompleta, de la Iglesia universal?

Este fenómeno de centralización, que no es excluido de la Iglesia católica, gozó de un consentimiento real. El proceso de uniformidad y la burocratización que lo acompañan están en el ambiente de la época, pero apenas dejan ya lugar para las Iglesias locales, que serían copartícipes en la construcción de la Iglesia entera, y menos aún para una visión de la Iglesia como comunión de Iglesias locales⁹.

c) Revisión de esta eclesiología universalista.

El Vaticano II no fue fecundo sino en los campos en que los cambios que introducía habían sido preparados por una investigación muy anterior a su convocatoria. Desde el primer documento que promulga, encontramos una de las visiones eclesiológicas más de-

⁸ Para tener una idea concreta de ello hay que leer la lista de los 48 poderes o privilegios concedidos a los obispos por el «motu proprio» *Pastorale munus* en 1963 (DC 61 [1964] 10-14). Breves extractos de una nota del patriarca Máximos IV, destinada a la comisión central del concilio, informada previamente del «motu proprio», presentan una idea realista de ellos: «Algunas de las facultades que se quiere 'conceder' a los obispos nos dejan realmente perplejos: por ejemplo, la facultad de conservar la sagrada eucaristía en su capilla, la de permitir a sus sacerdotes binar o trinar, la de permitir a las religiosas lavar los purificadores, corporales o paliás, incluso el primer lavado. Si un sucesor de los apóstoles no puede, por derecho propio, permitir a las religiosas lavar los purificadores, ¿qué puede hacer entonces? Los excesos a los que ha llevado la teoría del 'papa, única fuente de todo poder en la Iglesia', manifiestan hasta qué punto hay que revisar esta teoría desde su base en orden a una sana eclesiología». Texto original publicado en *La charge pastorale des évêques* (París 1969) 122, n. 53.

⁹ SC 4 y EO 3 suprimen la superioridad del rito latino sobre todos los otros, que se mantenía «porque es aquel del que se sirve la Santa Iglesia romana, madre y maestra de todas las Iglesias», en palabras de Pío IX; cf. *Codificazione orientale*. *Fonti* II (Roma 1931) 533.

terminantes para nuestro tema y quizá para todo el concilio. En el número 41 de la constitución sobre la liturgia se presenta la Iglesia local como «la más alta manifestación de la Iglesia de Dios, con una participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la eucaristía». Se ha dicho de este texto que efectuaba una «revolución copernicana», puesto que ya no es la Iglesia local la que gravita en torno a la Iglesia universal, sino que la única Iglesia de Dios está presente en cada celebración de la Iglesia local. Más aún, en vez de dividir a los miembros de la Iglesia en activos y pasivos, en celebrantes y asistentes, se les considera a todos ellos como activos.

¿Cómo pudo el concilio, en los comienzos de su desarrollo, cuestionar radicalmente las elaboraciones eclesiológicas de la «sociedad perfecta», hasta el punto de presentar, por una parte, a la Iglesia local como una comunión de cristianos activos, y por otra, situarla en su relación con la Iglesia de Dios no como una parte, subordinada e incompleta, sino como la manifestación activa de esta Iglesia en un lugar concreto?

La respuesta se halla en la persistencia de la segunda corriente eclesiológica, minoritaria en el siglo XIX, representada por Möhler y Newman. En vísperas del concilio, su visión puede apoyarse en gran número de investigaciones de carácter bíblico, histórico y litúrgico, que muestran hasta qué punto era central, durante el primer milenio, la idea de la Iglesia como *communio sanctorum* y como *communio ecclesiarum*¹⁰. La eclesiología eucarística de Nicolás Afanassief comienza también a ser conocida en esta época¹¹. Significativamente, muy poco antes de la apertura del concilio varios teólogos, que son también ecumenistas, proponen que se conciba la Iglesia como comunión de Iglesias¹². Por otra parte, es preciso señalar la casi total ausencia de una reflexión específicamente teológica sobre la institucionalidad cristiana, sobre todo en sus

¹⁰ Cf. L. Hertling, *Communio und Primat* (Roma 1943); W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Berlín 1954).

¹¹ Cf., sobre todo, N. Afanassief, *L'Église qui préside dans l'amour*, en *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel-París 1960). El nombre de Afanassief se cita, por otra parte, en el primer esquema «De Ecclesia» y en la relación sobre el artículo 26.

¹² Así M. J. Le Guillou, *Mission et unité II: Les exigences de la communion* (París 1960) espec. 156-170; Y. Congar, *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, en *L'épiscopat et l'Église universelle* (París 1962) 227-260; J. Hamer, *L'Église est une communion* (París 1962) tiene igualmente un título significativo, aun cuando no tematiza la idea de Iglesia como comunión de Iglesias.

fuentes confesionales y sacramentales, antes del concilio. Así se explican fácilmente las numerosas denuncias de juridicismo que, en su mayoría, no reconocían al derecho el lugar que le corresponde; la ausencia de directivas, bien fundadas teológicamente, para la reforma del código, y, por último, la débil expresión de los derechos activos de las Iglesias locales y de los fieles en la legislación posconciliar. Estas carencias deberían incitar a los eclesiólogos a interesarse por el derecho, dado que entre la eclesiología teóricamente profesada y la que de hecho se establece, la mediación corresponde no a los discursos, sino a las instituciones.

2. Triple aportación del Vaticano II a la teología de la Iglesia local

a) Iglesia de Dios e Iglesias locales.

Debido a sus marcos conceptuales, la eclesiología de la «sociedad perfecta» era necesariamente una eclesiología de la Iglesia universal. En cambio, el Vaticano II puede articular la Iglesia local y la Iglesia entera, porque se beneficia de una renovación eclesiológica de varios decenios. Para él, la Iglesia universal no podría ser una realidad inmediata, sino como comunión de las Iglesias locales, porque la Iglesia local es ya una presencia y manifestación plena de la Iglesia de Cristo, como atestigua la definición de diócesis en el decreto *Christus Dominus*, 11: «La diócesis es una porción del pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperación de su presbiterio, de manera que, adherida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo por medio del evangelio y la eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la que está y opera realmente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica».

Tal definición excluye que la Iglesia local diocesana sea sólo una parte de la Iglesia entera, que sería la única que tendría la plenitud. Con este fin, después de varias enmiendas, se reemplazó la expresión, inicialmente prevista, «parte del pueblo» por «porción del pueblo», término que designa una parte que conserva todas las cualidades y propiedades del conjunto. Así, la Iglesia local diocesana será una presencia y una manifestación plena de la Iglesia de Dios, bajo las condiciones que el texto enumera (y que serán analizadas en detalle en II, 2, *infra*): la acogida del evangelio, del Espíritu y sus dones, la celebración de la eucaristía, el ministerio pastoral.

Dado que la Iglesia de Dios se realiza en las Iglesias locales, la constitución dogmática *Lumen gentium* dirá que, «constituidas a

imagen de la Iglesia universal», «en ellas y a partir de ellas existe la única Iglesia católica» (LG 23). Tal articulación entre Iglesias locales e Iglesia entera constituye una revolución copernicana respecto a la eclesiología habitual hasta entonces, puesto que se deja de ver a las Iglesias locales como realizaciones parciales, y subordinadas, de la Iglesia universal. Más exactamente, ahora se afirma que, al estar la Iglesia de Dios plenamente presente en la Iglesia local diocesana, toda la Iglesia debe ser entendida a partir de las realizaciones locales de la Iglesia: concretamente, la Iglesia se realiza en la comunión entre las Iglesias y en lo que manifiesta su recepción mutua¹³.

b) Relación de las Iglesias locales con su espacio humano.

Al insistir sobre la catolicidad de la Iglesia local, sobre todo en su relación con el mundo, el Vaticano II ha introducido otro cambio notable con respecto a la eclesiología universalista de la Iglesia como «sociedad perfecta». En este marco, la catolicidad era ante todo un atributo de la Iglesia universal. En definitiva, los conceptos de universalidad y de catolicidad tendían a hacerse sinónimos, como atestigua la controversia sobre la traducción del credo. La catolicidad de la Iglesia debe incluir el hecho de que está extendida por toda la tierra. Esta prerrogativa, que algunas sectas podrían reivindicar también, no es, sin embargo, más que un elemento muy secundario de la catolicidad, que significa esencialmente plenitud en la fe, respeto a los dones del Espíritu en su variedad, comunión con las otras Iglesias y recepción creyente de las culturas humanas.

Probablemente, el decreto *Ad gentes* es el que mejor ha subrayado cómo la universalidad de la misión requería la aceptación creyente de las culturas humanas y, consiguientemente, la particularidad de las Iglesias. Después de Pentecostés —subraya el decreto—, «la Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en su caridad todas las lenguas, triunfando así sobre la dispersión de Babel» (AG 4). Del mismo modo, la Iglesia debe imitar en su misión a Cristo, que, «por su encarnación, se unió a las condiciones socia-

¹³ El inciso según el cual las Iglesias locales están formadas a imagen de la Iglesia universal contradeciría esta exégesis si la Iglesia universal se concibiera de forma platónica. En realidad, la Iglesia que se constituye a partir de las Iglesias locales (que resulta de su comunión) es idéntica a la que se realiza en las Iglesias locales. Por esta razón, las Iglesias locales han de ser a imagen de la Iglesia universal, no como la reproducción de una Iglesia «ideal», sino por acuerdo con lo que constituye la comunión de las Iglesias.

les y culturales determinadas de los hombres con quienes vivió» (AG 10). En esta lógica, «la reunión de los fieles, dotada de las riquezas culturales de su propio país, debe estar profundamente enraizada en el pueblo» (AG 15).

La catolicidad de la Iglesia es, pues, una llamada a la recepción creyente de las legítimas particularidades humanas, aun cuando las Iglesias locales no lleguen a ser plenamente católicas sino al final de un proceso de inculturación crítica que les exigirá discernir, en el seno de las culturas y de las sociedades, lo que conviene favorecer, purificar, integrar. En cada «gran espacio sociocultural», la realización de Iglesias particulares supone que «se excluya toda clase de sincretismo y de falso particularismo y se asuman, en la unidad católica, las tradiciones de cada familia de pueblos, para que la vida cristiana se adapte a la índole y al carácter de cada cultura (...). De este modo, las nuevas Iglesias particulares tendrán su lugar en la comunión eclesial» (AG 22).

En la misma perspectiva, la catolicidad de la Iglesia entera se enriquece con la catolicidad de las Iglesias locales, como desea la *Lumen gentium*, 13: «Cada una de las Iglesias particulares aporta a las otras y a toda la Iglesia el beneficio de sus propios dones, de suerte que cada una en particular y todas juntas se acrecienten con la aportación de todas, en comunión mutua».

Finalmente, el respeto a esta particularidad de las Iglesias locales tiene valor ecuménico; el concilio espera de él un impulso para el restablecimiento de la unidad entre los cristianos divididos: «La variedad de las Iglesias locales debe mostrar, con mayor esplendor, su convergencia en la unidad y la catolicidad de la Iglesia indivisa» (LG 23; cf. UR 4).

La visión del Vaticano II, según la cual la «particularidad sociocultural» (AG 22) forma parte de la definición teológica de una Iglesia y tiene gran importancia:

— significa que no se trata de un simple encuentro entre el evangelio y la realidad social, política y cultural, sino que el evangelio puede y debe ser entendido también en estos espacios como evangelio de salvación para el hombre que en ellos vive, en la dimensión colectiva de su existencia;

— significa que invertir Babel requiere más que la adaptación de un modelo ya establecido de vida cristiana, determinado como universal, de forma parecida a como se tradujo la liturgia latina a todas las lenguas. Se trata de una operación más compleja, que busca la inculturación del cristianismo y la cristianización de la cultura, sin anunciar o vivir un cristianismo diferente, sino de modo

que el «falso escándalo» de la alienación cultural dé paso al verdadero escándalo de la cruz. Pero las nuevas formas históricas de la Iglesia no nacen sin tensiones: se perciben por todas partes en la Iglesia posconciliar, y prácticamente cada uno de los sínodos de obispos reunidos junto al papa lo ha atestiguado. En estas circunstancias, los órganos regulares previstos por el Vaticano II para la expresión de las Iglesias locales y para la comunicación entre ellas pueden revelarse como sumamente valiosos si cumplen su función.

c) Resurgimiento de las Iglesias locales.

Para la teología de las Iglesias locales, el Vaticano II ha constituido una reorientación considerable. Si no ha ofrecido una síntesis se debe al hecho de que los Padres fijaron su atención en la articulación del primado y la colegialidad (en la *Lumen gentium*) y en la relación Iglesia-mundo (en la *Gaudium et spes*) antes de hacer una reflexión a fondo sobre la Iglesia local. Sin embargo, el camino que iba de las Iglesias locales a su relación con la cultura y luego a la articulación entre primado y colegialidad se habría revelado teológicamente más coherente en varios aspectos (histórico, ecuménico, conceptual...).

Por ello hay razón para afirmar que el Vaticano II ha puesto las bases de un renacimiento de las Iglesias locales, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales y empíricas, que respondían a los deseos inmediatos de los padres conciliares. Así, sin esperar clarificaciones teológicas más profundas, ha confirmado las conferencias episcopales existentes, reforzado sus estatutos y hecho obligatoria su institución en todas partes (CD 36-38). Ha deseado también que establezcan relaciones entre ellas, de una nación a otra (CD 38,5). Por otra parte, ha hecho obligatorios en la Iglesia local diocesana los consejos presbiterales (PO 7), fomentado la instauración de los consejos pastorales como representantes de todas las categorías del pueblo de Dios (CD 27) y la de consejos de laicos (AA 26). Ha pedido igualmente el restablecimiento de los sínodos diocesanos y de los concilios provinciales o plenarios (CD 36). Además, ha sugerido instaurar un sínodo de obispos junto al papa para permitir a Roma escuchar la voz de las Iglesias locales por una vía distinta de la de los obispos individuales (CD 5).

II. TEOLOGÍA DE LA IGLESIA LOCAL

1. Complejidad de los espacios humanos

a) Topografía y espacios humanos.

Hablar de Iglesia en un lugar es hacer referencia a un espacio. Pero, ¿a cuál? ¿Se trata de un espacio territorial o de un espacio humano, cultural? La respuesta a esta pregunta implica todo un modo de ver la Iglesia y su misión.

Si la Iglesia local se refiere a un espacio geográfico, se concebirá ante todo como una realidad territorial y coincidirá con las fronteras de la diócesis (¿o de la parroquia?). Esta opción es legítima, pero sus peligros son reales: las particularidades del espacio humano no están tematizadas en esta designación de carácter más bien canónico; por otra parte, el acento exclusivo en la territorialidad tiene el riesgo de presentar la Iglesia local como una parte, e incluso una circunscripción, de la Iglesia universal. Además, en este marco, el principio episcopal aparece en primer plano, con el peligro, quizá, de dejar en la sombra la diversidad y las particularidades del pueblo de Dios en ese lugar.

Si la Iglesia local se refiere ante todo a un espacio humano o cultural, tal Iglesia sólo coincidirá raras veces con los límites de una diócesis. El espacio cultural raramente es continuo, porque se funda en realidades lingüísticas (la francesa o la española), étnicas (la diáspora china), ideológicas (el área de los Estados marxistas), económicas (las sociedades desarrolladas), religiosas (el mundo islámico), espacios todos que, como se ve por los ejemplos aducidos, pueden entrecruzarse, sin que casi nunca puedan superponerse. Esto significaría suprimir las fronteras nacionales, haciendo desaparecer los límites de las diócesis territoriales, o bien daría lugar a círculos cerrados dentro de una misma diócesis. El acento exclusivo en la implantación territorial de la Iglesia sólo conducirá a una presencia cristiana poco operante, dado que la presencia en mundos sociales auténticos y las distancias sociales varían sin tener gran relación con las distancias geográficas.

Sin embargo, la experiencia histórica enseña al mismo tiempo que identificar la Iglesia según criterios nacionales y culturales, aun siendo una exigencia de la catolicidad, como hemos visto, tiene el peligro de debilitar muy seriamente esta misma catolicidad de la Iglesia, como atestigua el mapa de los cismas sucesivos que desgarraron la unidad de la Iglesia cristiana: este mapa coincide constante y casi perfectamente con el de las grandes áreas culturales.

Los retos de Babel son temibles y requieren una respuesta matizada y dinámica.

b) La fe de la Iglesia en un contexto humano y territorial.

Se han visto sucesivamente las limitaciones derivadas del hecho de concebir la Iglesia de Dios en un lugar concreto a partir de su espacio territorial y los peligros que nacen de concebirla únicamente a partir de sus espacios humanos. Para ser realmente Iglesia católica de un lugar, una Iglesia debe permitir que las legítimas diferencias en la expresión de la fe y de la vida cristiana se expresen y se comuniquen entre sí. De lo contrario, no sería fiel al Espíritu de Pentecostés, que asume las diferencias en la unidad y permite a la Iglesia convertirse en el antitipo de Babel, figura de confusión y de violencia. Para ser efectiva, tal comunicación debe darse en un espacio determinado; éste es, entre otros, el sentido de la organización territorial de las diócesis que estudiaremos en seguida.

Pero la catolicidad básica de una Iglesia local se basa en la plenitud de su confesión de fe (católica = *kath' holon*). Fundamentalmente, la confesión, la celebración, el testimonio del misterio de Cristo por los creyentes de un lugar, en la fidelidad a la tradición apostólica, es lo que hace de una asamblea cristiana la Iglesia católica en este lugar. Esto es lo que le permite ser un lugar de comunicación en la diferencia, *circumdata varietate*.

c) La Iglesia diocesana en la nueva terminología canónica.

En su ámbito propio, el *Codex Iuris Canonici* de 1983 resuelve las fluctuaciones terminológicas del Vaticano II: en el vocabulario canónico, la expresión «Iglesia particular» designará exclusivamente la Iglesia diocesana. ¿Se impondrá a los teólogos la terminología canónica? Es posible que muchos de ellos tengan dificultades para adoptarla en el lenguaje teológico.

En efecto, al menos en las lenguas románicas y en inglés, donde los términos «particular» y «universal» son lexicográficamente contrarios, la designación *sistemática* de la diócesis como Iglesia particular no resultará siempre acertada, puesto que la Iglesia particular y la Iglesia universal son realidades de la misma y única Iglesia católica. Y, lo que es aún más grave, al formar los dos términos una pareja, se corre el riesgo de situar la catolicidad de la Iglesia diocesana *fuera* de ella misma, lo cual no es teológicamente correcto. Si la Iglesia diocesana sitúa su universalidad fuera de sí misma,

vivirá una falsa particularidad y dejará de seguir localmente su vocación a la plena catolicidad. Igualmente, la Iglesia universal tiene el peligro de orientarse hacia una falsa universalidad. En estas mismas lenguas, la universalidad es, en efecto, una cualidad antinómica de lo particular, a la que se llega a través de procesos de racionalización y de uniformidad; esto ya explica en parte tantas imágenes de la Iglesia católica que evocan una institución internacional o una firma multinacional; «universal» tiene, por otra parte, una inevitable connotación geográfica.

En una palabra: designar sistemáticamente la diócesis como Iglesia particular tiene el peligro de mantener una visión de la Iglesia más universalista que católica. No se trata de que los teólogos ignoren la terminología del *Codex*, pero ciertamente les es lícito atenerse a la del concilio. Es también sorprendente que frente a doce empleos de Iglesia particular para designar específicamente la Iglesia episcopal, se puedan señalar noventa y cuatro empleos del término clásico (¡y jurídico!) de diócesis para designar la misma realidad. No sabemos por qué el *Codex* revisado ha preferido un neologismo teológico poco claro a un concepto canónico acreditado. Probablemente ha sido por razones técnicas: agrupar bajo una misma expresión diócesis, prelaturas territoriales, abadías territoriales, vicariatos, prefecturas y administraciones apostólicas (c. 368).

En atención a la claridad, se evitará designar como Iglesias particulares las agrupaciones de varias Iglesias diocesanas (por áreas regionales, culturales, continentales, o también para designar los patriarcados orientales), aunque esta terminología habría sido legítima; el vocabulario de la particularidad puede remitir, en este contexto, a la particularidad de los espacios humanos. En esta *Iniciación* se empleará siempre el término de Iglesia local, especificándolo cuando sea necesario, designando sobre todo la diócesis como Iglesia local diocesana¹⁴.

¹⁴ Participamos así de la idea de la Instrucción del Secretariado para la Unión de los Cristianos, *La collaboration œcuménique au plan régional, au plan national et au plan local*: DC 77 (1975) 666, n. 8: «La Iglesia local es ante todo lo que se llama Iglesia particular. Se realiza también en los territorios en que los obispos han formado conferencias episcopales o sínodos. Del mismo modo, se realiza en todas las asambleas legítimas de los fieles bajo la dirección de sus pastores en comunión con su obispo, lo que llamaríamos la parroquia» (cf. SC 42). La expresión «Iglesia local» es más comprensiva y más concreta que «Iglesia particular».

2. Elementos constitutivos de la Iglesia local diocesana

La definición, ya citada, de la Iglesia diocesana que aparece en *Christus Dominus*, 11, enumera sus elementos constitutivos e indica al mismo tiempo su articulación. La Iglesia de Cristo está presente y actúa en la Iglesia local «unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu por medio del evangelio y la eucaristía». Estos elementos estructurales no han de situarse al mismo nivel: la Iglesia es congregada en el Espíritu, que es su primer «constructor», por medio del evangelio y de los sacramentos (se menciona la eucaristía como sacramento central, pero no cabría separarla de los otros sacramentos, especialmente el bautismo), y el pastor está al servicio de éstos. Analizaremos a continuación cada uno de estos elementos para determinar la figura resultante de Iglesia local.

a) Función del Espíritu Santo en la construcción de la Iglesia local.

En la eclesiología católica habitual, la función reconocida al Espíritu en la edificación de la Iglesia era bastante modesta. Los observadores ortodoxos y protestantes invitados al Vaticano II subrayarán, por otra parte, cierta debilidad pneumatológica que persiste en los textos¹⁵. Como ejemplos de ello, documentos tan importantes como *Lumen gentium* y *Christus Dominus* no desarrollarán nunca, por sí mismos, el principio según el cual el conjunto de los dones del Espíritu no se da sino en el conjunto de la Iglesia, perspectiva que sólo aparece hacia el final del concilio (en PO 3 y sobre todo en AA 3). Igualmente, no existe ningún apartado del concilio que explicita teológicamente la relación entre el episcopado y el pueblo de Dios en el marco de la Iglesia local.

Si es cierto, pues, que la pneumatología no se desarrolla siempre con suficiente coherencia en el Vaticano II, su lugar está, no obstante, asegurado, en principio, por la visión trinitaria de la unidad de la Iglesia que ofrece la *Lumen gentium*: «Así se manifiesta la Iglesia entera como 'una muchedumbre reunida en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'» (LG 4).

¹⁵ Reservas ortodoxas en N. K. Nissiotis, *Report on the second Vatican Council*: «The Ecumenical Review» 18 (1966) 193-200; cf. también O. Clément, *Quelques remarques d'un orthodoxe sur la constitution «De Ecclesia»: «Ecumenica» 1 (1966) 97-116; entre las críticas protestantes en el mismo sentido: V. Vajta, *La refonte de la liturgie au concile œcuménique de Vatican II*, en *Le Dialogue est ouvert* (Neuchâtel 1965) 110-111; A. Roux, *Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, en *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants* (Paris 1967) 112-114.*

Por otra parte, las tres figuras fundamentales de la Iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, vuelven a ejercer un papel estructurante en la teología de la Iglesia¹⁶.

Concretamente, cuando se da el Espíritu como principio activo de la edificación de la Iglesia, esta dimensión pneumatológica corrige la presentación demasiado unilateralmente cristológica de la eclesiología¹⁷. Esta presencia del Espíritu permite:

— concebir la Iglesia como el «nosotros» fundamental de los cristianos, llamados todos ellos a participar en su construcción, cada uno según sus carismas, y fundamentar teológicamente los consejos (pastorales, presbiterales, sínodos, etc.), que son una de las traducciones institucionales de este «nosotros»;

— reconocer una diversidad de ministerios, situando el ministerio ordenado no por encima de la Iglesia, sino en ella, aunque sea al frente de ella; aun siendo indispensable para la identidad de la Iglesia, no puede hacerse autosuficiente;

— percibir que, al haberse dado el Espíritu a cada Iglesia local, su vida común debe estar regida por el reconocimiento mutuo: sus testimonios de fe, sus costumbres, sus ministerios deberán ser objeto de tradición o de recepción;

— finalmente, comprender que el Espíritu de Pentecostés, principio de identidad y al mismo tiempo de diferencia para la Iglesia, es también el Espíritu que hace posible la misión hoy.

La diversidad de los oyentes de los apóstoles en Pentecostés, procedentes, según la Escritura, «de todas las naciones de la tierra» (Hch 2,5), y que cada uno «oye la buena noticia en su propia lengua» (Hch 2,11), pone de manifiesto la obra del Espíritu en la Iglesia. Al haber dado el Espíritu todas las culturas a la Iglesia y haberle asignado una tarea que no terminará sino con la escatología, la universalidad de la Iglesia será siempre una universalidad concreta, que no existe sino a través de la particularidad y de las diferencias asumidas y superadas (de lo contrario, no se invertiría Babel). Fieles a esta imagen-guía, las primeras Iglesias (siríaca, griega, latina, copta, armenia, etiópica, indiomalabar) no copiaron servilmente un modelo de Iglesia que existía en otro lugar, sino que cada una de ellas, en el dinamismo de Pentecostés, creó una liturgia, una himnografía, una teología, un derecho, en profunda

¹⁶ Principales textos en los que también se menciona claramente esta estructura trinitaria: LG 17, 26, PO 1, CD 11, UR 2.

¹⁷ Cf. Y. Congar, en *Iniciación a la práctica de la teología II (Dogmática 1)* 470-479. Bibliografía *supra* p. 86.

simbiosis con su universo cultural, después de haberlo modificado, armonizando así la unidad y la diferencia.

El estancamiento de la misión en la actualidad, al igual que su renacimiento, ¿no están ligados, en gran parte, por supuesto en Occidente y sin duda en otros lugares, a esta misma capacidad de armonizar la identidad y la diferencia, es decir, más fundamentalmente, a la cuestión de la cultura cristiana? En lugar de querer hacer entrar a nuestros contemporáneos en una Iglesia ya hecha desde hace tiempo, ¿no se podrían dedicar tantos esfuerzos a ayudarles a ser cristianos en su lugar y en su tiempo, desarrollando ellos mismos una comprensión cristiana de su cultura? En la lógica de Pentecostés, éste es el precio que debe pagar una Iglesia local para ser misionera.

Como se ve, concebir la Iglesia como una comunión efectiva de Iglesias locales está lejos de reducirse a la remodelación del organigrama de las instancias decisorias de la Iglesia católica.

b) El evangelio y la organización de la Iglesia local.

La Iglesia nace del evangelio, pero al mismo tiempo pertenece a su misión llevarlo hasta los confines de la tierra, en su integridad y en toda su fuerza interpelante. No obstante, si el evangelio es palabra y mensaje, es también praxis y comunión en un lugar.

1. *El evangelio es palabra y mensaje.* El evangelio es un mensaje de conversión: «Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1, 15); es la buena noticia de la salvación y de la gracia, que ha de proclamarse en todo el universo: «Seréis mis testigos hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8) e «Id y haced discípulos de todas las naciones» (Mt 28,19). Pero el evangelio es más que una palabra y un mensaje; es también la inauguración, en el seno de la historia, del proceso y de la reconciliación del mundo.

2. *El evangelio es una praxis.* Con el evangelio se abrió un proceso entre el espíritu del mundo y el Espíritu de Jesús, y este proceso durará hasta su retorno. Los testigos de este proceso son los discípulos de Jesús.

Analizando el relato de la pasión en el Evangelio de Juan, H. Schlier señala como estructura central la comparecencia de Jesús ante Pilato: «Todos los autores del Nuevo Testamento están convencidos de que Jesucristo no es solamente una persona privada, de que la Iglesia no es un club: por ello dejan constancia del encuentro de Jesucristo y de sus testigos con el mundo político y su gobierno. Nadie ha comprendido este encuentro con tanta pro-

fundidad como Juan. El considera ya la historia de Jesús en general como un proceso que el mundo, representado por los judíos, entabla o cree entablar contra Jesús. Este proceso se decide finalmente ante Poncio Pilato, que representa al Estado romano y intenta el poder político»¹⁸.

Si la composición del relato de la pasión en Juan se organiza en torno a esta escena, como afirma Schlier, estamos aquí ante una de las estructuras fundamentales del testimonio que los discípulos han de dar siguiendo a su maestro. Ellos recibirán el Espíritu para sostener el proceso inaugurado en la muerte de Jesús; un proceso que la Iglesia debe continuar en y contra este mundo. «Cuando venga él le probará al mundo que hay culpa, inocencia y sentencia» (Jn 16,8).

Este proceso no puede ser aplazado *sine die* ni celebrado sólo a puerta cerrada; es decir, sólo en la esfera privada de la existencia, fuera de la esfera política y social. El Espíritu de Jesús, tal como éste se expresa en las bienaventuranzas, es espíritu de libertad, de justicia, de paz: ninguno de estos términos se deja privatizar. Por eso, cuando una Iglesia es fiel al evangelio, desarrolla una actitud y una praxis liberadoras en la situación social de su entorno¹⁹. De este modo, los cristianos estarán en condiciones de atestiguar una liberación aún más profunda, una liberación de la muerte y del pecado.

No obstante, hay que disipar un malentendido: el evangelio no tiene soluciones económicas o políticas; no cabe presentarlo, por ejemplo, como una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo²⁰. A diferencia del modo en que el Islam se ha concebido hasta ahora en su relación con el Corán, en el que encuentra una legislación política y familiar de derecho divino, para los cristianos no hay una política sacada de la Sagrada Escritura: entre el evangelio, la moral y la ley del Estado son siempre necesarias muchas mediaciones que dependen del trabajo de la razón en unos contextos sociales e históricos siempre cambiantes. El evangelio pide precisamente tomar tales compromisos arriesgados.

¹⁸ H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament* (París 1978) 225.

¹⁹ Este es uno de los lugares de arraigo bíblico de las teologías de la liberación. Para una primera valoración epistemológica de una de estas teologías, cf. J. van Nieuwenhove, *La théologie de la libération de G. Gutiérrez. Réflexions sur son projet théologique*: «Lumen Vitae» 28 (1973) 200-234.

²⁰ Nótese que la constitución *Gaudium et spes* evitó deliberadamente emplear la expresión «doctrina social de la Iglesia», probablemente para evitar malentendidos, aunque estas expresiones hayan tenido su utilidad en su tiempo.

3. *Reconciliación de la humanidad dividida*. Si el evangelio es juicio, lo es para la reconciliación. Esta fuerza de reconciliación actúa también en nuestra historia desde Pentecostés. Retomando la imagen patristica según la cual la Iglesia debe volver a hacer constantemente lo que Babel no cesa de deshacer, el Vaticano II subraya la actualidad del evangelio; hasta este punto, Babel es una de las grandes figuras de nuestra historia contemporánea. El evangelio no podría estar vivo en una Iglesia si ésta no ejerce «el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,17-20). Sus formas serán muy variadas. Para la Iglesia se trata de trabajar por la comunicación y la reconciliación entre los hombres y los grupos humanos: para superar las diferentes formas de racismo, incluido el sexismo, para favorecer la comprensión entre los pueblos y las culturas, rechazando los nacionalismos exacerbados, para acoger a los emigrantes, etc. En el plano de la confesión explícita se tratará de superar una concepción que pretenda la uniformidad de la unidad de la Iglesia y una comprensión ante todo repetitiva de la tradición, y de evitar con el mismo cuidado todo etnocentrismo eclesial que, además de ser teológicamente inadmisibles, será muy pronto utilizado por autoridades políticas totalitarias o desconfiadamente nacionalistas (tales regímenes son hoy mayoría en el mundo).

En una palabra: tanto en la Iglesia como en su alrededor, el evangelio debe ser una fuerza que rechace la doble violencia de la uniformidad y de las exclusiones abusivas.

4. *El evangelio es comunión con Dios y con los hermanos cristianos en un lugar*. Si el evangelio fuera solamente mensaje y praxis, podría reducirse a una actividad al servicio de la sociedad. Sin embargo, el eje del evangelio no es «Amaos unos a otros», no es un mensaje moral, sino una realidad de salvación, una realidad teológica: «Anunciamos lo que ojo nunca vio, ni oído oyó, ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9). El evangelio, mensaje y praxis, es también una realidad de gracia por la que Dios instaure relaciones nuevas entre él y nosotros, entre nosotros y los hermanos cristianos. El vocabulario del Nuevo Testamento evoca a este respecto la donación de un estatuto a nuestro favor: habla de «justificación por gracia», de «adopción filial», de ser «coheredero con Cristo», «ciudadano del cielo». Estas relaciones nuevas, personales y duraderas, con él y con los hermanos cristianos, están selladas en el bautismo y la eucaristía.

Insistamos en la importancia de la inclusión mutua entre palabra, praxis y comunión para el testimonio de la Iglesia local. Un

mensaje sin praxis y sin comunión no es más que un relato que no nos compromete; una praxis, incluso «evangélica», que no estuviera fundada en la palabra de Dios y que no introdujera en la comunión con él tendría el peligro de ser una simple acción humana, por urgente e importante que fuera; finalmente, una comunión que no estuviera fundada en la palabra y que no determinara ninguna praxis sería una ilusión.

Tal articulación del evangelio muestra claramente que no se podría pensar correctamente la Iglesia oponiendo y separando la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. Por el contrario, no se debe olvidar nunca que la Iglesia está inseparablemente *coram/cum Deo* (ante/con Dios) y *coram/cum hominibus*: los cristianos esperan que su actitud ante Dios influirá en su forma de vivir con los hombres, y recíprocamente.

c) Eucaristía e Iglesia local.

1. *El cuerpo eucarístico de Cristo es la fuente de su cuerpo eclesial.* El testimonio más antiguo que tenemos sobre la eucaristía (redactado hacia el año 51), el de Pablo en 1 Cor 10,16b-17, explica en forma de razonamiento la dependencia causal y la implicación recíproca entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo eclesial: «Ese pan que partimos, ¿no significa solidaridad con el cuerpo del Mesías? Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de ese único pan».

Debido a que la celebración eucarística une sacramentalmente a los cristianos en la Pascua de Cristo; a que es la confesión por excelencia que hacen los cristianos del misterio de la fe; a que unifica, en un lugar, a los creyentes en su diversidad (*hoi polloi*) por la comunión en un solo pan y en un solo cáliz, para hacer de ellos una *koinonía*; por todas estas razones la comunión eucarística es la fuente decisiva del cuerpo eclesial.

En efecto, el bautismo, que ya incorpora al cuerpo de Cristo, no alcanza su meta sino en la participación común en la eucaristía en la que se actualiza la unidad²¹. 1 Cor 12,27 lo expresa clara-

²¹ *Lumen gentium* subraya especialmente que el bautismo nos incorpora a la Iglesia (LG 11 y 14) y hace participar a los cristianos en la triple función, real, sacerdotal y profética, de Cristo en la Iglesia (LG 10, 11, 12, 34, 35, 36). Por el bautismo todos los cristianos gozan, pues, de la misma dignidad: «Se da una verdadera igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del cuerpo de Cristo» (LG 32).

mente: «Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro», puesto que la primera parte del versículo se refiere a la eucaristía y la segunda al bautismo. El Vaticano II ha recogido con fuerza a lo largo de todo él esta concepción paulina de la eucaristía como fuente de la Iglesia y como su más alta manifestación²².

2. *Debido a su enraizamiento en la eucaristía, la Iglesia local no puede ser considerada como una parte de la Iglesia.* Al tener la eucaristía como lugar necesario de realización la Iglesia local, esta última no puede ser considerada como una parte de la Iglesia; se debe ver como la manifestación, en un lugar, del cuerpo uno e indivisible de Cristo. Lo dice san Pablo a los corintios en una pregunta retórica: «¿Está Cristo dividido?» (1 Cor 1,13), precisamente en el momento en que los reprende por las divisiones que se manifiestan en su asamblea local. Los mismos cristianos, al recibir el cuerpo de Cristo, no reciben una parte de él, sino a Cristo en cuanto tal.

La *Lumen gentium*, 26, expresa esta presencia de Cristo en cuanto tal en las asambleas eucarísticas locales con especial claridad: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas asambleas locales de los fieles, que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento (...). En ellas se congregan los fieles por la predicación del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor (...). En estas comunidades, aunque con frecuencia sean pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, quien con su poder da unidad a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica». La multiplicidad de las *synaxis* (encuentros) locales está, pues, lejos de atestiguar una división del cuerpo de Cristo; por el contrario, manifiesta su unidad. Al igual que la comunidad reunida en la Cena en torno a Cristo, cada asamblea eucarística es realmente la Iglesia de Dios, el cuerpo de Cristo, pero no aislada, sino en comunión con la primera comunidad de los discípulos y con todas

²² Nótese cómo el decreto PO 5 tiene en cuenta el camino que va desde el bautismo a la eucaristía: «Mientras que los catecúmenos son introducidos progresivamente a participar en la eucaristía, y los fieles, sellados ya por el sagrado bautismo y la confirmación, se insertan plenamente por la recepción de la eucaristía en el cuerpo de Cristo. La *synaxis* eucarística es, pues, el centro de la asamblea de los fieles». Sin embargo, al presentar la eucaristía como *fuente* y culminación de la vida eclesial, el Vaticano II obliga también a tener en cuenta el camino que va de la eucaristía a los otros sacramentos, perspectiva familiar a los ortodoxos, pero poco desarrollada en el cristianismo de la Reforma. Los principales documentos del concilio que hablan de la eucaristía como fuente y culminación son: LG 11; CD 30; SC 10 y 41.

las que, dispersas por el mundo, celebran o han celebrado el memorial del Señor ²³.

3. *A partir de la eucaristía, se debe considerar el conjunto de las Iglesias como una comunión de Iglesias locales, en el espacio y en el tiempo.* Debido ya al hecho de que el conjunto de los dones del Espíritu no estaba sino en el conjunto de las Iglesias, las Iglesias locales debían vivir en comunión mutua en una estructura de tradición y de recepción. Esto queda aún mejor de manifiesto desde el punto de vista de la eucaristía. Como acabamos de ver, en efecto, la Iglesia local vive su realidad de cuerpo de Cristo en la comunión con las otras Iglesias a través del tiempo y del espacio ²⁴:

— A través del tiempo: la identidad de la Iglesia local que celebra la eucaristía hoy tiene como criterio el misterio de la salvación transmitido, en el Espíritu, por los que fueron sus testigos, es decir, los apóstoles. En último término, sus miembros serán juzgados por Cristo y los apóstoles (cf. Lc 22,30).

— A través del espacio: el reconocimiento mutuo, hoy, entre la Iglesia local y las otras Iglesias tiene también una función de criterio (¡sin reducirse a ello!). Este reconocimiento tiene lugar cuando las Iglesias reconocen que, a través de sus particularidades, viven de la misma comunión en la integridad del misterio, en su proclamación y su celebración.

Así, el conjunto de las Iglesias, en cuanto cuerpo de Cristo, es una *comunión* de Iglesias locales. Esta expresión parece preferible a la de *corpus ecclesiarum*, utilizada, si bien una sola vez, por el concilio (*Lumen gentium*, 23). En efecto, esta última expresión connota la idea de una corporación de Iglesias locales, que ciertamente no aparece en la reflexión paulina sobre el cuerpo de Cristo. Pablo no extiende jamás la imagen del cuerpo y de sus miembros a las relaciones entre las Iglesias. Una Iglesia local no es un miembro de la Iglesia católica.

²³ La sugerencia del eminente liturgista J. A. Jungmann de ver en los congresos eucarísticos mundiales, presididos por un legado del papa, una *statio orbis*, es decir, una eucaristía de la Iglesia universal, ignora este punto. Puesto que toda eucaristía presidida por el obispo del lugar es plenamente la eucaristía de la Iglesia católica, no podría haber en ellos eucaristía de la Iglesia universal en el sentido en que Jungmann lo entiende; véase la crítica justificada de N. Afanassieff, *Statio orbis: «Irénikon»* 35 (1962) 65-75.

²⁴ En los dos apartados siguientes se verá nuestra proximidad al documento de la comisión mixta católico-ortodoxa, *Le mystère de l'Église et de l'eucharistie à la lumière de la sainte Trinité* (Munich 1982): DC 79 (1982) 941-945.

4. *La eucaristía es la comunión de Iglesias.* A partir de la eucaristía se descubre el hecho de que la Iglesia una y única es una comunión de Iglesias, del mismo modo que la Iglesia local es una comunión de personas. La Iglesia una y única se identifica así con la *koinonía* de las Iglesias. Unidad y multiplicidad aparecen unidas de tal manera que una no podría existir sin la otra. Desde este punto de vista, la Iglesia local no podría ser autónoma, ni la Iglesia entera una «abstracción», bajo el pretexto de que sólo la Iglesia local sería concreta. Desde luego, es rigurosamente cierto «que una Iglesia universal anterior, o concebida como existente en sí misma, fuera de todas las Iglesias locales, no es sino un ente de razón» (H. de Lubac) y que, debido a ello, no podría haber inmediatamente de la Iglesia universal. Es cierto, pues, que la Iglesia en su misterio no se encuentra concretamente sino en las Iglesias locales: no cabría ser bautizado, confirmado, admitido a la comunión, ordenado, casado sino en una de ellas y, de este modo, en la Iglesia católica. Sin embargo, la Iglesia entera, como comunión de Iglesias locales, tiene también una existencia concreta, enraizada en la realidad eucarística, puesto que hay reciprocidad entre comunión eucarística y comunión eclesial.

Así, pues, se es miembro de la Iglesia con la que se está en comunión, y, por tanto, se es admitido a la comunión en todas las Iglesias con las que esta primera Iglesia está en comunión. La problemática de la intercomunión no apareció hasta el siglo XIX, en las Iglesias nacidas de la Reforma ²⁵. Hasta entonces y hasta hoy, dado que la comunión eucarística inserta en el cuerpo eclesial de Cristo, la Iglesia católica (y la Iglesia ortodoxa) ha dado una traducción institucional a la dimensión eucarística de la comunión entre las Iglesias.

Los fundamentos de este derecho se encuentran en la confesión de fe que es la misma eucaristía, en la liturgia en cuanto lugar de procesos instituyentes en el Espíritu Santo, y no en la simple voluntad de la jerarquía. Este derecho de la comunión entre las Iglesias se traducía en la Antigüedad en una serie de disposiciones, de costumbres y de ritos; los principales son las cartas de comunión de que se proveen los fieles para viajar y que les dan derecho a la hospitalidad eucarística y a la acogida fraterna; la inscripción en los dípticos de los obispos en las Iglesias principales, el envío del

²⁵ Lo que se ha convenido en llamar «intercomunión» entre cristianos divididos en la fe se comprende, por una parte, cuando se deja de ver en la celebración eucarística la confesión de fe por excelencia de la Iglesia y, por otra, cuando se pierde la conciencia de que tener comunión con una Iglesia es ser miembro suyo de pleno derecho.

fermentum, trozo consagrado ofrecido por el obispo a las asambleas presbiterales de su diócesis, e incluso de otras diócesis; la costumbre de considerar excomulgado en todas partes a un cristiano excomulgado por una Iglesia local; la invitación al obispo que está de paso a «copresidir» la eucaristía de la Iglesia de la que es huésped. Todo esto se basa en un principio constante y firme: se es miembro de la Iglesia con la que se está en comunión²⁶.

Este derecho de la comunión que mantiene unidas las Iglesias, sin excluir un derecho de legislación, es fundamentalmente un derecho en la confesión de fe y en los sacramentos. Los obispos son los primeros responsables de este derecho a causa de la posición que ocupan precisamente en la articulación de la Iglesia local con el conjunto de la Iglesia.

d) El ministerio pastoral en la construcción de la Iglesia local y en la comunión de las Iglesias.

El ministerio pastoral forma parte de la estructura de la Iglesia local, del mismo modo que el Espíritu Santo, el evangelio y la eucaristía. Pero respecto a estas realidades, que son mucho más fundantes que él mismo, y de las que él no podría disponer, el pastor tiene una función solamente ministerial. Dado que la cuestión del ministerio y de los ministerios requiere un tratamiento particular (que se encontrará *infra*, cap. II), nos referiremos, en este primer desarrollo sucinto, al más antiguo ritual de ordenación conocido, el de Hipólito, que permite caracterizar el ministerio episcopal como presidencia en la construcción de la Iglesia local y como vínculo entre las Iglesias locales.

1. *Un don del Espíritu para presidir la construcción de la Iglesia local.* La oración de ordenación episcopal en Hipólito implora sobre el ordenando el *pneuma hegemonikon* (en latín, *spiritus principalis*), que es el carisma ya «concedido a los santos apóstoles que fundaron la Iglesia en todo lugar» (TA 3). Como el término indica, el obispo recibe la gracia y la misión de guiar a su Iglesia, a la cabeza de ella. La función litúrgica del obispo (*munus sanctificandi*), la única que desarrolla la *Lumen gentium*, no agota, pues, la relación del obispo con su Iglesia: el carisma que recibe a continuación de los apóstoles hace también de él el pastor de esta Iglesia (*munus regendi*) y el primer responsable de la evangelización (*munus docendi*).

²⁶ Sobre todo ello, cf. H. M. Legrand, *Communion et eucharistie aux premiers siècles*: «L'année canonique» 25 (1981) 125-148 (bibliografía).

El obispo está, pues, a la cabeza de la Iglesia local en virtud de un carisma, situado en una Iglesia que el Espíritu construye por medio de otros muchos carismas: de su cargo de presidencia derivará su preocupación por el reconocimiento mutuo entre ellos. El está, desde luego, a la cabeza de la Iglesia, pero también recibe de esta Iglesia, fiel a la tradición, la palabra que proclama y transmite con los otros cristianos. Le corresponde también presidir la asamblea eucarística de su Iglesia, pero al consagrar el cuerpo y la sangre que la asamblea ofrece, no celebra sólo para ella, ni sólo con ella y en ella, sino también por ella: de este modo es el ministro de Cristo que realiza la unidad de su cuerpo, creando la comunión por el cuerpo de Cristo. Todo ello tiene lugar en una marcha hacia el reino, en la que la Iglesia está llamada, en un contexto social y cultural determinado, a ser el esbozo de una comunidad humana renovada.

2. *El obispo como vínculo de comunión entre las Iglesias locales.* Hemos señalado ya en varias ocasiones que la Iglesia local diocesana era teológicamente inseparable de la comunión de las Iglesias. Esto se verifica, con especial evidencia, en el ministerio episcopal, que forma parte de su estructura. La ordenación episcopal en la Iglesia antigua lo manifiesta claramente: por una parte, el obispo era elegido por la Iglesia local correspondiente —o al menos debía ser aceptado por ella— y, por otra, recibía siempre necesariamente la imposición de manos de los obispos que presidían las Iglesias vecinas. Así se convierte en el vínculo de la Iglesia que representa a todas las Iglesias ante la suya y a la suya ante todas las otras. El obispo es, así, quien inscribe visiblemente, *ex officio*, a su Iglesia en la comunión de las Iglesias.

e) Conclusión: la Iglesia diocesana como Iglesia de Dios en la comunión de las Iglesias.

En resumen, la Iglesia local diocesana es una manifestación plena de la Iglesia de Dios, e incluso su más alta manifestación; sin embargo, no puede serlo en forma aislada. No puede serlo sino en cuanto mantiene vínculos vivos de comunión con las otras Iglesias locales, que también son, en las mismas condiciones analizadas anteriormente, la Iglesia de Dios. Todos los elementos constitutivos de la Iglesia local diocesana la fundamentan y la obligan a vivir esta comunión: el evangelio no es su propiedad, sino el objeto de recepción y de tradición; el conjunto de los dones del Espíritu no se encuentra sino en el conjunto de las Iglesias; la eucaristía hace de las Iglesias un solo cuerpo; el ministerio episcopal expresa visi-

blemente la comunión entre las Iglesias. Es, pues, evidente que si una Iglesia local sucumbiera al aislamiento voluntario o a la autosuficiencia, ya no podría presentarse como una manifestación plena de la Iglesia de Dios. A fin de cuentas, si la Iglesia de Dios ha recibido la promesa de que «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella», esto no se dice de ninguna Iglesia local.

Los cuatro elementos que hemos señalado siguiendo el texto de *Christus Dominus*, 11, para establecer la naturaleza de la Iglesia local diocesana pueden, desde luego, ser completados. Jean-Jacques von Allmen propone una caracterización más rica, que merecería un análisis detallado: «El kerigma fundamental confesado en las primeras reglas de fe y que el símbolo llamado de los apóstoles expresa con acierto; la agrupación de los escritos del Nuevo Testamento, signo de que se confiesa su canonicidad; el bautismo como vía de acceso a la vida cristiana; la oración dominical como esquema y como núcleo de la oración; la Cena como anámnesis de la salvación, como lugar de comunión con Cristo y con los suyos, como prefiguración de la vida del mundo futuro; el ministerio apostólico o de sucesión apostólica, encargado por Cristo de congregar, alimentar, conducir y proteger a la Iglesia hasta su retorno; algunas normas de vida destinadas a atestiguar el carácter comunitario y escatológico de la Iglesia; la comprensión de la misión y del destino de la Iglesia a la luz de la misión y del destino de Jesucristo; todos estos factores, como se ve, vinculan a la Iglesia directamente a Cristo, a su enseñanza, a sus disposiciones»²⁷.

El mismo autor añade, con razón, que la unanimidad no debe referirse sólo a tal o cual elemento de esta tradición. La simultaneidad forma parte de esta unanimidad. Con esta condición, estos elementos se convierten en criterios que permiten a las Iglesias reconocerse mutuamente como realización de la Iglesia de Cristo, ya se trate del reconocimiento mutuo que se efectúa en la comunión católica de la Iglesia o del reconocimiento que permitirá la recomposición de la unidad de las Iglesias divididas a la que tiende el movimiento ecuménico.

Se impone, pues, una reflexión sobre la Iglesia entera como comunión de las Iglesias, que será el objeto del cap. III, *infra*, después de haber tratado sobre los ministerios en la Iglesia local.

3. Organización territorial de las Iglesias locales

a) Territorialidad de las diócesis y catolicidad de la Iglesia local.

1. *La historia.* A lo largo de la historia de la Iglesia se constata la conjunción entre la unicidad del obispo y la territorialidad de las diócesis. El primer principio, firmemente defendido por Ignacio de Antioquía, se establece en todas partes desde el año 150, mientras que el canon 8 de Nicea prescribe «que no haya dos obispos por ciudad». La continuidad de este principio institucional es sorprendente a lo largo del espacio y del tiempo. El conjunto de las Iglesias precalcedonianas permanece fiel a él hasta nuestros días. Las Iglesias ortodoxas no lo abandonarán sino a partir de 1920, solamente en la diáspora, y se ven incapacitadas para justificar teológicamente su nueva práctica, que parece ligada a consideraciones nacionalistas o políticas (las jurisdicciones rusas concurrentes de la emigración serán su primer ejemplo).

Con toda buena fe, J. Meyendorff escribe que, aun siendo una desviación para la ortodoxia, tal práctica no puede sino ser bien aceptada en el catolicismo: «En la Iglesia romana no puede haber objeciones ni teológicas ni prácticas para mantener en un solo lugar varias jurisdicciones eclesiásticas distintas por el rito, la lengua y la nacionalidad, porque el *criterio de la unidad* debe buscarse siempre en Roma, fuera de estas jurisdicciones. Por el contrario, la eclesiología ortodoxa, al afirmar la plenitud católica en cada Iglesia local, supone que la unidad católica se manifiesta en el plano local. La presencia de Cristo en la Iglesia está garantizada por la verdadera congregación en su nombre, en la unidad de la verdadera fe y en conformidad con la verdadera tradición, y no por la sumisión a un centro universal»²⁸.

La parte de su aserto relativo a las jurisdicciones fundadas en la lengua y la nacionalidad atañe exclusivamente a la Iglesia ortodoxa, en la que de hecho existen tales diócesis: el examen teológico de este problema es incluso uno de los temas centrales del próximo Grande y Santo Sínodo ortodoxo. En cambio, la alusión a las diócesis por razones del rito considera la presencia simultánea, en un mismo territorio, de varios obispos católicos, independientes unos de otros y con jurisdicción únicamente sobre los fieles de su rito. Esta situación se debe a la constitución, en la época moderna, de Iglesias orientales unidas. Las particularidades étnicas y políticas del próximo Oriente, en concreto las del Imperio otomano, que

²⁷ J. J. von Allmen, *Une réforme dans l'Église. Possibilité, critères, acteurs, étapes* (Gembloux 1971) 32-33.

²⁸ J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité* (París 1969) 106-107.

concedía a los jefes religiosos cristianos una jurisdicción autónoma sobre sus fieles en materia de estatuto personal, han impedido que la reanudación de la comunión de estas Iglesias con Roma llevara consigo su unificación territorial.

El decreto del Vaticano II sobre las Iglesias orientales unidas ha respetado su situación jurisdiccional, pero no cabría decir que ha consagrado su principio, puesto que termina con la cláusula siguiente: «Todas estas disposiciones jurídicas se establecen para las circunstancias actuales, hasta que la Iglesia católica y las Iglesias orientales se unan en la plenitud de la comunión» (OE, 30).

Por otra parte, el Vaticano II ha preconizado un renacimiento muy real de las Iglesias locales; ¿atenuan estos elementos el tono polémico de la crítica efectuada por J. Meyendorff antes del concilio?²⁹

Digamos que la cuestión es ciertamente una de las que el diálogo católico-ortodoxo, ya oficial, tendría el máximo interés en tratar en común.

2. *Sentido teológico de la territorialidad de la diócesis vinculada a un solo obispo.* Detrás de la impresionante continuidad institucional, que no se ve afectada realmente por el caso de las Iglesias orientales unidas, y menos aún por el vicariato castrense, hay una percepción profunda de la necesaria catolicidad de la Iglesia local diocesana³⁰.

Si esta Iglesia se organizara sobre un principio distinto del territorial, ¿no aparecería como un club, cuyos miembros se escogerían según la raza, la lengua, la clase social o cualquier otra característica común? Y entonces vendría a ser lo contrario de su definición, la cual significa «convocación». La Iglesia del lugar sucumbiría al desafío de Babel si se contentara con reproducir en su seno, sacralizándolas, las divisiones humanas de orden cultural, social o político, cuando su naturaleza le exige afrontarlas según el evangelio, que congrega un pueblo de todas las tribus, lenguas y naciones³¹.

²⁹ La transformación por la Santa Sede del instituto secular *Opus Dei* en prelatura personal se funda en el decreto PO 10, precisado por *Ecclesiae Sanctae* I, § 4, que acepta la creación de tales prelaturas «para actividades pastorales o misioneras de carácter particular en orden al bien de regiones o de grupos sociales que necesitan una ayuda especial». Pero algunos ven en esta creación «una apertura jurídica que no revaloriza la teología de la Iglesia local, fundada en el episcopado diocesano»; cf. «Irénikon» 55 (1982) 535.

³⁰ El vicariato castrense no obtiene estatuto universal sino por la instrucción *Solemne semper existit*: AAS 43 (1951) 562-565.

³¹ El análisis histórico de los cismas cristianos en términos culturales, y no sólo dogmáticos, ilustra el trágico precio con que se pagó la desaparición de

En cambio, este desafío puede ser superado, en el plano de los valores, dando nuevo vigor a la imagen de la Iglesia como antitipo de Babel y, en el plano de las instituciones, por la fuerza de un ministerio episcopal que, favoreciendo la construcción de la Iglesia en la diversidad de los espacios humanos —cada uno debe escuchar la buena noticia en su propia lengua—, se hará el servidor de una comunicación y de una catolicidad concreta, porque debe verificarse en un espacio territorial. Concebida así —sin hacer de ella el principio primero o último de la pastoral—, la territorialidad es a la vez signo y garantía de catolicidad.

Los obispos auxiliares. La práctica relativamente común de nombrar obispos auxiliares (o coadjutores), ¿compromete la unicidad del episcopado? No lo parece, puesto que incluso entonces la sede es única. Pero quizá sería eclesiológicamente más exacto y coherente que los auxiliares se concedieran precisamente a la sede y no a la persona. Se les sigue atribuyendo el título de un obispado ficticio. Los auxiliares participarían así, sin equívoco, en el episcopado de la Iglesia del lugar; esto no cambiaría considerablemente su estatuto y, por otra parte, tal modelo de episcopado colegial en un lugar podría presentarse, al menos de lejos, como una solución a los inconvenientes pastorales y eclesiológicos de las colisiones de jurisdicción allí donde coexisten varios ritos católicos.

La extensión de las diócesis. Muchas diócesis, al menos en países del norte de Europa, son demasiado extensas para que puedan ser el marco de una experiencia de Iglesia local. A este respecto, *Christus Dominus*, 22, desea que se tenga en cuenta la composición variada del pueblo de Dios al definir las circunscripciones diocesanas, de modo que se manifieste claramente la *naturaleza de la Iglesia* que se descubre en la diócesis. El mismo texto desea igualmente que las diócesis de las ciudades muy grandes se reorganicen, descentralizándolas y coordinándolas a la vez.

la imagen de la Iglesia como antitipo de Babel: la larga crisis que siguió a Calcedonia se saldó finalmente por la identificación de la ortodoxia y de Bizancio, rechazada por los cristianismos copto, siríaco y armenio. Después, latinos y griegos quedaron solos frente a frente hasta la ruptura del siglo XI, que seguirá una línea estrictamente cultural. La crisis de la Reforma tendrá también como salida una amplia identificación del catolicismo y de la cultura latina. En la actualidad, analistas de la vida religiosa americana ven en la pertenencia social el factor determinante de la adhesión a esta denominación; cf. la obra clásica de R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Nueva York 1929, 21957).

b) Las parroquias.

1. *Identidad teológica de la parroquia.* Histórica y teológicamente, la parroquia es un dato secundario con respecto a la Iglesia episcopal. Nació en el seno de la diócesis; no tiene la misma representatividad de la Iglesia que la Iglesia catedral, Iglesia madre y sede del obispo. Sin embargo, la parroquia, considerada clásicamente como la forma elemental de hacer Iglesia en un lugar, hasta el punto de que todo cristiano está obligado, a partir del IV Concilio de Letrán (1215), a cumplir con Pascua en ella, después de haberse confesado con su párroco, está claramente situada en la diócesis.

El derecho consuetudinario acepta también que cada parroquia no cumpla estos dos actos esenciales en la Iglesia catedral, que es también su Iglesia. La diócesis no ha sido considerada jamás como una federación de parroquias y no se podría hablar de congregacionalismo para caracterizar la eclesiología católica. No obstante, señaladas estas diferencias, se puede afirmar que «las parroquias organizadas bajo un pastor, que ocupa el lugar del obispo, en cierto modo hacen presente la Iglesia visible establecida en el mundo» (SC 42; cf. también LG 28). Y es correcto describir la realidad de la parroquia a partir de los cuatro elementos constitutivos de la Iglesia diocesana: el Espíritu Santo, el evangelio, la eucaristía, el ministerio. Sin utilizar el término, es lo que hace en forma equivalente la *Lumen gentium*: «La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas asambleas locales de los fieles, que, unidas a su pastor, son también llamadas Iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son, en efecto, cada una en su territorio, el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en una misma esperanza (cf. 1 Tes 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor (...). En estas comunidades, aunque sean con frecuencia pequeñas y pobres (...), está presente Cristo, quien con su poder da unidad a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica» (LG 26).

Si bien esto puede bastar para dar su identidad teológica a las parroquias, en un momento en que entraban en crisis en la mayoría de los países occidentales, al haberse producido cambios sociales acelerados, es lamentable que el concilio no les haya prestado una atención específica, o reflexionado sobre su estatuto canónico, si se exceptúa la mayor libertad concedida a los obispos para crear parroquias personales³². La parroquia es, en efecto, el marco en el que los cristianos encuentran de hecho a la Iglesia, y también

³² Cf. CD 23; canon 518 del Código de 1983.

el marco a través del cual la mayoría de los sacerdotes ejerce su acción pastoral. Por este doble motivo práctico, la parroquia es más importante que la diócesis...

2. *Problemas planteados a la parroquia.* La teología de la Iglesia local asegura a la parroquia una base doctrinal satisfactoria. Las perplejidades expresadas aquí y allá con respecto al futuro de la parroquia no traducen tanto incertidumbres teológicas cuanto las dificultades de esta institución para pasar de un papel globalizante, que era el que tenían para los cristianos del ámbito rural, a los múltiples papeles que debe ejercer en el ámbito urbano industrializado.

La parroquia pierde el dominio de las redes que socializan religiosamente a las personas en el ámbito urbano. Sin duda, redes como la familia, la vecindad, los servicios parroquiales, siguen siendo para la inmensa mayoría de los cristianos mediaciones religiosas más decisivas que el obispado, la conferencia episcopal, las facultades de teología. Sin embargo, la modernidad relativiza la capacidad de la esfera privada (pertenencia familiar y étnica, vecindad, parroquia) para hacer que la religión sea real para el individuo, en la misma medida en que las macroestructuras que son los sistemas educativos, los medios de comunicación, los engranajes económicos, se hacen más poderosos y quedan más lejos de las decisiones locales.

Del mismo modo, la urbanización despuebla las parroquias rurales y diversifica en extremo la población urbana, cuyas demandas resultan poco compatibles: unos desean una comunidad territorial; otros, que están de paso, esperan que la parroquia sea una especie de *self-service*; todos tienen la posibilidad de elegir una parroquia de acuerdo con sus preferencias homiléticas y litúrgicas. Además, la vida moderna cambia también la relación con el tiempo vivido: el ritmo de los fines de semana deja vacías las parroquias urbanas en las principales fiestas.

Por ello, es esencial analizar las funciones que corresponden a la parroquia: la acogida de las demandas, la educación religiosa de los niños, la celebración, la creación de grupos y también los medios de responder a todo ello con realismo y objetividad³³. Es también importante reconocer la necesidad de otros medios de vida cristiana, como los equipos de Acción Católica, los grupos centrados en la misión o el Tercer Mundo, o incluso la importancia de la prensa católica: de este modo se pueden adoptar compromisos más

³³ Sobre las múltiples funciones de las parroquias urbanas, cf. P. Guérin, *La paroisse pour quoi faire?* (París 1981).

generales y se podrá nutrir la acción y la reflexión de los cristianos más allá del ámbito local.

c) Realización sinodal de la Iglesia local.

1. *Límites teológicos y pastorales de los movimientos comunitarios.* A lo largo de los dos últimos decenios, toda una corriente pastoral y teológica ha concluido, a partir de la definición de la Iglesia como comunión, que su realización ha de ser necesariamente comunitaria³⁴. Sin embargo, la mayoría de las parroquias y de las celebraciones eucarísticas que tienen lugar en ellas no constituyen verdaderas comunidades. Si se les da este nombre es más en virtud de un deseo teológico que de una constatación sociológica.

El movimiento comunitario tiene razones teológicas para criticar esta situación, puesto que la vocación de la Iglesia implica una llamada a una cierta vida común (en la Iglesia antigua hubo una relativa comunidad de bienes hasta el siglo IV), una llamada al encuentro (la designación de la eucaristía como *synaxis*, es decir, encuentro, lo atestiguan), una llamada a la fraternidad (todas las invitaciones a la oración y las homilías comienzan aún con la apelación «hermanos»). La exigencia de estos valores no puede prescindir, pero ¿exigen que se conciba a la Iglesia sólo bajo la dimensión comunitaria en todos los contextos sociales?

En estos últimos años varios sociólogos han llamado de manera convincente la atención de los teólogos sobre los inconvenientes de un uso indistinto del término³⁵, favorecido por la idealización que suponen ya los textos de Lucas (en particular los sumarios de los Hechos), y también por la idealización de las relaciones sociales en la Iglesia bajo el modelo de las relaciones familiares (que no son tan sistemáticamente magnificadas en el evangelio). Y finalmente, por una distinción entre comunidad y sociedad (sobre todo después de la vulgarización poco precisa de las categorías de Tönnies *Ge-*

³⁴ Varias obras permiten comprender el fenómeno de las comunidades de base: J. Th. Maertens, *Les petits groupes et l'avenir de l'Église* (París 1971); CERDIC, *Les groupes informels dans l'Église* (Estrasburgo 1971). B. Besset/B. Schreiner, *Les Communautés de base* (París 1973). Cf. también «Concilium» 104 (1975), *Comunidades de base*; C. Boff, *Fisonomía de las comunidades eclesiales de base*: «Concilium» 164 (1981) 90-98; J.-José Tamayo, *Comunidades cristianas populares. Ensayo de teología narrativa* (Salamanca 1981); L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1969).

³⁵ A título de ejemplo, K. Dobbelaere y J. Billet, *Community-formation and the Church. A sociological Study of an Ideology and the Empirical Reality*, en *Foi et Société. Acta Congressus Internationalis Theologici Lovaniensis* (Gembloux 1978) 211-259.

meinschaft/Gesellschaft), que opone la espontaneidad, el calor y la inmediatez de las relaciones en la primera al anonimato y funcionalismo en la segunda, sin percibir que de ese modo se contribuye a relegar la vida cristiana a la esfera privada de la existencia como lugar privilegiado de realización, dejando inconscientemente el campo libre a la secularización.

Más concretamente, las encuestas realizadas en Europa occidental señalan que los movimientos comunitarios tienden a favorecer un modo de pertenencia a la Iglesia dominado por las relaciones interpersonales directas. Estas suponen afinidades de elección y amplias zonas de interés mutuo. Este tipo de sociabilidad se desarrolla únicamente en estratos reducidos de la población³⁶. De ese modo, al preconizar en nombre de imperativos teológicos Iglesias en cuyo funcionamiento se resalta ante todo la dimensión comunitaria, sin precisar suficientemente el sentido de la palabra, ¿no se corre el peligro de convertir inconscientemente un *ethos* cultural en *ethos* evangélico?

Modelo comunitario y diversidad de formas de pertenencia a la Iglesia.

Manteniéndonos en Europa occidental, la pertenencia a la Iglesia tiene en la actualidad diversos matices, de modo semejante a lo que ocurre en un partido político o en un sindicato, en el que hay dirigentes, militantes, miembros que cotizan, votantes, simpatizantes. Una vida comunitaria difícilmente soporta esta variedad de pertenencias. Pero, al no aceptarla, se corre el riesgo de transformar la Iglesia, que es asamblea de pecadores llamados a la conversión y, por lo mismo, está abierta a los que no practican con regularidad, a los creyentes a medias, a los simpatizantes, en una Iglesia de puros, en la medida misma en que se privilegia la pertenencia plena, consciente, comprometida. A este respecto, el mantenimiento de los dos polos, minoritario y multitudinario, en la Iglesia constituye una apuesta teológica importante.

Modelo comunitario y presencia en la sociedad.

En una sociedad que se construye económica, social, política y culturalmente según múltiples relaciones, ¿es capaz un modelo comunitario de afrontar desde el evangelio los conflictos, tensiones y apuestas características de esta vida social? A este respecto hay

³⁶ Pensamos aquí en las sociedades complejas de Occidente. En ciertos países de América latina o de África, en los que las diferencias sociales son menores, probablemente habría que abordar la cuestión atendiendo a su peculiaridad.

que constatar que el tipo de sociabilidad que se desarrolla en tal modelo difícilmente puede aplicarse a la configuración de la sociedad global. Para ello sería necesario crear un sistema de reflexión y de acción a escala nacional e incluso internacional.

Las razones indicadas no conducen a desvalorar la vida comunitaria, sino a hacer ver que la Iglesia como comunión no debe entenderse inmediatamente como comunidad. Esta se expresa más adecuadamente en la Iglesia local diocesana o, *mutatis mutandis*, en la parroquia, a condición de que una y otra se conciban como Iglesias sujetos con una vida sinodal dinámica.

2. *Una fuente de dinamismo para la Iglesia local.* La Iglesia local se compone de comunidades y de otros varios grupos: equipos ministeriales, parroquias, movimientos. Tales grupos han de considerarse como grupos activos, grupos sujetos de acción y de palabra para la edificación de la Iglesia; por otra parte, la Iglesia local no es una simple parte subordinada e incompleta, sino un sujeto activo en la comunión de las Iglesias. Así, pues, la promoción de las Iglesias sujeto permite dar cabida a los grupos comunitarios sin erigirlos en modelos para todos, y permite, además, mantener la dinámica de la vida eclesial y respetar la complejidad de sus mediaciones.

Sociológicamente, este modelo difiere del de la comunidad. No privilegia las relaciones interpersonales, sino que deja todo el lugar que corresponde a las relaciones múltiples, es decir, a los problemas estructurales y a las mediaciones requeridas para su solución. Teológicamente pueden describirse como Iglesias sujeto de las Iglesias locales, en las que la diversidad de grupos y de personas se reconoce y se valora como beneficiosa para el testimonio evangélico en una sociedad muy diversificada. Esta atención a la diversidad del *ethos* cultural impide que la obediencia de la fe se confunda con la imposición de una arbitrariedad cultural. Además, el destino de estas Iglesias alcanzará diversos grados según los grupos o miembros que las componen, asumiendo en ellas una responsabilidad solidaria, aunque diversificada. Para conseguirlo será necesario el discernimiento, lo que significa que se recurrirá más a la competencia y espíritu de servicio de los miembros que a su deseo de vida comunitaria. En consecuencia, la Iglesia local no puede realizar todas sus potencialidades sin una vida sinodal que reconozca la función de los consejos.

3. *La sinodalidad y los consejos eclesiales.* La Iglesia local sólo puede realizarse si la comunicación entre personas y grupos está institucionalizada a través de los sínodos y de los consejos a

escala diocesana, pero también de los arciprestazgos y de las parroquias. Tales consejos, como su nombre indica, no son tanto lugares de decisión —generalmente tienen carácter consultivo— cuanto de información, de reflexión común, de gestión de los conflictos y de elaboración de líneas pastorales³⁷. Estas últimas tendrán más posibilidades de cristalizar si quienes han de ponerlas en práctica participan de dos análisis previos y se interesan en su evaluación periódica.

La experiencia muestra que la participación de los sacerdotes y de los fieles no es fructífera sino cuando éstos tienen acceso a la información. A este respecto, será generalmente más acertado fomentar la participación de los responsables diocesanos en consejos sectoriales o arciprestales que esperar resultados excepcionales de la participación de los cristianos «de base» en las instancias diocesanas.

Como se ve, comunión e institución van unidas. Sin institucionalización, la comunión no pasaría de ser un tema homilético relativamente abstracto y la Iglesia no podría insertarse en su contexto humano con suficiente realismo y eficacia.

³⁷ Cf. H.-M. Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques*: NRTh 98 (1976) 193-216.

BIBLIOGRAFIA

Referencias al Vaticano II

Para profundizar los temas abordados en las páginas precedentes a la luz del Vaticano II, es indispensable recurrir a las *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II* (Vaticano 1970-1980). En ellas se reproducen todos los debates celebrados en asamblea general, así como las diferentes etapas de los textos en discusión. Se encontrará una guía para su utilización en G. Lefeuve, *Les actes du Concile du Vatican II*: RTL 11 (1980) 186-200; 325-351.

Sin embargo, al mismo tiempo que la publicación de los índices, se espera una lista de «*corrigen*da», que probablemente será importante; para hacerse cargo de las precauciones que se imponen con los textos actuales, léase:

U. Betti, *A proposito degli Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*: «*Antonianum*» 56 (1981) 3-42.

Ofrecen un importante instrumento de trabajo para estudiar los temas conciliares Ph. Delhaye/M. Gueret/P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives* (Lovaina 1974).

Para situar teológicamente los textos es importante conocer su génesis. Esto será posible, con respecto a *Lumen gentium* y *Presbyterorum ordinis*, gracias a G. Alberigo y F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticæ «Lumen gentium» synopsis historica* (Bolonia 1975), y R. Waselynck, *Les prêtres. Élaboration du décret «Presbyterorum ordinis» du Vatican II* (París 1968).

Para el comentario a los decretos a los que nos hemos referido especialmente, cf. G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols. (Barcelona 1968). También puede consultarse, en la colección «*Unam Sanctam*», los nn. 51 *b* y *c* (*Lumen gentium*), 68 (*Presbyterorum ordinis*), 74 (*Christus Dominus*). G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen gentium»* (París 1967; trad. española: *La Iglesia y su ministerio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, Barcelona 1968) es especialmente valioso, porque el autor participó en su redacción. El mejor comentario de *Presbyterorum ordinis* es el de P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret «vom Dienst und Leben der Priester»* (Francfort 1972).

El nuevo *Código de Derecho Canónico*, revisado en 1983, siguiendo al Vaticano II, ha aparecido en España, en dos ediciones bilingües y comentadas: Pamplona (1984) y Madrid (1984).

1. Estudios de conjunto

- H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (París 1971; trad. española: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca 1974).
- E. Lanne, *L'Église locale et l'Église universelle*: «*Irénikon*» 43 (1970) 481-511.
- J. J. von Allmen, *L'Église locale parmi les autres Églises locales*: «*Irénikon*» 43 (1970) 512-537 (reflexión de un reformado).
- R. Slenczka, «*Ecclesia particularis*». *Erwägungen zum Begriff und zum Problem*: «*Kerygma und Dogma*» 12 (1966) 310-333 (reflexión de un luterano).
- J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial* (Ginebra 1981) (sobre todo los capítulos III, V y VI. Punto de vista ortodoxo).
- H.-M. Legrand, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église*, en *La charge pastorale des évêques...*, op. cit., 103-121.
- Id., *Inverser Babel, mission de l'Église*: «*Spiritus*» 11 (1970) 323-346.

2. Iglesia local, eucaristía y Espíritu Santo

Además de la bibliografía señalada *supra*, p. 86:

- N. Afanassieff, *L'Église qui préside dans l'amour*, en *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel-París 1960) 9-64.
- Id., *Statio orbis*: «*Irénikon*» 35 (1962) 65-75.
- P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche: Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*: «*Das östliche Christentum*» N. F. 31 (Würzburg 1980; tesis que sitúa de modo crítico y benévolo la génesis de la eclesiología eucarística del autor).
- W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Berlín 1954); estudio decisivo para comprender la relación entre comunión eucarística y comunión eclesial.
- B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologica eucaristica alla luce del Vaticano II* (Nápoles 1975).
- M. Gesteira, *La Eucaristia, misterio de comunión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).
- H.-M. Legrand, *Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles*: «*L'Année Canonique*» 25 (1981) 125-148 (importante bibliografía sobre las instituciones litúrgicas y canónicas).

3. Iglesia local y territorialidad de las diócesis

- H.-M. Legrand, *La délimitation des diocèses*, en *La charge pastorale des évêques*, op. cit., 177-223.
- J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité* (París 1965) 99-108 (reflexión sobre el canon 8 de Nicea: «un solo obispo por ciudad», hoy transgredido en la Iglesia ortodoxa).

M. Spindler, *Pour une théologie de l'espace*: «Cahiers théologiques» 59 (Neuchâtel-París 1968; reacciona contra el privilegio excesivo que podría concederse a los espacios humanos respecto al espacio territorial en la construcción de una iglesia).

4. La parroquia

Historia.

P. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du V^e au XI^e siècles* (París 1900; reimpresión 1979).

G. le Bras, *L'Église et le village* (París 1976).

Teología.

H. Rahner, *La paroisse* (París 1961) (incluye un estudio de K. Rahner, *Esquisse d'une théologie de la paroisse*, 33-48).

C. Floristán, *Las parroquias. Muerte o renovación* (Madrid 1979).

H. Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht*: «Frankfurter Theologische Studien» 25 (Frankfort 1978).

Pastoral.

F. Houtart y J. Rémy, *Milieu urbain et communauté chrétienne* (París-Tours 1968).

A. Delestre, *Trente-cinq ans de mission au Petit-Colombes (1939-1945)*. Prefacio de E. Poulat (París 1977; estudio importante para comprender las dificultades encontradas por una pastoral misionera que no se apoyaba en análisis sociológicos suficientes).

P. Guérin, *La Paroisse, pour quoi faire?* (París 1981; posibilidades de la parroquia urbana, descritas por un pastor).

V. Bo, *La parroquia. Pasado y futuro* (Madrid 1978).

C. Floristán, *La parroquia, comunidad eucarística* (Madrid 1964).

Id., *Parroquia*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristianidad, Madrid 1983) 696-716. Buena síntesis de cuanto se relaciona con la parroquia, en especial su evolución, modelos y renovación.

5. La Iglesia local como sujeto de derecho

G. Thils, *La communauté ecclésiale, sujet d'action et sujet de droit*: RTL 4 (1973) 443-468.

H.-M. Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques*: NRTh 98 (1976) 193-216.

«Concilium» 63 (1971): *Democratización de la Iglesia*.

CAPITULO II

MINISTERIOS DE LA IGLESIA LOCAL

I. MINISTROS ORDENADOS E IGLESIA LOCAL

En las Iglesias occidentales de la actualidad los ministerios no guardan demasiada relación con la realidad de la Iglesia local. Tal situación se manifiesta en tres factores principales: nos encontramos ante un modelo universal y unitario del ministerio ordenado; este modelo va unido a la descalificación religiosa de los laicos; además, supone cierta autonomía de los pastores con respecto a la *ecclesia*¹. En un contexto de rápido cambio social y cultural, estos tres rasgos son otras tantas causas de fragilidad para los ministerios y para la Iglesia. Afortunadamente, el Vaticano II ha establecido principios que permiten corregir tal situación.

1. Concepción actual de los ministerios ordenados

a) Una disociación institucional.

La actual práctica ministerial de la Iglesia se elaboró en una época en que la realidad de la Iglesia local se había difuminado. Así, los principios que determinan la elección de los ministros y el ejercicio de su ministerio presuponen, en gran medida, una eclesiológia universalista «descendente». La vocación al ministerio fuerte es casi exclusivamente una experiencia personal. El futuro sacerdote es ordenado de acuerdo con un estatuto que es el mismo para toda la Iglesia; posteriormente será enviado a una parroquia sobre la que ordinariamente no sabe nada. Además, los sacerdotes son intercambiables. La Iglesia local no tiene posibilidad alguna de fijar los criterios para la elección de las personas ni para el ejercicio del ministerio: la legislación de la Iglesia universal se ocupa de ello en todos sus detalles. Igualmente, de ordinario, los cristianos y los sacerdotes de una diócesis tienen poco que decir sobre la persona de su futuro obispo: la decisión se toma en otro lugar. Menos aún pueden expresarse las parroquias acerca de su futuro párroco: de ello se encarga el obispo. Finalmente, la idea de que los ministros

¹ Convencionalmente y en función de la brevedad llamaremos en adelante *ecclesia* a la Iglesia local en el sentido teológico de Iglesia episcopal.

son responsables no sólo ante Dios, sino también ante sus Iglesias, no obtiene más que un reconocimiento institucional mínimo².

De este modo, las Iglesias locales están desprovistas de toda responsabilidad activa en la elección de sus ministros y, lo que es más importante, en el funcionamiento del ministerio ordenado. Debido a ello se ha perdido la conciencia del vínculo entre ministerio y *ecclesia*, hasta el punto de que la inmensa mayoría de las obras de vulgarización relativas a los sacerdotes ni siquiera hacen referencia a este punto. Estas publicaciones creen decir lo esencial poniendo al sacerdote en relación inmediata con Cristo, generalmente recurriendo a la categoría «sacerdocio».

b) Raíces históricas de la disociación ministerio-Iglesia local.

La enseñanza de la Iglesia católica relativa al ministerio ordenado es tardía y, sobre todo, parcial. El Lateranense IV (1215) declara que sólo un sacerdote ordenado según las normas oficiales puede realizar el sacramento de la eucaristía. En el Concilio de Florencia (1439), el «Decreto para los Armenios» sitúa el orden entre los siete sacramentos. Finalmente, el Concilio de Trento renuncia a exponer una doctrina completa del ministerio por falta de un acuerdo suficiente en la teología católica de la época. Su objetivo se limita a reafirmar la doctrina tradicional en los aspectos que cuestionan los reformadores, esencialmente en estos cuatro puntos:

1. La institución del sacerdocio de la nueva alianza por Cristo confiere a los apóstoles y a sus sucesores el poder de celebrar la misa y de perdonar los pecados.

2. Los siete órdenes diferentes de ministros.

3. La sacramentalidad del orden.

4. El «carácter» y la «jerarquía» eclesiástica³.

Ahora bien, estas afirmaciones, que Trento consideraba parciales y circunstanciales, fueron precisamente las que, en la teología postridentina, iban a ser el punto de partida y el principio organizador de la reflexión sobre los ministerios. Más aún, Trento, al

² El canon 1741 del Código de 1983 enumera los motivos por los que un obispo puede remover a un párroco de su cargo: conducta contraria a la comunión, inexperiencia o incapacidad permanente, pérdida de la estima de los buenos parroquianos o aversión hacia él, mala gestión de los bienes temporales. Como tampoco se hacía en el Código de 1917, no se menciona una lista parecida con respecto a la gestión del obispo.

³ Cf. G. Dumeige, *La foi catholique. Textes doctrinaux du Magistère* (París 1961) 480s.

limitarse a refutar las tesis de los reformadores, que, por su parte, representaban una reacción contra la concepción y la práctica del ministerio que prevalecieron al final de la Edad Media, reforzó y fijó por largo tiempo los unilateralismos y desequilibrios de esta teología y de esta práctica medievales, en las que se había perdido de vista la relación Iglesia-ministerio. A diferencia de los Padres de la Iglesia, y en general del primer milenio, que situaban el ministerio en una perspectiva fundamentalmente eclesial y pneumatológica, desde el comienzo del siglo XIII prevalecerá una visión esencialmente cristológica centrada en los «poderes sacramentales».

Esta concentración en los poderes conduce a situar la esencia del ministerio sacerdotal en el ministerio de los sacramentos, en detrimento del ministerio de la palabra, y a considerarlo como «un mediador». Por otra parte, dado que, según la tesis medieval, sacerdotes y obispos eran iguales en cuanto al sacerdocio y Tomás de Aquino no consideraba el episcopado como un sacramento, el ministerio episcopal fue interpretado principalmente en términos de poderes jurídicos, que se ejercían en concreto según modelos profanos: feudal y administrativo.

Tanto la teoría como la práctica conducen, pues, a una escisión entre el ministerio pastoral y la Iglesia, escisión que se funda también de manera más lamentable en la descalificación religiosa de los laicos y en la autonomización de los pastores.

2. Tendencia a descalificar a los laicos

Los ministerios de diácono, sacerdote y obispo revisten rápidamente en la Iglesia la figura de un clero⁴. Este fenómeno, típico de todas las religiones fundadas, ocupó la atención de grandes maestros de la sociología como Max Weber y E. Troeltsch⁵. Se comprende fácilmente a partir de la necesaria división del trabajo en toda sociedad. Manteniéndonos en el plano sociológico, si se profundiza el análisis, se percibe que la identidad del clero está dialécticamente ligada a la desposesión religiosa de los laicos (los «clérigos» insisten en que los «laicos» no saben y no pueden) y subrayan la propia elección y superioridad.

Este mecanismo social de la constitución de un clero —en el sentido de que implica la descalificación religiosa del pueblo cris-

⁴ Cf. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Premières étapes du cursus cléricum* (París 1977).

⁵ Sobre estos autores, cf. A. Rousseau, *Iniciación I*, 325ss, y J. Ségué, *Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques?*, en *Prêtres, pasteurs et rabbins* (París 1982) 13-57.

tiano—, aunque poco compatible con el Nuevo Testamento, penetrará con bastante rapidez en ciertos ámbitos de la Iglesia. Así parece ocurrir en el contexto sirio-antioqueno: al final del siglo III la *Didascalia de los Apóstoles* prescribe que el lugar del obispo es «el del Omnipotente; debéis honrarlo como a Dios»⁶. Un siglo después, las *Constituciones Apostólicas* escriben: «El obispo es vuestro Dios en la tierra después de Dios»⁷. En esta misma área geográfica, Juan Crisóstomo parece participar de este clima de desposesión religiosa de los laicos bajo el pretexto de exaltar al sacerdote; en su *Tratado del sacerdocio* escribe: «Por grande que sea la diferencia entre las bestias salvajes y los hombres razonables, ésta misma (y no exagero) es la distancia que existe entre el pastor y sus ovejas»⁸.

Por el contrario, en la Iglesia latina de Africa del Norte se mantiene un clima evangélico muy puro⁹, sobre todo en san Agustín: «Mientras que lo que soy para vosotros me produce un gran temor, lo que soy con vosotros me consuela. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. El primer título es el de un cargo recibido; el segundo, el de una gracia; el primero es la indicación de un peligro; el segundo, el de la salvación»¹⁰. O también, con motivo de una ordenación episcopal: «Nosotros los obispos somos vuestros servidores y vuestros compañeros, porque todos tenemos el mismo Maestro... También nosotros somos servidores y subordinados. Estamos a la cabeza de vosotros únicamente si os somos útiles... Si el obispo no cumple este programa, sólo es obispo de nombre»¹¹. En estos pasajes invierte Agustín exactamente la dinámica sociológica del clero, puesto que su preocupación es cua-

⁶ II, 26,4 (Ed. Funk 204).

⁷ II, 26,4 (*ibid.*, 205).

⁸ II, 2 (SC 106); nótese que la afirmación es de orden moral y no ontológico. En III, 5 (SC 149) esta exaltación corre el riesgo de olvidar la pura instrumentalidad de los sacerdotes: «Criaturas cuya existencia está pegada a esta tierra son propuestas para administrar las cosas del cielo e investidas de un poder que Dios no concede ni a los ángeles ni a los arcángeles (...). Todo lo que los sacerdotes hacen aquí abajo, Dios lo sanciona allí arriba. Dios confirma la sentencia de sus servidores. ¿Y qué les ha dado, pues, sino omnipotencia celeste?»

⁹ Cf. ya san Cipriano en un asunto particular: «Desde el comienzo de mi episcopado me he impuesto la norma de no decidir nada según mi opinión personal, sin vuestro consejo (me dirijo a vosotros, sacerdotes) y sin la aprobación del pueblo. Cuando regrese, trataremos en común, como lo exige la consideración que tenemos los unos por los otros, de lo que se ha hecho o de lo que falta por hacer» (*Cartas* 14,4; Bayard, 42).

¹⁰ *Sermón* 340,1: PL 38, 1483.

¹¹ *Sermón Guelferb.* 32 (ed. Morin [Roma 1930] 563).

lificar no al clérigo, sino al fiel, y medir el valor cristiano del clérigo también por sus cualidades de fiel.

En la tradición católica posttridentina apenas se mantendrán estas perspectivas agustinianas. Sin que tengamos que discutir aquí teológicamente las fórmulas *sacerdos in aeternum*, *sacerdos alter Christus*, aplicadas habitualmente a los sacerdotes hasta época muy reciente (pero rechazadas por el Vaticano II), ellas y la concepción usual en teología del carácter indeleble tendrán como efecto esta inmensa distancia simbólica entre los laicos y los sacerdotes, descalificando religiosamente a los primeros por el hecho mismo de exaltar a los segundos. Ni siquiera el santo párroco de Ars escapará a esta trampa, como atestigua su famosa frase en la que da poco valor a la gracia del bautismo: «Dejad una parroquia veinte años sin sacerdote y adorará a las bestias».

La estimación excesiva de los sacerdotes está cerca de su autonomización con respecto al pueblo de Dios, que se produce por falta de una pneumatología suficiente, ya que el Espíritu Santo es quien hace que los cristianos digan juntos «nosotros», mientras que su ausencia conduce a una separación entre clérigos y laicos, como hemos subrayado.

3. Autonomización de los clérigos

¿Se puede entender a los sacerdotes de manera autónoma y aislada o deben ser entendidos en relación con los otros cristianos? La teología habitual después de Trento y hasta la mitad del siglo xx se ha inclinado con frecuencia al primer miembro de la alternativa.

Si tomamos los principales conceptos que han servido para definir la identidad del sacerdote, a saber: vocación, celibato, sacerdocio, carácter, poder y consagración, se constata, sin querer entrar aquí en la historia de las doctrinas, que han podido combinarse así: para algunos (quizá todavía hoy), la identidad del sacerdote queda asegurada con suficiente equilibrio por la combinación siguiente: «La vocación del sacerdote, llamada personal del Señor, es al mismo tiempo vocación al celibato (las dos vocaciones son inseparables, puesto que el celibato permite una mayor proximidad al Señor y una mayor disponibilidad para el ministerio); su ordenación le confiere el sacerdocio ministerial, poder personal de consagrar y de absolver fundado en un carácter indeleble que le confiere también una consagración, es decir, un robustecimiento de la santidad de su bautismo».

Todos los contenidos de esta «definición» se pueden interpretar de manera autonomizante y privatizada. Así, la vocación es

ante todo la del sujeto: ¿acaso no debe en la actualidad pedir por escrito su ordenación a su obispo, a la inversa de la Iglesia antigua y del lenguaje litúrgico, en el que es la Iglesia la que pide al obispo que lo ordene? El celibato refuerza, así, la condición muy personal del sacerdocio. El carácter indeleble, unido al concepto de sacerdote, ha hecho posible la práctica de las ordenaciones absolutas, sin cargo ministerial, y las misas privadas. También en función del carácter, el poder se ha visto mucho más como poder de una persona que como poder de una persona en el cumplimiento de una función. Esto ha conducido, llegando hasta el absurdo, a una autonomización y una desvinculación entre los sacerdotes y la Iglesia. Como hacía notar C. Vogel: «El obispo y el sacerdote, aun excomulgados, depuestos de sus funciones, sujetos a prohibición, suspendidos *a divinis*, heréticos, cismáticos, apóstatas, indignos, realizan actos sagrados auténticos (por ejemplo, las ordenaciones y la eucaristía), con tal que estos actos respondan a su cualidad episcopal o presbiteral, o que el obispo o el presbítero realice los actos sagrados conforme al ritual previsto en los libros litúrgicos en uso, por lo que, según la fórmula clásica, se expresa la intención de hacer lo que hace la Iglesia»¹². Este automatismo sacramental, del que aparecen ejemplos hasta en un teólogo como Tomás de Aquino¹³, implica una escisión entre la asamblea celebrante y su presidente; la liturgia es aquí un lugar teológico, especialmente revelador, de un desequilibrio eclesiológico más global. Ya hemos señalado su origen dogmático: una insuficiencia de pneumatología, que no permite el desarrollo de la comunión eclesial. Una vez más es importante recordar aquí que el Vaticano II ha hecho del Espíritu Santo un principio de la edificación de la Iglesia¹⁴.

¹² C. Vogel, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible* (Turín 1978) p. 1 del prólogo. Nótese un matiz importante relativo a las ordenaciones ilegítimas en el decreto sobre ordenaciones ilegítimas de sacerdotes y de obispos de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe: AAS 68 (1976) 623 y DC 73 (1976) 856-858: «Para todos los efectos jurídicos, la Iglesia considera que cada uno ha quedado en el estado que tenía antes»; posición recogida literalmente en un caso análogo en una notificación de la misma Congregación: AAS 75 (1983) 392-393; DC 80 (1983) 618-619.

¹³ Cf. III, q. 74, a. 2, *sed contra* y ad 2: un sacerdote puede consagrar todo el pan vendido en el mercado y todo el vino de una bodega, «aunque peca al hacerlo».

¹⁴ Para evitar todo malentendido, subrayamos que la crítica efectuada aquí considera una *articulación particular* de los conceptos clásicos, pero no los conceptos mismos. Insertos en una eclesiología mejor equilibrada, no destruyen necesariamente la identidad de los sacerdotes autonomizándolos y separándolos de los otros cristianos. Así, teniendo en cuenta a la vez la tarea de los sacerdotes y la de sus colaboradores, se obtiene la secuencia siguiente:

4. Nuevas exigencias para la Iglesia y los ministros

a) Una nueva inculturación de la fe.

Desde hace treinta años, el mundo occidental, que ya había evolucionado mucho, ha conocido un rapidísimo cambio social y cultural. En este contexto, la enseñanza habitual se ha hecho cada vez menos reguladora de las prácticas de los cristianos, y la visión cristiana de las cosas se ha relativizado. Todo ello se debe a que el cambio cultural (ampliación y relativización de las visiones del mundo por los medios de comunicación, progreso del saber, invención de nuevas técnicas y aparición de nuevos valores, etc.) hace envejecer formulaciones o hábitos cristianos, legítimos en una etapa anterior de la cultura, pero desfasados en el contexto presente, no por razones de principio, sino de manera circunstancial. Para decirlo brevemente, nos encontramos ante la necesidad de una nueva inculturación de la fe que, por otra parte, cuenta con numerosos precedentes en la historia de la Iglesia y de la misión.

La urgente necesidad de esta inculturación se ilustra por el hecho de que la vulnerabilidad de los sacerdotes es proporcional a su enfrentamiento con las nuevas formas que adquiere la cultura. Con frecuencia, la mayor proporción de abandonos del ministerio se da entre capellanes de universidades y de grandes escuelas, sacerdotes seculares encargados de los grandes seminarios o de la formación permanente de los sacerdotes, capellanes de centros estatales y sacerdotes estudiantes. Ahora bien, estas cuatro categorías tienen en común la reflexión intelectual, la enseñanza, la presencia entre la juventud y, si no la práctica de una u otra ciencia humana, al menos el contacto con la cultura naciente...

«La vocación es una llamada del Señor, a través de los otros cristianos y de los que ya están ordenados, según las necesidades del servicio al evangelio y de la construcción de la Iglesia. El celibato, sin que asegure por sí mismo una mayor proximidad a Jesús, se vive como adaptado al ministerio. La ordenación confiere el presbiterado, uno de los tres ministerios ordenados; éste es inseparablemente un carisma —así conviene entender la *sfragis*— y un poder eclesial que, como tal, se ejerce en un cargo. Este poder tiene una dimensión sacerdotal, como tiene también una dimensión profética y de gobierno. La *santidad del sacerdote*, fundada en su bautismo, se manifiesta en el ejercicio de su ministerio». Aquí están todos los conceptos clásicos, sin los inconvenientes señalados, y en una dinámica estimulada por el Vaticano II, como se verá más adelante. Un estudio sistemático de todos los textos relativos a los sacerdotes, emanados de conferencias episcopales, de obispos o de grupos de sacerdotes, publicados en 1969 por «La Documentation Catholique» revela que sólo dos (los cardenales Döpfner y Suenens) conceden una función estructurante al Espíritu Santo. El análisis de los textos publicados por la misma revista, y de la misma procedencia, permitiría ver cómo se hace la recepción del Vaticano II a medida que nos vamos alejando de él.

No obstante, sería ingenuo pensar que esta necesaria inculturación de la fe concierne únicamente a los sectores «cultivados» del pueblo cristiano. En realidad, si el cristianismo es cada vez menos autóctono en Europa, ¿no se debe a insuficiencias en el trabajo, necesariamente complejo, de inteligencia de la fe, trabajo requerido en mayor o menor medida por el conjunto de los cristianos? A este respecto, ¿es posible superar la crisis multiforme del sentido, sin revisar la estructuración concreta (no sólo dogmática) de las relaciones entre sacerdotes y laicos?

b) Relación entre la crisis de sentido
y la crisis de estructuración eclesial.

Si el cambio social genera con frecuencia la secularización, ¿no se debe a la pasividad habitual de los laicos? ¿Por qué el cambio social, de suyo neutro, desemboca tantas veces en la secularización?¹⁵ A este respecto parece indicada la hipótesis de que cuanto más rígidamente se distingue entre Iglesia docente y discente, situando a los laicos en una actitud de dependencia religiosa y jurídica respecto a los pastores, más avanzará la secularización. En este esquema, el problema no es tanto la función receptiva que corresponde a los laicos (desde que uno se hace cristiano se coloca, evidentemente, en una actitud de recepción de la Palabra), sino el hecho de que la experiencia cultural o los medios de expresión con que cuentan no desempeñan ningún papel en la elaboración de su juicio de creyentes. En la interpretación de su existencia, este esquema transitivo los deja en una situación de alumnos y de aprendices, necesitados del mensaje traducido por los pastores¹⁶.

Debido a que no se parte de considerar a los laicos (a los ojos de los sacerdotes, pero sobre todo a sus propios ojos) como productores de sentido en el ámbito de su propia fe, la crisis del sentido, que sobreviene a consecuencia de informaciones y prácticas nuevas, los deja indefensos: el cambio se transforma entonces en verdadera secularización. Manifestaciones de ello, fácilmente descifrables, podrían ser tanto el descenso generalizado de la práctica dominical como la explosión de la demanda de formación por parte

¹⁵ En sociología, la secularización designa generalmente el hecho de que un número cada vez mayor de sectores de la sociedad y de la cultura escapen al dominio de las instituciones y de los símbolos religiosos; fenómeno que se puede analizar como una pérdida de monopolio del sentido religioso, seguida de un abandono de tal sentido. En esta última acepción entendemos el término «secularización» en el conjunto de nuestro texto.

¹⁶ El problema está bien descrito por G. Defois, *Révélation et société*: RSR 63 (1975) 457-504.

de los cristianos más activos de las parroquias y de los movimientos.

De aquí brota una lección básica con respecto al modo de expresar la identidad teológica de los sacerdotes: toda formulación de esta identidad que implicara una descalificación religiosa de los laicos, además de falsa doctrinalmente sería muy peligrosa pastoralmente, porque es, a medio plazo, generadora de secularización.

c) Mayor colaboración entre pastores y fieles.

La necesidad empírica de tener colaboradores laicos para los servicios eclesiales no necesita demostración. Las estadísticas relativas a los sacerdotes hablan por sí mismas¹⁷. En cambio, es muy útil subrayar hasta qué punto es importante que cada vez más sacerdotes y laicos sean colaboradores en la interpretación teológica y práctica del evangelio. A este respecto, la situación no está en absoluto bloqueada. En el campo concreto de la catequesis, la participación activa de los seglares ha conocido un aumento creciente en estos últimos años.

Esto ha constituido un paso importante para asegurar la catequesis de las nuevas generaciones. Pero, al mismo tiempo, se opera una transformación muy importante en gran número de cristianos, que hasta entonces se habían considerado como discentes (porque sólo una ínfima minoría de ellos eran catequistas profesionales) y que ahora tienen autoridad en el ámbito de la fe. Su cambio de mentalidad no se debe a las exhortaciones recibidas de los sacerdotes, sino a esta misma práctica; ahora estos adultos están ya en condiciones de testimoniar su fe en su propio ambiente.

Cuestionados por las nuevas generaciones, se han formado y han elaborado sus propias respuestas, participando así en un proceso de inculturación de la fe cuya necesidad era evidente. Este ejemplo concreto, entre los muchos que podríamos aducir en los diversos campos de la catequesis, muestra cómo los sacerdotes que aceptan promover a los laicos como colaboradores en su enseñanza, ayudándoles en su formación y apoyándoles, contribuyen así a re-

¹⁷ Recordemos que, por ejemplo, en Francia, 1983 es el 48 año consecutivo de descenso o estancamiento del número de ordenaciones. Por tanto, no se podría pensar en una vuelta al equilibrio actual, tan insatisfactorio, sin una inversión de esta tendencia de una duración casi equivalente. El número de sacerdotes de menos de sesenta y cinco años, computado de diez en diez años, es el siguiente: en 1965, 34.025; en 1975, 27.770; en 1985, 17.984; en 1995, si no baja la tasa de ordenación, 8.500; si se consigue aumentarla y se mantiene a este nivel, 9.500. Antes del 2015 apenas cabe esperar que se llegue a la cifra de 1983. Cf. H. Le Bras y M. Lefebvre, *Une population en voie d'extinction*: «Population» 38 (1983) 396-403, que son menos optimistas.

estructurar el cuerpo eclesial de acuerdo con su misión en sociedades como las nuestras.

d) Conclusión: ¿cómo salir de la crisis?

Aunque la crisis afecte de manera más perceptible al grupo particular de los sacerdotes, no puede ser reducida a estos límites.

Recordemos que en la eclesiología vivida y enseñada antes del Vaticano II fieles y clérigos formaban dos polos. No se trata de abolir esta bipolaridad, que es un dato de la estructura de la Iglesia, sino de rechazar, por razones teológicas y pastorales, una bipolaridad que excluya la reciprocidad. A este respecto, una interpretación de la crisis restringida al grupo de los sacerdotes podría resultar un *alibi* para evitar todo interrogante sobre las actuales estructuras de la responsabilidad pastoral.

Si los problemas de los sacerdotes fueran únicamente problemas de piedad o de moralidad, el fortalecimiento de la disciplina podría poner fin a ellos. Si sólo existiera incertidumbre doctrinal en cuanto a su identidad, bastaría con censurar los discursos teológicos desviados. Por último, si el cambio social se interpretara como secularización, bastaría con cerrar filas frente a los peligros exteriores. Tales interpretaciones de la crisis, al eludir todo análisis del funcionamiento de las relaciones entre sacerdotes y fieles en interacción con el cambio sociocultural, no pasan de un fácil *alibi*.

Puesto que las dificultades quedan claramente señaladas como desviaciones internas o como amenazas externas, se puede e incluso se debe continuar la línea seguida hasta ahora. No es necesario plantearse ningún interrogante si no es como examen de conciencia sobre la propia disposición al sacrificio, para continuar lo que siempre se ha hecho, más que para buscar los caminos de la inculcación de la fe cristiana. Ninguna reforma del funcionamiento habitual del binomio clérigos-laicos se revela urgente ni útil. En estas condiciones, los sacerdotes podrían continuar siendo considerados a partir de ellos mismos, de manera autonomizante.

En la sociedad occidental, el anuncio del evangelio y la construcción de la Iglesia exigen realmente que los sacerdotes sepan situarse como colaboradores de los otros cristianos¹⁸. Como hemos indicado, la rigidez del binomio clérigos-laicos ha llevado a una disfunción en nuestras sociedades occidentales «avanzadas». En este contexto, los sacerdotes, sin dejar de enseñar, tienen mucho que aprender; sin dejar de gobernar, tienen que poner cada vez más

¹⁸ Cf. un análisis más detallado en H.-M. Legrand, *L'avenir des ministères: bilan, défis, tâches*: «Le Supplément» 124 (1978) 21-48.

en práctica estructuras de decisión compartidas con los cristianos; sin dejar de presidir la vida litúrgica, ya no serán en todos los casos los únicos animadores. Los retos que se presentan son a la vez de orden pastoral y doctrinal.

Pastoralmente, la vida eclesial sufrirá graves daños en nuestros países si en los próximos años los sacerdotes no llegan a ejercer sus responsabilidades pastorales en colaboración con otros miembros en una proporción mucho mayor que la que se ha dado hasta ahora. Tal evolución requiere transformaciones de mentalidad de parte de todos los miembros de la Iglesia y, más concretamente, cambios en los mecanismos eclesiales: mayores responsabilidades de carácter ministerial confiadas a los laicos, tomas de decisión de tipo más sinodal, desarrollo del diaconado permanente, etc.

Teológicamente esto requiere sobre todo sacerdotes mucho más sensibles que en el pasado a la dimensión relacional de su identidad teológica, para coordinar satisfactoriamente sus responsabilidades con las que corresponden a sus hermanos cristianos. Si la teología de los ministerios y la de la Iglesia local no se estructuran de nuevo en una verdadera eclesiología de comunión, es de temer que todos los esfuerzos que puedan desplegarse, aunque heroicos, serán estériles al faltar su punto de aplicación.

La corrección de las concepciones autonomizantes del sacerdote, que el Vaticano II ayuda felizmente a realizar, tiene como objetivo final el desarrollo de los recursos de todo el pueblo cristiano, al servicio del evangelio en nuestras sociedades.

5. Orientaciones del Vaticano II

El Vaticano II, sin ofrecer una síntesis de la articulación entre ministros ordenados y comunidad eclesial, se ha distanciado deliberadamente tanto de la autonomización de los pastores como de la descalificación religiosa de los laicos.

— Así, el orden definitivo de los capítulos II y III de la *Lumen gentium* se adoptó, conscientemente, para situar la jerarquía no antes del pueblo de Dios, sino en su seno.

— Igualmente, la sucesión de los títulos del decreto cuyo título definitivo es *Presbyterorum ordinis*, después de superar los propuestos *De clericis* y *De sacerdotibus*, atestigua la preocupación de escapar a lo que hemos llamado la lógica clerical.

— Por último, el concilio ha reestructurado de forma sistemática la situación religiosa de los laicos. La *Lumen gentium* afirma en seis ocasiones (10, 11, 12, 34, 35, 36) que participan de la triple

función, real, sacerdotal y profética, de Cristo. De este modo se revaloriza el bautismo, del que se dice que confiere la misma dignidad a todos los cristianos: «Se da una verdadera igualdad entre todos... La diferencia que puso el Señor entre los ministros sagrados y el resto del pueblo de Dios lleva consigo la unión, puesto que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por necesidad recíproca» (*Lumen gentium*, 32). En lugar de la antigua autonomización se expresa claramente aquí la interrelación.

La revalorización religiosa de los laicos es tanto más real cuanto que se subraya la diversidad de carismas (LG 4, 7, 12, 13) y los laicos son llamados a ejercer ministerios (LG 18, 33; AA 10, 12; AG 15). Del mismo modo, PO 9, centra a los sacerdotes en los fieles y los descentra de sí mismos: «Regenerados como todos en la fuente del bautismo, los presbíteros son hermanos entre sus hermanos, como miembros de un solo y mismo cuerpo de Cristo, cuya edificación ha sido encomendada a todos». Por último, todo esto tiene un comienzo de traducción institucional por el establecimiento de los consejos pastorales (CD 27), de los consejos de laicos (AA 26) y por el hecho de que los sínodos diocesanos posconciliares incluyen a miembros laicos a título consultivo (Directorio de los obispos, nn. 163-164, 166).

Conviene ahora proponer una aproximación sintética que articule tanto la responsabilidad de todos como la de algunos, haciendo ver cómo los ministros ordenados son hermanos y al mismo tiempo instancias para los otros cristianos; sólo manteniendo tensa esta relación se puede comprender correctamente su ministerio.

II. UN MODELO HEURÍSTICO

1. Observaciones metodológicas

En el campo de las ciencias se ve con frecuencia la necesidad de construir modelos teóricos para hacer avanzar la investigación. También la teología comienza a hacer suyo el recurso a modelos. Para representar, con una concreción que escapa a las simples afirmaciones, la relación entre ministros ordenados e Iglesia local, proponemos un modelo heurístico. En vez de inventarlo arbitrariamente, lo explicitaremos a partir de las instituciones de acceso al ministerio episcopal, anteriores a las modificaciones producidas en Occidente por las invasiones de los bárbaros y en Oriente por la injerencia de los emperadores cristianos en las elecciones eclesias-ticas.

Con ello no pretendemos erigir los mecanismos eclesiales de aquella época en modelos a reproducir por la Iglesia actual, que vive en un contexto histórico, sociológico y eclesial muy diferente. El modelo no tiene sino un valor heurístico y sólo en orden a la conceptualidad teológica. El trabajo propiamente histórico (que explica las génesis y describe las etapas) quedará en segundo plano, ya que sólo intentamos mostrar las estructuras de acceso al cargo episcopal.

Otra reserva metodológica es que nos atendremos a las concepciones y prácticas, prescindiendo de la cuestión de su determinación social.

Subrayemos, finalmente, el interés metodológico de una aproximación institucional que utilice la liturgia, el derecho canónico y los textos de los Padres que los explicitan en la misma época, para un verdadero acceso a la tradición. Esta última no consiste en una serie de enunciados intelectuales, espigados en tal Padre o doctor de la Iglesia y colocados uno tras otro. Se expresa en actos, realizados por las Iglesias en la continuidad del espacio y del tiempo, aun cuando no posean su teoría exacta, máxime cuando los ministerios son realidades prácticas antes de constituir objeto de fe.

2. Eclesiología subyacente a una ordenación episcopal

Al comienzo del siglo IV la ordenación de un obispo —que sería hoy el equivalente del párroco de una pequeña ciudad— tiene siempre lugar en domingo, en el marco de la celebración eucarística, que reúne a todo el pueblo con el *presbyterium* y los obispos vecinos. Esta estructura aparece desde la *Tradición apostólica* de Hipólito; está presente tanto en las *Constituciones Apostólicas* como en las prescripciones de Nicea¹⁹. La elección y la ordenación representan un *continuum* litúrgico único que comprende la elección por el pueblo, incluidos los clérigos, la imposición de manos por los obispos y la toma de posesión del cargo. Una ordenación sin elección y sin cargo es tan impensable en aquella época como una jurisdicción sin orden²⁰.

Veamos cómo nos describe la *Tradición apostólica* de Hipólito (principios del siglo III) el modo de llegar a ser obispo en aquella época: «Ordénese como obispo a aquel que ha sido elegido por

¹⁹ Cf. R. Gryson, *Les élections ecclésiastiques au III^e siècle*: «Revue d'Histoire ecclésiastique» 68 (1973) 353-402; *id.*, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*: *ibid.* 74 (1979) 301-345; J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI^e siècle* (Paris 1979).

²⁰ Cf. L. Mortari, *Consacrazione episcopale e collegialità* (Florenca 1969).

todo el pueblo (...). Una vez que se haya pronunciado su nombre y haya sido aceptado, el pueblo se reunirá un domingo con el *presbyterium* y los obispos presentes. Con el consentimiento de todos, que éstos le impongan las manos, sin que el *presbyterium* tome parte en ello. Que todos guarden silencio, orando en su corazón para el descenso del Espíritu. Seguidamente, que uno de los obispos presentes, a petición de todos, imponiendo la mano al que ha sido hecho obispo, ore diciendo» (sigue la oración de ordenación)²¹.

En esta descripción, que corresponde a la práctica del período señalado, aparecen cuatro elementos o grupos de elementos principales:

1. los cristianos de la Iglesia local;
2. los responsables de las Iglesias vecinas;
3. el nuevo ordenado;
4. el Espíritu Santo.

Mediante el análisis de la función de cada uno de estos elementos se podrá determinar la originalidad del ministerio ordenado, y ello subrayará al mismo tiempo la responsabilidad conjunta de los ministros y de los fieles.

Recurrimos al ritual de Hipólito porque es el más antiguo: se remonta hacia el 217, pero su autor, que lo ha conservado, atestigüa, para la Iglesia de Roma, una etapa anterior de la tradición; además tuvo una amplísima difusión en Oriente (tiene, pues, valor ecuménico) y, finalmente, después del Vaticano II, este ritual ha servido de base al ritual renovado de la ordenación episcopal. Así, pues, este documento no sólo tiene valor histórico, sino que goza también de valor teológico para nuestros días.

a) Papel de los cristianos en la elección de su obispo.

1. *Los bautizados*, o mejor, la *ecclesia* local (puesto que muy pronto se menciona a los clérigos como grupo específico) *participan normalmente en la elección de su obispo*. Aunque no se conozca en detalle el procedimiento, que no debía de ser uniforme en todas las regiones, se sabe que la *Tradición apostólica* de Hipólito enuncia claramente este principio: «Ordénese como obispo a aquel que ha sido elegido por todo el pueblo». «Con el consentimiento de todos, que los obispos le impongan las manos». Hacia mediados del siglo V, las recomendaciones de los obispos de Roma como san Celestino («Que no se imponga al pueblo, contra su voluntad, un

²¹ Hipólito, *Tradición apostólica*, 2: «Sources chrétiennes» n.º 11 bis, 40-43.

obispo)²² y las de san León son particularmente explícitas en cuanto a la responsabilidad de los cristianos («Quien debe presidir a todos, debe ser elegido por todos», «que no se ordene a nadie contra la voluntad de los cristianos y sin que ellos lo hayan pedido expresamente»)²³. Puesto que los cristianos son solidarios y corresponsables en lo que concierne a la vida de la Iglesia, ejercen en común esta responsabilidad.

Hay que señalar también que desde 1 Tim 3,7 se requiere que el futuro obispo tenga buena fama entre «la gente de fuera», es decir, los paganos, prescripción que san León recuerda trescientos cincuenta años más tarde, cuando la Iglesia ya no tiene nada que temer de ellos, subrayando así que la Iglesia debe ser siempre una Iglesia para la sociedad.

2. *Los miembros de la Iglesia local avalan* las cualidades y aptitudes del elegido e incluso, según más de un ritual, avalan su fe.

El escrutinio relativo a las cualidades y aptitudes del elegido está atestiguado en todas partes: en la *Tradición apostólica* 2, en las *Constituciones Apostólicas* VIII, 4,2,6. En Africa, san Cipriano insiste en el hecho de que en todas las Iglesia este examen se hace ante el pueblo²⁴. Pero el interrogatorio puede referirse expresamente a la fe del elegido; así ocurre en los *Statuta ecclesiae antiqua*, que, después de reproducir los términos recibidos de los escrutinios, añaden que se verifica «ante todo si puede expresar en palabras sencillas las realidades de la fe» («ante omnia si fidei documenta verbis simplicibus asserat»)²⁵. En Oriente también es probable que exista tal examen relativo a la fe si nos atenemos a la carta del Concilio de Nicea a los egipcios, que dice a propósito de los melecianos que se les podrá aceptar en una función «si son elegidos por el pueblo, a condición de que satisfagan el examen en uso»²⁶.

Estas prácticas manifiestan que la responsabilidad de la fe apostólica la tiene solidariamente toda la *ecclesia*: sus miembros son muy especialmente responsables de ella cuando uno de ellos accede al ministerio apostólico. La sucesión apostólica requiere siempre, como puede verse, la sucesión en una sede, ser testigo de la fe en una Iglesia y no una simple sucesión por la imposición de manos,

²² «Nullus invitis detur episcopus», *Ep.* 4,5: PL 50, 434.

²³ *Ep.* 14,5 *ad Anastasium*: PL 54, 673.

²⁴ *Ep.* 38,1: CSEL 3,2, pp. 579-580.

²⁵ Ch. Munier, *Les «Statuta Ecclesiae antiqua»* (París 1960) 75-78 y el comentario de A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale* (Roma 1976) 127-137 para los rituales análogos.

²⁶ *A los Egipcios* 7-10, en H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits* (Berlín-Leipzig 1935; Athanasius Werke III, 1) 49-50.

como atestiguaban también las listas de sucesión que se establecen siempre respecto a la sede. Esta importancia de la sucesión en una sede y, por tanto, en una Iglesia está reforzada por la prohibición, presente en todos los cánones, de que los obispos del lugar ordenen a su sucesor.

Hay, pues, reciprocidad entre la *sedes* y el *sedens* (la sede y el que la ocupa), aun cuando esta reciprocidad no basta por sí sola para definir el ministerio del obispo. Este hecho muestra cómo la *ecclesia* es sujeto responsable en el ámbito de la fe²⁷. Aun cuando tal escrutinio no siempre está atestiguado en el ritual, la celebración de una ordenación es siempre por parte de la comunidad eclesial un proceso confesional en el que está comprometida su responsabilidad. En la época moderna esto se traduce en el hecho de que los nuevos ordenados recitan el credo ante la asamblea, que es entonces el testigo de su recta fe; esto hasta la reforma posconciliar, que suprime el credo como duplicado del de la misa. Pero el *Pontifical Romano* de 1968 (en el n. 19) restablece el examen del futuro obispo «en presencia del pueblo».

3. *La Iglesia local recibe a su obispo*. Si el futuro obispo es elegido siempre con el concurso o al menos el consentimiento activo de los cristianos del lugar, absolutamente nunca es ordenado por ellos solos, al menos a partir del siglo III²⁸. Este rasgo de estructura es esencial para comprender el sentido del ministerio pastoral:

— Es un don de Dios a la Iglesia, puesto que se requiere siempre la ordenación en forma de epiclesis: el Espíritu es el agente principal de la ordenación, como se verá después.

— La relación de una Iglesia con sus pastores no es democrática: no es la de los electores con sus diputados.

— Este acto de recepción indica también que los cristianos, los ministerios, son corresponsables, incluso en la desigualdad de funciones. En último término, la recepción puede cesar, en cuyo caso

²⁷ El documento de la comisión mixta católico-ortodoxa, *Le mystère de l'Église et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (Munich 1982) II, 3, muestra que católicos y ortodoxos mantienen esto en la actualidad: «El ministro es también el que recibe de su Iglesia, fiel a la tradición, la palabra que transmite».

²⁸ Es conocida la posición de san Jerónimo sobre la ordenación del obispo de Alejandría por los presbíteros, *Epist.* 146: CSEL 36, 310. Este testimonio no logra la adhesión; cf. recientemente C. Vogel, *Ordinations inconsistantes...*, op. cit., 129-130, que remite a los trabajos de J. Lécuyer.

el pastor debe abandonar su cargo, como atestigua hasta nuestros días el canon 2147,2,2.º del *Codex* de 1917²⁹.

De este modo, el testimonio, la epiclesis y la recepción son tres elementos inseparables en el desarrollo de una ordenación, como veremos todavía en el análisis de la función de los obispos vecinos: los tres manifiestan la responsabilidad activa de la comunidad eclesial e impiden también que se reduzca la ordenación al esquema verticalista demasiado simple de una transmisión de poderes de un ministro válido a un sujeto idóneo.

b) Función de los responsables de las Iglesias vecinas.

En la acción de los obispos, el testimonio, la epiclesis y la recepción tienen igualmente una importancia decisiva.

1. *Los obispos, en nombre de toda la Iglesia, atestiguan la fe apostólica* de la Iglesia en que se desarrolla la ordenación y la de su elegido.

Los obispos vecinos, que desde Nicea, canon 4, deben ser al menos tres (debiendo los otros obispos de la provincia manifestar su consentimiento por escrito), actúan como testigos de la fe de sus Iglesias y, simbólicamente, de la de la Iglesia entera. La categoría de testimonio es esencial para comprender una ordenación: ¿no es un cristiano quien va a asumir el ministerio apostólico? En esta circunstancia, las Iglesias son corresponsables en el testimonio de la fe apostólica en que se expresa su comunión. Nótese que la norma de Nicea se ha observado constantemente hasta nuestros días, salvo en tiempos de Pío IX, que dispensó de ella por algún tiempo a las Filipinas y a los Estados Unidos.

2. *Los obispos son ministros del don del Espíritu dentro de la epiclesis de la asamblea entera*. El papel de los obispos es específico e irremplazable en la celebración de la ordenación, que es obra de todos. La estructura de la celebración de una ordenación es homóloga a la de la celebración eucarística: todos celebran, pero uno solo preside. Solamente los obispos imponen las manos, pero la *Tradición apostólica* de Hipólito, 2, establece: «Que todos oren en su corazón para el descenso del Espíritu», lo que indica que la asamblea entera es el sujeto de la epiclesis.

²⁹ Un párroco inamovible podía ser removido de su parroquia en caso de «odium plebis, quamvis iniustum et non universale, dummodo tale sit, quod utile parochi ministerium impediatur, nec brevi cessaturum paevideatur». El nuevo Código emplea una fórmula mucho menos afectada: canon 1741, 3.º; cf. nota 2, *supra*.

Así está articulada la tradición, expresada más bien por los obispos, y la comunión, expresada más bien por la *ecclesia*, en la unidad del Espíritu. De ese modo se excluye una jerarcología que pretendiera monopolizar o conservar por sí sola la tradición; así se evita también la disolución de la comunión, que sin la tradición no podría subsistir.

3. *Los obispos aceptan la decisión de la Iglesia del ordenando y reciben a éste como a un igual entre ellos.* Esta recepción tiene lugar en la comunión del Espíritu Santo (a fin de cuentas, una ordenación se concibe muchas veces como un «juicio de Dios», vocabulario preferido por san Cipriano). Esta dimensión pneumatológica de la recepción explica que la confianza sea recíproca y se manifieste la comunión entre las Iglesias vecinas, entre los cristianos y sus ministros. Estos son corresponsables.

c) El nuevo ordenado.

1. *La vocación al ministerio ordenado es objetiva.* El nuevo ordenado no «se hace» obispo (como nadie «se hace» presbítero o diácono): no es candidato. No «tiene» la vocación; sino que es llamado positivamente por la Iglesia —con frecuencia a pesar suyo—, lo que le garantiza que es llamado por Dios. Es cierto que el rechazo de toda dignidad es un lugar común de la época. Sin embargo, aun cuando san Ambrosio de Milán acepta su ordenación imprevista, sin coacción y tras haber reflexionado, no conocemos ningún obispo ortodoxo de la Antigüedad que haya sido ordenado a petición suya. En cambio, podrían citarse numerosos casos de coacción efectiva³⁰.

Mientras que actualmente la espiritualidad de la vocación al ministerio insiste muchísimo en el deseo de ser sacerdote, al menos en forma de un itinerario personal muy decidido (por otra parte, incoherente: ¡es maravilloso querer ser sacerdote o diácono, pero vergonzoso desear el episcopado!), en aquella época la inclinación personal no figura entre los criterios de la vocación. Ante todo contaban tres realidades: la fe y las aptitudes, la tarea por realizar y la llamada de la Iglesia.

Esto significa que en una ordenación preocupa mucho menos la *persona* del ordenado (¿no se le ordena coaccionado y forzado?) que la *construcción de la Iglesia*, de su fe, su testimonio, su edifi-

³⁰ Cf. P. H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accès aux ordres dans la première législation ecclésiastique* (300-492) (Ottawa 1963) 73-100. Y. Congar, *Ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214*: RSPHTh 50 (1966) 169-197, recogido en *Droit ancien et structures ecclésiastiques* (Londres 1982).

cación. Se da decididamente la prioridad al objeto del ministerio (a la tarea) sobre la persona del ministro. Esta práctica puede interpelar nuestros hábitos contemporáneos, sobre todo en lo relativo a la teología de la vocación al ministerio ordenado.

2. *Por su ordenación, el obispo se convierte en vínculo de la Iglesia.* La misma estructura de la ordenación lo manifiesta: el obispo es el representante de su Iglesia ante todas las otras, porque al ser elegido es recibido por ella, una vez ordenado, para que esté a su cabeza. Es también el representante de toda la Iglesia ante la suya: ha sido hecho obispo con el concurso indispensable de los representantes del conjunto de la Iglesia y recibido en el colegio episcopal. Esta posición simbólica indica claramente su tarea: hacer de vínculo de la Iglesia, servir a su catolicidad, su unidad, su comunión.

3. *El obispo es un hermano en la comunidad, pero también se distingue de ella.* La relación entre fraternidad y ministerio, que hemos subrayado antes citando a san Agustín, es significativa del sentido de la ordenación. Un hermano cristiano accede a un ministerio. Pero por este ministerio representa la fe y la comunión de la Iglesia entera en el seno de su propia Iglesia. La estructura de la ordenación excluye tanto la fusión como la exterioridad entre el pastor y su Iglesia.

4. *Por su ordenación, el obispo se convierte en ministro de Cristo.* El obispo representa a Cristo en su ministerio. Pero esta representación no es inmediata; el pastor no representa a Cristo sino porque es ministro de la Iglesia, de su fe, de sus sacramentos y, por tanto, en cuanto que permanece en la Iglesia o está reconocido por ella.

d) El Espíritu, agente principal de la ordenación.

El Espíritu Santo es activo en todos los momentos de la elección-ordenación. Los cristianos de la época no concebían en absoluto su participación activa en la elección de su obispo como un proceso democrático: toda elección eclesial es búsqueda de la voluntad de Dios (¡aún hoy comienza por la misa del Espíritu Santo!). El acuerdo, fácil o difícil, de los cristianos del lugar y de los obispos vecinos sobre una persona se considera como procedente del Espíritu. El mismo Espíritu, invocado en la epiclesis, confiere un carisma al nuevo ordenado. Finalmente, es recibido en el Espíritu Santo para estar a la cabeza de la Iglesia. El Espíritu es el agente principal en una ordenación.

3. Algunos conceptos fundamentales en torno al ministerio pastoral

a) Distinción y homología entre presbiterado y episcopado.

En esta sección, la expresión «ministerio pastoral» designará a la vez al obispo y a los presbíteros. La triada obispo-presbítero-diácono, tradicional desde Ignacio de Antioquía, representa una división de funciones que en el Nuevo Testamento y en el período posapostólico queda en una cierta indistinción. Esta triada, como tal, no puede ser referida a una institución de Cristo, y en especial la distinción obispo-sacerdote no puede considerarse como de *institución divina*. De hecho, el Vaticano II la presenta como dada *ab antiquo* (LG 28) y no *jure divino*, matizando así la definición más indiferenciada de Trento, que hablaba de una jerarquía de los ministerios *ordinatione divina instituta* (ses. XXIII, cap. 6). El problema de la distinción dogmática entre los ministerios del obispo y del sacerdote sigue, pues, históricamente abierto.

De hecho, la indistinción entre obispo y presbítero que atestigua el Nuevo Testamento podría tener para nosotros un sentido positivo, en la medida en que podemos ver en el *episcopos* la función esencial y fundamental, y situar el presbiterado en la línea del episcopado, cuya función comparte a su nivel: una función de presidencia, es decir, de responsabilidad respecto a la vitalidad y a la unidad de las asambleas cristianas y respecto a su fidelidad al testimonio apostólico. Esto es, por lo demás, lo que sugiere el Vaticano II cuando presenta a los presbíteros como cooperadores del obispo y cuando habla de los vínculos de comunión que existen entre ellos en el seno de un único «ordo». Por ello es conveniente señalar lo que es común a los episcopos y a los presbíteros antes de precisar lo que los diferencia³¹.

b) Lo esencial del ministerio pastoral.

1. *La ordenación episcopal o presbiteral confiere un carisma para guiar a la Iglesia.* Hipólito llama a este carisma «spiritus principalis» en el obispo y «espíritu de gobierno y de consejo» en el sacerdote. Se trata de una gracia para la evangelización (el libro de los evangelios está abierto sobre los hombros del ordenando) y al mismo tiempo para presidir la construcción de la Iglesia.

³¹ Cf. B.-D. Dupuy, *¿Hay distinción dogmática entre la función presbiteral y la episcopal?*: «Concilium» 34 (1968) 81-94.

Precisemos que la ordenación no es el reconocimiento público de un carisma preexistente; el escrutinio habrá verificado, desde luego, las aptitudes previas, pero la ordenación, al conferir un carisma, es distinta de una instalación solemne en el cargo. Así, pues, no hay carisma sin cargo (prohibición de las ordenaciones absolutas por el Concilio de Calcedonia)³² ni cargo sin carisma.

Concebir la ordenación como don de un carisma implica también que no se puede hablar con respecto a ella de derecho subjetivo³³ ni de contrato, y que la jurisdicción de los pastores tiene su último fundamento en el sacramento del orden. La fuente última del derecho es sacramental.

2. *Por su ordenación, los pastores se convierten en vínculo de la Iglesia.* Lo hemos señalado ya respecto al obispo. Análogamente, esa tarea corresponde a todo sacerdote en comunión con el obispo, a la cabeza de una parroquia o de una asamblea cristiana, grande o pequeña.

Por la ordenación se confía a los obispos y a los sacerdotes esta función, este mandato. Pero el hecho de que ellos tengan este mandato no dispensa en absoluto a los otros cristianos de establecer el vínculo entre los creyentes, de trabajar por la unidad y por la catolicidad, aunque su actividad no tendrá la misma importancia ecleciológica. Así, sólo los obispos son mencionados personalmente en la eucaristía, sacramento de unidad; sólo ellos son miembros de pleno derecho de los concilios y de los sínodos.

3. *Los pastores presiden la construcción de la Iglesia en una cultura y una sociedad determinadas.* Observemos cada expresión. En *una cultura y una sociedad determinadas* remite a la necesaria inculturación de la Iglesia, exigencia bíblica que la acompaña a lo largo de su historia. Recuérdesse también el necesario buen testimonio de los paganos (1 Tim 3,7) y sobre todo el simbolismo del relato de Pentecostés, según el cual cada cristiano debe oír la buena noticia en su propia lengua.

³² Cf. can. 6: «... será nula y se considerará no acaecida la ordenación de los que hayan sido ordenados en forma absoluta...»

³³ El principio según el cual nadie tiene derecho a la ordenación ha sido constante y claramente mantenido hasta nuestros días. En la controversia Branchereau-Lahitton, la Santa Sede lo recordó con mucha claridad. Por ello el movimiento a favor de la ordenación de las mujeres no podría apoyarse en un derecho a la ordenación. Nótese, sin embargo, una innovación en el Código revisado de 1983; ateniéndose a su letra, el obispo estaría obligado a ordenar a todo sujeto canónicamente idóneo: «nefas est quemquam, quovis modo, ob quamlibet causam ad ordines recipiendos cogere, vel canonice idoneum ab iisdem recipiendis avertere». ¿Se reconocería en este canon 1026 un derecho indirecto a la ordenación?

Presidir la construcción. Definir el presbiterado (y antes el episcopado) por la presidencia en la construcción de la Iglesia permite escapar a los unilateralismos conceptuales y prácticos, de los que la historia de la teología puede ofrecer numerosos ejemplos. Aquí no se define el presbiterado por la eucaristía (como los medievales: el poder sobre el cuerpo físico de Cristo celebrando la misa), ni por los sacramentos (como la tradición que siguió a Trento), ni por la palabra o por la misión, como algunos teólogos contemporáneos. Por el contrario, definir prioritariamente el presbiterado por la construcción de la Iglesia, que se hace por el envío, la misión, la palabra, la acción pastoral, los sacramentos y especialmente la eucaristía, permite obtener una visión más equilibrada. Asegurado este equilibrio, un sacerdote particular podrá (¿deberá?) acentuar sin inconvenientes un determinado aspecto de la tarea que corresponde al colegio de los presbíteros, sabiendo lo que hace y respetando lo que hacen sus colegas.

Por su parte, el término «presidencia» es patristico (san Justino, san Agustín, san León), aunque esto no basta para justificar su empleo generalizado. Sin embargo, teológicamente permite subrayar que quien preside no asume todas las funciones ni tiene todas las responsabilidades, sino que cuenta con numerosos colaboradores y colaboradoras.

En cuanto presidentes, corresponde a los obispos y a los sacerdotes, cada uno en su rango, velar por la animación de la asamblea eclesial en el respeto a la diversidad de los carismas, su coordinación y su estimulación. Y puesto que el conjunto de los dones del Espíritu no está sino en el conjunto de la Iglesia, obispos y sacerdotes recibirán también de ella sugerencias, críticas y estímulo.

4. *Su situación al frente de la Iglesia identifica a los pastores, pero la Iglesia necesita también esta presidencia para su propia identidad.* Este estar al frente, que se ejerce en un estar con, es necesario para la Iglesia por varias razones:

— Para que se perciba como *convocación*. *Ecclesia* significa etimológicamente esto, y, sin embargo, la Iglesia tiene siempre la tentación de convertirse en un club. La presencia de un hermano al frente de ella le permite experimentar, simbólica y realmente, que no se reúne en su propio nombre, sino en nombre de una palabra que no viene de ella y en nombre de alguien distinto.

— Para que se perciba como *enviada en misión* y no sólo convocada. En efecto, quien es ordenado queda al frente de la Iglesia por un envío que se remonta a los apóstoles y al primer enviado, Cristo.

— Para que la Iglesia pueda hacer la experiencia del *ministerio de Cristo*, sobre todo en los sacramentos. Obispos y sacerdotes presiden la construcción de la Iglesia, su vida de fe y de comunión. Puesto que tienen este cargo pastoral, tienen también el cargo sacerdotal. En la Iglesia antigua no se recibía primero la ordenación sacerdotal para recibir luego un cargo pastoral, sino que, debido a que se recibía un cargo pastoral, se presidía la asamblea de la vida sacramental de la Iglesia cuyo cargo se tenía. Por ello, cada vez que los sacerdotes bautizan, perdonan los pecados, presiden la eucaristía, los fieles tienen la certeza de que hoy, a través de ellos y de su ministerio, es Cristo quien bautiza, perdona los pecados y hace participar en su mesa.

— Para que la Iglesia pueda percibir su dimensión *escatológica*. Al anunciar la palabra y presidir los sacramentos, que atestiguan lo que todavía no existe pero existirá un día, los ministros ordenados testifican, siguiendo a los apóstoles, el amor y la misericordia de Cristo que nos preparan para su advenimiento final. La construcción de la Iglesia se percibe entonces bajo su aspecto más decisivo: no el de una organización social que necesita distribuir tareas en su seno, sino el de una comunidad escatológica, justificada a partir de este futuro en que Cristo transfigurará todas las cosas, y sostenida por esta esperanza.

5. *El ministerio pastoral tiene una triple dimensión: profética, sacerdotal y real.* Hipólito menciona explícitamente la trilogía rey, sacerdote y profeta (TA 5). Sin embargo, no la usa sino de forma bastante implícita para caracterizar el ministerio pastoral; los Padres de la Iglesia, excepto Eusebio de Cesarea, la emplean también con discreción. No obstante, dado que esta trilogía ha obtenido un amplio derecho de ciudadanía en la teología católica por su adopción en el Vaticano II, a través de la teología calvinista³⁴, y se ha convertido en una categoría organizadora de la sistemática del Código de 1983, conviene tratar de ella, aunque sea brevemente, sobre todo para precisar su articulación.

En Hipólito, la tarea pastoral (real) es la primera. A la invocación: «Tú que has establecido *jefes* y sacerdotes» corresponde la primera petición de la plegaria de ordenación: «Concede a tu siervo, a quien has elegido para el episcopado, que apaciente tu santo rebaño» (TA 3). El contenido de esta tarea está explicitado por el don del *spiritus principalis*, que tiene una doble dimensión: espí-

³⁴ Cf. Y. Congar, *Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre*: RSPPhTh 67 (1983) 97-115, y L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie* (Francfort-Berna 1982).

ritu de profecía y a la vez espíritu para estar a la cabeza de la Iglesia y conducirla en virtud de este carisma.

Para Hipólito, esta tarea pastoral y profética implica el ejercicio del sumo sacerdocio (*archibierateuein*). Es, pues, el primero que califica sacerdotalmente el ministerio de presidencia, cosa que evitaba la Escritura [cf. *infra*, III, d)]³⁵. Este primer uso del vocabulario sacerdotal merece ser analizado de cerca:

— Nótese ante todo que se considera al obispo como sumo sacerdote (*archiereus*) de la Iglesia [TA 3 (2 veces); TA 34] y no como su sacerdote, mientras que los presbíteros —a quienes corresponde una tarea de gobierno colegial de la Iglesia— no están cualificados sacerdotalmente, al menos en forma directa. Lo que implica la distribución obispo (*archiereus*)/asamblea (*hiereus*), según un equilibrio que no será mantenido después en la distribución: obispo (*archiereus*), sacerdotes (*hiereis*)/asamblea.

— Hay que señalar también que para Hipólito, lo mismo que para las instituciones litúrgicas posteriores, el obispo recién ordenado, aunque sea el más joven y esté a la cabeza de la Iglesia más modesta, preside inmediatamente la eucaristía de su ordenación. La presidencia de la eucaristía y la de los otros sacramentos se revela así como una dimensión de su tarea pastoral. Este equilibrio ya no se respeta cuando, por falta de reflexión teológica, se designa a los sacerdotes como el «sacerdocio», haciendo de su presidencia en los sacramentos el factor englobante del ministerio pastoral. En efecto, no se preside una Iglesia porque se recibiera un «sacerdocio», sino que, debido a que se recibe el cargo de presidir la construcción de una Iglesia, se recibe también el cargo de presidir los sacramentos, que también la construyen.

6. *El cargo de obispo o de presbítero es siempre colegial.* Nunca se es obispo solo, sino en un colegio episcopal. Nunca se es sacerdote solo, sino en un presbiterio. En esta época de necesaria inculturación de la fe, la colegialidad en el episcopado y la pertenencia activa a un presbiterio representan una garantía concreta de ejercer de manera más auténtica el ministerio pastoral.

³⁵ Sobre la sacerdotalización del vocabulario relativo a los obispos y luego a los sacerdotes, cf. P.-M. Gy, *Réflexions sur le vocabulaire antique du sacerdoce*, en *Études sur le sacrement de l'ordre* (París 1957) 125-145; completa este trabajo para el Oriente: *id.*, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*: RSPPhTh 58 (1974) 599-617. Cf. también H.-M. Legrand, *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*: «Spiritus» 69 (1977) 409-431 (estudio de todos los testimonios prenicenos) y E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

4. *Conclusión: los cristianos y sus pastores son hermanos iguales en dignidad, diferentes en las funciones y solidariamente responsables*

a) Hermanos iguales en dignidad.

El Vaticano II ha vuelto a destacar a la Iglesia como pueblo de Dios, pero ha dejado en la sombra la fraternidad de los cristianos. El evangelio, sin embargo, no habla del pueblo de Dios, pero es particularmente explícito sobre la fraternidad (cf. Mt 23,8-12; Mc 3,31-35). Hasta el siglo v, la fraternidad es uno de los nombres propios de la Iglesia³⁶. Las apelaciones litúrgicas de «hermanos» que inauguran la oración, la predicación y las cartas pastorales atestiguan siempre que «se da una verdadera igualdad entre todos en cuanto a la dignidad... La diferencia que puso el Señor entre los sagrados ministros y el resto del pueblo de Dios lleva consigo la unión» (LG 32).

b) Diferentes por las funciones.

Aunque todos los cristianos son iguales en dignidad, no se comprende, sin embargo, cómo un cristiano no ordenado podría cumplir las funciones que corresponden propiamente a los ministros ordenados. Recordemos que estos últimos son estructuralmente los vínculos de la Iglesia, que ellos presiden el conjunto de su vida y velan por ella de varias maneras:

— Como vínculos de la Iglesia, deben promover su unidad y su catolicidad, puesto que la unidad en el Espíritu respeta las diferencias y procura su mutua comunicación.

— Ellos garantizan la apostolicidad de su Iglesia y velan por ella: el escrutinio desarrollado en presencia de la *ecclesia*, el testimonio dado por los obispos vecinos y su recepción en el colegio por la imposición de las manos son los garantes personales de esta apostolicidad. Por ello se pide en el centro de la eucaristía por aquellos «que velan fielmente por la fe católica recibida de los apóstoles».

Puesto que la ordenación confiere este ministerio de vínculo, de presidencia y de vigilancia, no se comprende qué título podría tener un cristiano no ordenado para ejercerlo, al rechazar que el ministerio se funde en el sacerdocio universal de los fieles, idea a la que tendían las afirmaciones del joven Lutero³⁷. Este concilio re-

³⁶ Cf. J. Ratzinger, *Frères dans le Christ* (París 1962), o, del mismo autor, *Fraternité*, en *Dictionnaire de Spiritualité* (Beauchesne), París.

³⁷ «Quien ha nacido del bautismo está ya consagrado sacerdote, obispo y papa; y aunque este cargo no conviene a cada uno, todos pueden considerarse

chaza, también con razón, que todos los fieles tengan, en la misma medida y sin distinción (*promiscue*), los mismos poderes (sección XXII, cap. 4), ya que los carismas son diversos en la Iglesia.

Pero estas diferencias de poderes y de funciones no afectan a la igualdad en la vida cristiana, porque no por ser los obispos y los sacerdotes responsables, por función, de la apostolicidad y de la catolicidad de la Iglesia, así como de su vida sacramental, habrían de ser más apostólicos o más católicos o más santos que los cristianos no ordenados. Además, estas diferencias se sitúan en una responsabilidad llevada solidariamente, punto sobre el que Trento, por desgracia, no insistió por las razones ya señaladas.

c) Solidarios en la responsabilidad.

En el modelo heurístico que hemos establecido, la responsabilidad solidaria es manifiesta: el «nosotros» de los cristianos engloba las diferencias funcionales y ministeriales. Esta responsabilidad es la de anunciar el evangelio: recordemos que el mundo antiguo se convirtió por el ejemplo de los cristianos y no por los misioneros especializados. Es también la de construir la Iglesia, como atestigua la inclusión mutua entre Iglesia local y pastores: son los obispos quienes deben ser aceptados por su Iglesia y no a la inversa; esto es tanto más evidente cuanto que no se requería el consentimiento del futuro obispo para su ordenación. La prohibición, bajo pena de nulidad, de las ordenaciones absolutas por el Concilio de Calcedonia atestigua este carácter estrictamente relacional del ministerio ordenado.

En una época como la nuestra, en la que ya no se percibe la interdependencia entre ministros ordenados e Iglesia local, es útil dejarse interrogar por la tradición antigua de la Iglesia, con tal de que se haga sin arcaísmo. Para evitar este error conviene, pues, revalorar epistemológicamente el modelo establecido, cuyas riquezas todavía no han sido explotadas en su totalidad.

III. PROBLEMAS TEOLOGICOS ENTRE PASTORES Y FIELES

El modelo teórico construido a partir de las instituciones canónicas y litúrgicas de la Iglesia antigua podría valorarse por el simple he-

capaces de ejercer tal ministerio. En efecto, todos somos sacerdotes por la misma razón» (WA 6, 408). Nótese la confusión entre la conceptualidad sacerdotal y ministerial que hereda de la teología católica medieval. Al final de su vida rechazará esta idea en varias ocasiones, cf. WA 41, 209 y WA 50, 632.

cho de ser tradicional y patrístico. Pero esto no basta para darle validez, porque podría considerarse sólo como una figura particular, señalando con razón que la Iglesia de hoy vive en un contexto social e histórico muy diferente del de los siglos III y IV.

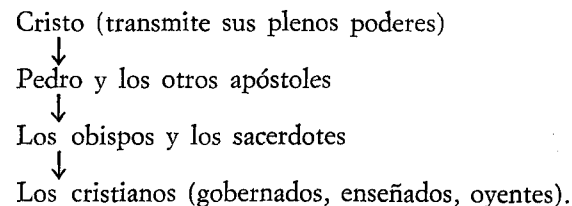
Por otra parte, no se trata de imaginar una repriminación cualquiera. Hoy sería quizá irrealista e incluso peligroso restablecer la elección de los obispos por el pueblo cristiano. De hecho, el modo de designación de la persona es secundario, pero el funcionamiento del ministerio debe ser objeto de reflexión.

La validez de este modelo para la reflexión teológica no le viene, pues, únicamente de su antigüedad, sino de dos fuentes: 1) sitúa el ministerio ordenado en un marco global que respeta los grandes equilibrios de la eclesiología; 2) se revela como portador de gran fecundidad para plantear satisfactoriamente cierto número de cuestiones controvertidas de la eclesiología contemporánea.

1. Justificación de nuestro planteamiento

a) Iglesia y ministerio a la luz de la Trinidad.

Para establecer la validez del planteamiento propuesto basta compararlo con la teología de la ordenación normalmente expuesta en los manuales o en los catecismos. En ellos, la ordenación se veía esencialmente como una transmisión de poderes entre un ministro, válidamente ordenado, y un sujeto idóneo, separada de su contexto eclesiológico, como lo ilustra el ejemplo extremo de los *episcopi vagantes* (obispos sin sede, fuera de la comunión de toda Iglesia), o el más benigno, pero más frecuente, de las ordenaciones de obispos en su diócesis de origen, lejos de la sede a que estaban destinados. Puesto que para entonces la Iglesia ya no es concebida en la práctica como pueblo de Dios y templo del Espíritu Santo, nos encontramos ante un cristomonismo que podríamos representar así:



Este modelo cristomonista introduce de hecho «una eclesiología piramidal y clerical». En efecto, la Iglesia no es aquí una verdadera comunión, puesto que hay una separación entre un grupo de cris-

tianos activos y un grupo pasivo. En este marco, los laicos han de recibirlo todo de los sacerdotes (directrices, doctrinas y sacramentos) y son objeto de una acción transitiva de parte de los clérigos. Debido a ello, la identidad teológica de los sacerdotes se fundará por autonomización y separación respecto al pueblo de Dios: la colaboración entre los pastores y los otros cristianos tendrá una dirección única. Los primeros son representantes inmediatos de Cristo (se les definirá como *alter Christus*), siendo ya su vocación una relación directa con Jesús. Las consecuencias pastorales serán serias: en una situación cultural como la nuestra, ¿podrá ser transmitido el evangelio por un pueblo de Dios pasivo?

Por el contrario, el modelo construido de acuerdo con la tradición está en condiciones de interpelar nuestra reflexión y nuestra práctica —respetando las mediaciones necesarias— a causa de su equilibrio trinitario³⁸. Toda eclesiología equilibrada debe incluir, teórica y concretamente, las tres figuras centrales de la Iglesia, que son el pueblo de Dios Padre, el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo. La *Lumen gentium* comienza con esta visión trinitaria de la Iglesia.

Precisamente en el modelo considerado, la Iglesia está claramente estructurada en forma trinitaria, hasta en su acción litúrgica e institucional:

— es, sin duda, el pueblo de Dios, activo en la elección de sus ministros y en su recepción y, sobre todo, solidario en la responsabilidad;

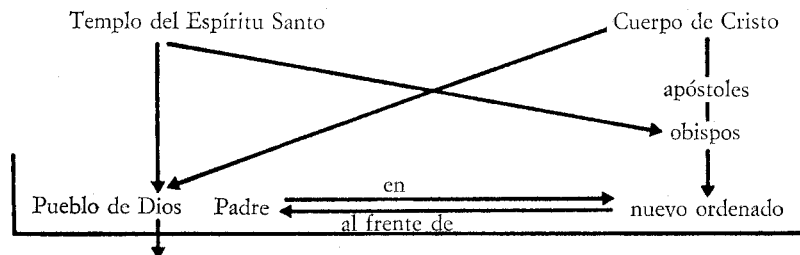
— es el cuerpo de Cristo: la acción de los obispos significa que el ministerio se remonta a los apóstoles y, a través de ellos, al Cristo histórico; el nuevo ordenado recibe cargo de ministro del cuerpo de Cristo, como manifiesta el hecho de que preside (o celebra, si es sacerdote) la eucaristía en la que se inserta su ordenación. En esta misma línea, todos los miembros de la Iglesia son solidariamente, aunque de manera distinta, responsables de la tradición apostólica, lo que manifiestan por el testimonio de su fe apostólica y la recepción del ministerio que se remonta a los apóstoles;

³⁸ ¿Es necesario subrayar que Dios Padre se ha revelado en su Hijo por el Espíritu Santo? ¿Que nuestro retorno a Dios Padre se hace por su Hijo en el Espíritu? ¿Que la confesión de fe bautismal es trinitaria? ¿Que somos acogidos en la eucaristía por la doxología paulina «la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» y que, desde el momento en que se responde a ello «Amén», la Iglesia se constituye en *koinonía*? En una palabra: si esta estructuración trinitaria no se revelara en una elaboración teológica, ésta no sería equilibrada.

toles; de este modo, el ministro ordenado no está solamente en la Iglesia, sino también al frente de ella;

— es el templo del Espíritu Santo, que es el agente principal de la ordenación. Este obra a través de los obispos, a través del pueblo, que actúa no en forma democrática, sino en la comunión del Espíritu, y, finalmente, a través del nuevo ordenado, que recibe un carisma para ser ministro de Cristo y presidir la construcción de la Iglesia. Por ello es exacto decir que el conjunto de los dones del Espíritu no se encuentra sino en el conjunto de la Iglesia.

Esta estructuración trinitaria de la Iglesia que engloba el ministerio ordenado se podría representar así:



Iglesia estructurada trinitariamente, toda ella apostólica, con responsabilidades solidarias, aunque diferentes

En este marco trinitario, los pastores no son ni agentes únicos ni agentes aislados en la Iglesia. Su vocación no es ni individual ni privada, sino que está mediatizada por la *ecclesia*. Su autoridad les es conferida, desde luego, no por el pueblo, sino por la ordenación que los sitúa al frente del pueblo, sin paralizarlos en una relación de sentido único. Es lo que indica la doble flecha de la parte inferior del cuadro. Nadie es autónomo ni autosuficiente: en la diversidad de sus cargos y carismas, todos son solidariamente responsables y colaboradores en la construcción de la Iglesia por la palabra y los sacramentos. Finalmente, en este marco, la problemática de una construcción —o de una reforma— de la Iglesia por «abajo», opuesto a una construcción de la Iglesia por «arriba» pierde su sentido, mientras que no puede menos de crecer en el modelo «cristotomista» habitual.

Insistamos también en la necesidad de pensar trinitariamente: no se podría alcanzar el objetivo si un supuesto fundamento pneumatológico sustituyera el fundamento cristológico del ministerio

ordenado. Es, desde luego, necesario que el ministerio sea ministerio de Cristo, pero no podría serlo sino en la comunión del Espíritu.

b) Los ministerios pastorales
en la estructura carismática de la Iglesia.

La articulación entre ministerios pastorales y *ecclesia*, que se trata de validar, supone, como hemos dicho, que el conjunto de los dones del Espíritu no se encuentra concretamente sino en el conjunto de la Iglesia. Este axioma es coherente con la estructura carismática fundamental de la Iglesia, expresión por la que se entiende exactamente que la relación entre la Iglesia y el Espíritu Santo y sus dones forma parte de su estructura. No podemos seguir, en efecto, la definición de carisma que aparece en un «Vocabulario bíblico», publicado en 1958: el término «carisma reproduce una palabra griega empleada para designar dones concedidos por el Espíritu Santo a los primeros cristianos». Efectivamente, en la Iglesia de la nueva alianza el don del Espíritu se hizo a todo el pueblo mesiánico («el Espíritu derramado sobre toda carne», Hch 2,16): ésta es, tanto en su realidad local como en su misterio (Ef 2,17-22), una construcción del Espíritu (1 Cor 3,16-17). Sobre este trasfondo, cuando Pablo escribe que «la manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno para el bien común» (1 Cor 12,7), está de acuerdo con Pedro: «Las dotes (*charisma*) que cada uno ha recibido úselas para servir a los demás, como buenos administradores de la múltiple gracia de Dios» (1 Pe 4,10). Este es el régimen de la Iglesia de la nueva alianza, que podemos explicitar en algunas proposiciones.

1. *Hablar de la estructura carismática de la Iglesia significa que ésta posee una multiplicidad de dones, de servicios y ministerios.* Los carismas del Espíritu son multiformes (cf. Rom 12,6-8; 1 Cor 12,28-31). Hacen surgir diversos dones: unos no son inmediatamente ministeriales, como la vida religiosa³⁹; otros son transitorios (la profecía) o fundamentan solamente servicios, mientras que otros fundamentan ministerios reconocidos o instituidos, o incluso ordenados.

2. *No se puede oponer ministerio ordenado y carisma.* La oposición entre carisma y ministerio ordenado es un tema que sus-

³⁹ Sobre la relación entre religiosos e Iglesias locales, léase el documento conjunto de la Congregación de los obispos y de la de los religiosos, *Mutuae relationes*: AAS 70 (1978) 473-506; trad. francesa: DC 75 (1978) 774-789.

citó especial interés en el protestantismo liberal alemán del siglo XIX⁴⁰. Tal oposición no tiene fundamento ni en la Biblia ni en la tradición. Sabemos que Pablo incluye expresamente los ministerios de gobierno entre los carismas (1 Cor 12,28) y que, según 2 Tim 1,6, la ordenación confiere un don del Espíritu. Sabemos también que la *Tradición apostólica* de Hipólito prescribe no imponer «las manos para el diaconado o para el presbiterado» a un confesor encarcelado a causa de su fe y después liberado, porque tal confesor «posee el honor del sacerdocio por su misma confesión. Pero si se le hace obispo, se le impondrán las manos». Aquí, como en las prescripciones canónicas subsiguientes, aparece la convicción de que los ministerios ordenados de sacerdote o de diácono pertenecen al orden carismático y de que, en este caso particular, es suficiente su recepción por la *ecclesia* (recepción cuyo fundamento es también pneumatológico). Por otra parte, la misma convicción es atestiguada por la insuficiencia, para acceder al ministerio ordenado, de las ordenaciones aun correctamente realizadas, pero llevadas a cabo fuera del conjunto carismático que representa la *ecclesia*: nulidad de las ordenaciones absolutas, de las ordenaciones hechas por un obispo fuera de su diócesis o que ha caído en la herejía⁴¹.

No cabe, pues, en absoluto apoyarse en la estructura carismática de la Iglesia para «rebajar» los ministerios ordenados o negar sus funciones absolutamente originales. Pero recíprocamente, cualquiera que sea el papel esencial e irreductible a todos los otros, de los ministros ordenados, éstos no deben concebir los otros carismas como participaciones o suplencias. Además, estos otros carismas, bien en sí mismos o bien porque son fundamentos de servicios o ministerios, no existen porque son reconocidos por los ministros ordenados, sino que *más bien* por el hecho de existir se imponen a su reconocimiento y al de los otros cristianos. No hay que olvidar que el criterio del carisma es su capacidad de edificar la Iglesia.

3. *Lo principal de los ministros ordenados no es su dimensión jerárquica*, aun cuando este concepto tiene una legitimidad. El vocabulario de la jerarquía fue introducido en la Iglesia, por primera vez en el siglo VI, por el Pseudo-Dionisio; en este contexto de filosofía neoplatónica, incluso el pueblo forma parte de la jerar-

⁴⁰ Hace un estudio ejemplar de esta oposición arbitraria U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal 1972).

⁴¹ Documentación histórica en C. Vogel, *Ordinations inconsistentes...*, op. cit., 7-181.

quía en su nivel más bajo. Este vocabulario no es muy afortunado; ante todo, teológicamente, oscurece la realidad de los ministerios, que son servicios; además, como aparece en la práctica de la Iglesia antigua, en la que laicos o diáconos llegaban a obispos sin recibir las órdenes «intermedias», los ministerios no han de concebirse según un esquema graduado de dominación y de subordinación, sino como dones originales del Espíritu. Pastoralmente es preferible evitar, siguiendo a H. Urs von Balthasar, el término «jerarquía», cuyo sentido escapa al mundo actual⁴² y cuyas connotaciones sociales dificultan la comprensión del ministerio cristiano. Conviene, pues, hablar, siempre que sea posible, del papa y de los obispos, en vez de emplear el término «jerarquía».

Sin embargo, el concepto de jerarquía, en cuanto que significa, por parte del papa y de los obispos, una posibilidad de decisión legítima y vinculante para los fieles, sin reducirlos por ello al papel de representantes suyos, expresa bien la posición que ocupa el episcopado en la Iglesia. En este sentido, el término tiene su legitimidad en el vocabulario teológico.

4. *La contraposición base-jerarquía es teológicamente inviable.* Sería conveniente abandonar este binomio conceptual un tanto equívoco, ya que ha sido importada, sin transposición, del espacio sindical o político y, por otra parte, no cuenta con verdadero fundamento en la tradición. La imagen de una diversidad de miembros que colaboran en el bien del cuerpo, que es más bíblica (cf. 1 Cor 12,14ss), sería también más adecuada, aun cuando, como toda imagen, debe ser corregida: su organicidad, en efecto, deja demasiado poco espacio a los conflictos y a las negociaciones.

En el contexto de su teología de los carismas, Pablo declara: «Dios no es un Dios de desorden, sino de paz» (1 Cor 14,33). Habría ciertamente desorden cada vez que se decretara *a priori* la pasividad o la no responsabilidad de un determinado grupo de cristianos. Lo mismo ocurriría si se confundiera el orden con la uniformidad («cada uno ha recibido un don diferente»). Igualmente, si un individuo quisiera dominar todos los carismas (1 Cor 12, 12-30). También habría desorden si cada uno quisiera hacerlo todo. El discernimiento y el estímulo positivos de la diversidad de los carismas corresponden a la *ecclesia* y, en primer lugar, a los que la presiden (1 Tes 5,19.21).

⁴² Así H. Urs von Balthasar, *Le complexe antiromain* (Montreal-París 1976) 30. Sobre el sentido original de la expresión, cf. especialmente R. Riques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (París 1954) 171-199; nueva edición, París 1983.

Sin embargo, todas estas ideas resultarían bastante idealistas si no se *institucionalizara* un régimen de escucha mutua y de decisión más sinodal, apoyándose en posibilidades de formación para todos y en una información de todo el pueblo cristiano. Desde el Vaticano II se ha desarrollado muy acertada y ampliamente el tema del ministerio como servicio⁴³. Sin embargo, esta traducción, que parece generalizarse, de realidades institucionales y jurídicas en términos éticos (el servicio) tiene el peligro de eludir el verdadero problema. ¿No sería más saludable que también los teólogos, al igual que los canonistas, conservaran el vocabulario del poder junto al del servicio? Las cosas serían más claras: ¿no son las estructuras efectivas del ejercicio del poder más importantes que las intenciones éticas de aquellos a quienes está confiado?

c) Apostolicidad de toda la Iglesia
y sucesión en el ministerio apostólico.

Como hemos visto, la ordenación episcopal es un acto confesional, tanto por parte de la Iglesia local, testigo de la fe apostólica del nuevo ordenado, como por parte de los obispos de las Iglesias vecinas. Por otra parte, si los cristianos son siempre activos en la elección de su obispo, aunque no lo elijan en el sentido moderno de la palabra, *jamás* lo ordenan por sí solos. No se puede ser obispo sino con la imposición de las manos de quienes, situados a la cabeza de las Iglesias vecinas, están ya dentro del ministerio apostólico. Estas dos constataciones de estructura ofrecen una articulación equilibrada de la apostolicidad de toda la Iglesia y de la sucesión en el ministerio apostólico. Esta articulación se puede desarrollar así:

1. *Toda la Iglesia es apostólica.* En el credo no confesamos la apostolicidad de los obispos, sino la de toda la Iglesia, evidentemente en su sentido teológico propio y, por tanto, sin distinguir al pueblo de sus pastores. Esta es la perspectiva primaria: toda la Iglesia es apostólica en la medida en que se mantiene en la fidelidad al testimonio de los apóstoles y vive de los dones del Espíritu. Esta apostolicidad profunda de la Iglesia regula la apostolicidad de una determinada Iglesia local o de un obispo particular, e incluso del ministerio episcopal.

Veamos por qué. Ninguna Iglesia local tiene la certeza de estar en la fe apostólica si no se le atestiguan las otras Iglesias; y éste

⁴³ Y. Congar, *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la tradition*, en *L'épiscopat et l'Église universelle*, op. cit., 67-99; Id., *Pour une Église servante et pauvre* (París 1963).

es uno de los sentidos de la necesaria participación de los obispos vecinos en la ordenación. Esta fe apostólica es mantenida también por todos los fieles de la Iglesia local, y de ahí la importancia de su testimonio. Ellos ejercen esta responsabilidad sobre todo cuando uno de los suyos accede al ministerio apostólico. Naturalmente, al haber accedido a la sede, este último será su responsable personal y funcionalmente, pero sin abolir jamás la responsabilidad de los fieles, ni siquiera en su sede.

En teología católica conviene decir que la apostolicidad de la doctrina regula la apostolicidad de los ministros: ésta es la enseñanza de Agustín y de Tomás de Aquino, y éste es también el sentido de la tesis, habitual hasta el siglo XVI, del papa hereje, que pierde su cargo por el hecho de serlo⁴⁴. Teniendo probablemente en cuenta la crisis arriana, en la que la mayoría del episcopado cayó en la herejía, Newman ampliaba aún más esta inclusión de los obispos en la Iglesia, señalando: «Los anglicanos creen que pertenecen a la verdadera Iglesia porque sus órdenes son válidas, mientras que los católicos creen que sus órdenes son válidas porque son miembros de la verdadera Iglesia»⁴⁵.

Contra esta regulación de la fe de los ministros por la de la Iglesia, sería erróneo objetar el carácter irreformable «ex sese et non ex consensu ecclesiae» de las decisiones doctrinales infalibles del papa, porque *non ex consensu* no significa *sine consensu*. La precisión del Vaticano I, que se acaba de citar, se refiere, en efecto, a la forma jurídica y no al fondo, porque en tales decisiones no puede faltar el consentimiento de los fieles, como precisa la *Lumen gentium* en dos ocasiones: en LG 12 y explícitamente en LG 25.

2. *La sucesión apostólica no es sólo sucesión en la fe de la Iglesia, sino sucesión en un ministerio eclesial que se remonta a los apóstoles.* Como hemos visto, la apostolicidad de la Iglesia no po-

⁴⁴ San Agustín: «No hay que prestar asentimiento ni siquiera a los obispos católicos en caso de que llegaran a equivocarse o se expresaran en contra de las Escrituras canónicas» (*De unitate Ecclesiae* 11,28; PL 43, 410-411); santo Tomás (*De veritate*, q. 14, a. 10 ad 11): «(hay profetas y apóstoles, a quienes se hizo la revelación), no damos crédito a sus sucesores sino en la medida en que nos proponen las verdades que los apóstoles dejaron en las Escrituras». En cuanto a la idea de que un papa pueda ser hereje, lo que evidentemente no cuestiona la infalibilidad de su magisterio solemne, he aquí lo que afirma Y. Congar: «La idea de que un papa pueda ser hereje nos parece hoy todavía metodológicamente esencial para el buen equilibrio de la teología» (en *De sacra hierarchia et speciatim de potestate papae*), cf. *Ministères et communion ecclésiale* (París 1971) 80.

⁴⁵ Newman, *Critical and Historical* II (Londres 1888) 87.

dría quedar reducida a la sucesión en la fe apostólica. En definitiva, la insistencia sobre la apostolicidad en el siglo II incluye igualmente los escritos apostólicos, la tradición, las sedes, el símbolo, todos ellos calificados de apostólicos. En este mismo contexto se dice muy pronto que los obispos «suceden a los apóstoles». El contenido, sin las palabras, se encuentra ya en Clemente Romano (*Ad Cor.*, 42), en Ireneo (*Adv. Haer.*, 3,3,1) y luego expresamente en Tertuliano, que conoce ya el vocabulario de la sucesión apostólica. Tal sucesión incluye algo más que una simple sucesión en la doctrina; incluye también una sucesión en un ministerio para la Iglesia, que se remonta a los apóstoles.

Si se considera la fecha respectiva de los escritos paulinos y lucanos, no parece que el título de apóstoles estuviera reservado primero a los Doce y luego se extendiera a otros, sino que más bien fue a la inversa. Así, pues, los personajes a quienes suceden los obispos son un grupo más amplio que los Doce, que comprende también a Pablo y a los que estuvieron con Jesús durante su vida terrestre y fueron luego testigos de su resurrección. El papel que los apóstoles asumieron en la *dirección* de las Iglesias y en la *conservación de la enseñanza de Cristo* deberán asegurarlo a su vez otros, como los episcopos o presbíteros de Efeso convocados por Pablo en Mileto (Hch 20,17.35). Las cartas pastorales atestiguan claramente este ministerio transmitido por el apóstol a Tito y Timoteo, a quienes él impone las manos con el colegio de los presbíteros (2 Tim 1,6; 1 Tim 4,14). Estos últimos no sólo deberán mantenerse firmes en la sana doctrina y «conservar el depósito», sino también asegurar la continuidad de la obra apostólica: instituir a los presbíteros locales (Tit 1,5), empleando una autoridad superior a la suya (1 Tim 5,17.22), transmitirles la doctrina (2 Tim 2,2), eligiendo a hombres capaces de transmitirla a su vez (Tit 1,9; 2,1-15). Esta institución se hará por medio de la imposición de las manos, al igual que fue instituido el mismo Timoteo (1 Tim 5,22; 4,14).

Disipemos un malentendido: los obispos no suceden a los apóstoles en su ministerio original ni en su competencia propia, que son intransferibles. Por otra parte, su autoridad sigue siendo actual hoy, dado que la Iglesia de todos los tiempos no puede existir sino en dependencia de ellos. La sucesión de la que se trata es una sucesión en el ministerio pastoral de los apóstoles: ministerio situado desde luego en la Iglesia (Clemente, *Ad Cor.*, 42-44, reconoce que son establecidos con el consentimiento de toda la Iglesia), pero también al frente de la Iglesia, con las tareas específicas de convocar y de reunir a la Iglesia, actualizando la autoridad (*exousia*)

dada por Cristo de velar por la fidelidad al evangelio y de dirigirla en consecuencia.

d) Sacerdocio «común» y ministerio sacerdotal de los obispos y de los presbíteros.

La ordenación de un obispo se sitúa siempre en el marco de una celebración eucarística. El nuevo ordenado, aunque sea el más joven en el ministerio y obispo de una Iglesia eventualmente muy modesta, tomará inmediatamente la presidencia de esta asamblea, indicando así el vínculo entre la realización de la Iglesia, la eucaristía y el ministerio ordenado. Pero adviértase al mismo tiempo que esta oración eucarística, en Hipólito, tiene siempre como sujeto un «nosotros», que no podría ser ni un plural mayestático ni el plural de los concelebrantes (dado que el texto es aún improvisado en aquella época). Este «nosotros» representa a toda la asamblea *in corpore*, puesto que no aparece nunca la fórmula posterior «nosotros y tu pueblo».

Hay en el texto una interesante articulación para clarificar la relación, hoy a veces oscura, entre el «sacerdocio común» y el sacerdocio ministerial. Ecuménicamente, esta clarificación tiene la misma importancia que la articulación correcta entre la apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica en el ministerio. Esta cuestión, sobre la que hay cada vez mayor consenso teológico entre los católicos, puede aclararse a la luz de Nuevo Testamento. A partir de él podremos comprender: 1) la unicidad del sacerdocio de Cristo; 2) la cualificación sacerdotal de todo el pueblo; 3) que el ministerio episcopal y presbiteral incluye un sacerdocio ministerial al que no se reduce.

Existen dos términos griegos en el Nuevo Testamento: *hiereus* (sacrificador cultural, mediador entre Dios y los hombres) y *presbyteros* (anciano de una comunidad, sin connotación cultural), cuya traducción puede dar lugar a ambigüedades. Un ejemplo: la traducción habitual de [*basileion*] *hierateuma* (1 Pe 2,9) por «pueblo de sacerdotes» tiene el peligro de atentar contra la originalidad del presbiterado, porque se puede entender «sacerdote» en el sentido de presbítero, en paralelo con obispo y diácono; este peligro se conjura con la traducción «pueblo sacerdotal», que es la única rigurosa. Textos como éste se refieren a toda la comunidad de los fieles y no a los «sacerdotes», que, de acuerdo con la terminología del NT, deberíamos seguir llamando presbíteros.

1. *Sólo existe un sacerdocio, el de Cristo.* Jesús no se califica jamás a sí mismo como sacerdote. Jamás designa así a sus discípulo-

los. El Nuevo Testamento no designa jamás a un ministro de la Iglesia con esta palabra (Rom 15,16 no es excepción)⁴⁶. Sin embargo, la carta a los Hebreos, al reflexionar sobre el significado de la muerte y de la resurrección de Jesús, «entregado por la multitud», según sus propias palabras, comprende esta muerte bajo la figura de un sacrificio, cuyo sacerdote (*hiereus*) es él mismo. Este sacrificio, que reconcilia a Dios y a los hombres, se ofrece de una vez para siempre (*ephapax*); más aún, Cristo se convierte con ello en nuestro sumo sacerdote permanente, poniendo fin a todos los sacrificios y a todos los sacerdocios y siendo, por ello, «el único mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2,5-6). Si la insistencia en el sacerdocio de Cristo no es importante en el Nuevo Testamento, es clara, sin embargo, la afirmación de la unicidad de su sacerdocio: puesto que ningún sacrificio puede añadirse al suyo, ya que él es el único mediador actual entre Dios y los hombres; rigurosamente hablando, el sacerdocio corresponde únicamente a Cristo⁴⁷.

2. *El pueblo de Dios de la nueva alianza es sacerdotal.* El sacerdocio que el Nuevo Testamento atribuye discretamente (sobre todo, en 1 Pe 2,5,9 y Ap 1,6; 5,10; 20,6) al pueblo de Dios es colectivo: tras la fórmula de 1 Pe 2,5,9 hay dos citas implícitas del Antiguo Testamento: Ex 9,6 e Is 61,6, que hablan de la función del pueblo de Dios de la nueva alianza. El ocupará entre las naciones la posición de la tribu de Leví en el seno del pueblo elegido; según Pedro, su sacrificio será una vida en justicia y santidad; por este sacrificio espiritual será como un pueblo de sacerdotes en medio de los paganos.

Aquí no se expresa la idea de que cada cristiano sería personalmente sacerdote por participación en el sacerdocio de Cristo; con la carta a los Hebreos y la patrística se puede simplemente concluir que cada cristiano es sacerdote en el sentido restringido de que tiene, en Cristo, acceso directo a Dios. Pero este acceso directo a Dios no se propone jamás en el Nuevo Testamento como el fundamento del ministerio. El Nuevo Testamento no funda los ministerios en su diversidad en la línea del «sacerdocio común», sino en la de los carismas del Espíritu; algunos de ellos, como hemos visto,

⁴⁶ Lo ha hecho ver C. Wiéner, *Ceux qui assurent le service sacré de l'Évangile (Rm 15,16)*, en J. Frisque e Y. Congar, *Les prêtres. Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatum totius»* (París 1968) 257-259.

⁴⁷ Excelente estudio de la carta a los Hebreos en A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (París 1980), que tiene también en cuenta los mejores estudios sobre la *Prima Petri* (J. H. Elliot) y sobre el Apocalipsis (E. Schüssler-Fioreza).

están ligados a los ministros establecidos por los apóstoles; todos tienen la finalidad de la construcción de la Iglesia y su bien común.

3. *La ordenación al episcopado y al presbiterado no confiere el sacerdocio, sino un ministerio sacerdotal.* Por ministerio sacerdotal conviene entender el hecho de hacer presente sacramentalmente la acción salvífica de Cristo. Esto no puede hacerse *sino* ministerialmente, puesto que Cristo es el autor de la salvación y el poseedor actual del verdadero sacerdocio. Al mismo tiempo, esto requiere un ministerio. Ante todo, puesto que se trata de la acción salvífica, es necesario que nos sea atestiguada y que nosotros la recibamos, porque nadie podría darse a sí mismo la salvación o testimoniársela. Además, por su propia naturaleza, esta salvación se transmite por la *koinonía* y es portadora de *koinonía*. Por estas dos razones, no cabría bautizarse a sí mismo; no es posible absolverse del propio pecado ni aun siendo obispo o sacerdote; no se puede celebrar la eucaristía en solitario, porque esta celebración sacramental, al igual y aún más que todas las otras, debe ser hecha en la comunión; de ahí la necesidad, siempre exigida por el derecho, hasta el canon 906 del Código de 1983 (en el que no se exige de modo absoluto), de que participe al menos otro cristiano que responda «amén» en el Espíritu Santo.

Por ello es necesario reconocer, con el Concilio de Trento, la necesidad de un ministerio sacerdotal como ministerio externo, visible, no reductible al ministerio de la palabra y al sacerdocio bautismal⁴⁸. Según el testimonio de la tradición, este ministerio sacerdotal de los sacramentos se confiere con la ordenación al presbiterado y al episcopado: el obispo y el presbítero no presiden la Iglesia porque han recibido *personalmente* una cualificación *sacerdotal*, sino que por el hecho de presidir la Iglesia les corresponde el ministerio de los sacramentos. El concepto fundamental es el de la presidencia del conjunto de la Iglesia y no el del sacerdocio⁴⁹.

Conceptualmente, no es muy acertado yuxtaponer el «sacerdocio común» y el «sacerdocio ministerial», como lo hace la *Lumen gentium*, 10, citando una frase de la encíclica *Mediator Dei* de

⁴⁸ Ses. XXIII. El mejor comentario, en A. Duval, *Les données dogmatiques du Concile de Trente sur le sacerdoce*: «Bulletin du Comité des Etudes» 6 (1972) 448-472.

⁴⁹ En la *relatio* sobre el n.º 28 de la constitución *Lumen gentium* (*De Ecclesia*, 1964, 101-102) aparece dos veces en el desarrollo de una frase la idea de que en la Iglesia primitiva los presbíteros presidían la eucaristía porque presidían la comunidad cristiana; cf. la verificación en H.-M. Legrand, *Présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*: «Spiritus» 18 (1971) 431.

Pío XII: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque su diferencia es esencial y no sólo de grado, están, sin embargo, ordenados el uno al otro, puesto que cada uno participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo». En efecto, el lector de la *Lumen gentium* no percibe inmediatamente que por «sacerdocio ministerial» Pío XII entendía en realidad el ministerio pastoral; así lo interpreta con razón la frase siguiente de la *Lumen gentium*. La fórmula sólo es clara si se traduce diciendo que el sacerdocio común y el ministerio pastoral son dos realidades entre las que no hay verdadera analogía (su diferencia es esencial): una cosa es el sacerdocio común y otra el ministerio pastoral, que incluye un ministerio sacerdotal, irreductible a un grado superior del primero.

En consecuencia, al privilegiar un modo de pensar que yuxtapone dos sacerdocios, se tropieza inevitablemente con dificultades: la primera procede de la práctica sacramental católica. Esta no permite afirmar que, ni en el pasado ni siquiera en el presente, sólo hay sacramentos allí donde hay «sacerdocio ministerial». En efecto, en circunstancias excepcionales, varios sacramentos tienen o pueden tener como ministros a bautizados no ordenados.

Citemos los casos clásicos enseñados en el catecismo: el bautismo celebrado por laicos en caso de urgencia es válido; lo cual quiere decir que estos laicos ejercen ministerialmente el sacerdocio de Cristo. Según la tradición latina, tal como se fija en el siglo XI, los esposos son los ministros de su sacramento del matrimonio. Para la unción de los enfermos, los laicos han sido durante siglos los ministros, empleando aceite bendecido por el obispo. También durante siglos pudo considerarse como sacramental la confesión ejercida por los laicos, aunque esta práctica no fue universal y sólo era admitida en caso de necesidad⁵⁰. En todos estos casos excepcionales fue ejercido por los laicos el ministerio sacerdotal, y, dado que una delegación jurídica (implícita o explícita) no podría suplir una deficiencia ontológica, se perciben los límites de la problemática de los dos sacerdocios. Esto se ve también en lo que respecta a la eucaristía: la historia de la Iglesia católica no conoce ministro extraordinario de la presidencia eucarística a causa del vínculo tan estrecho entre eucaristía, Iglesia y ministerio ordenado. Pero hasta el final del siglo XII se mantiene con relativa claridad la idea de

⁵⁰ Cf. A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au XI^e siècle*, tomo I (único aparecido) (Lyon 1942); A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle. Étude de théologie positive* (París 1926).

que si uno solo o algunos presiden, todos celebran, hasta el punto de que un cisterciense escribe todavía en 1163: «El sacerdote no sacrifica solo, no consagra solo, sino que toda la asamblea del pueblo fiel que lo rodea consagra y sacrifica con él»⁵¹.

Finalmente, a los ojos de la tradición católica, los laicos que presiden o presidían excepcionalmente los sacramentos lo hacían en razón de un sacerdocio que tenían en común con los pastores; pero no tenían el *ministerio*, al no haber sido ordenados al presbiterado o al episcopado, que confieren de pleno derecho el ministerio sacerdotal. Más exacto que hablar de dos sacerdocios parece hablar de sacerdocio común y de ministerio pastoral, que es también un ministerio sacerdotal.

La segunda dificultad es ecuménica. Se conoce el papel que el tema del sacerdocio común de los fieles ha ejercido en las discusiones sobre el ministerio ordenado, entre la Iglesia católica y las Iglesias que nacieron de la Reforma; papel que ejerce todavía, en parte, donde no se han aceptado los documentos de los acuerdos ecuménicos. Así, se continúa afirmando que la condición de bautizado, propia de todo cristiano, es de suyo una habilitación fundamental para *todas* las funciones de la Iglesia, de manera que la ordenación no sería sino una delegación o una designación, justificada únicamente por el buen orden en la Iglesia y por la competencia (estudios teológicos, por ejemplo). Esta dificultad sólo puede superarse volviendo a la Escritura. En ella el sacerdocio es precisamente común y no universal, como si habilitara a cada uno a ejercer de modo indiferenciado todos los ministerios. En este caso, ya no se respetaría en la Iglesia el orden según el Espíritu. Pero, por parte católica, la dificultad que experimentan los reformados requiere una doble atención:

— un decidido reconocimiento del sacerdocio de los laicos, ya ampliamente adquirido⁵²;

⁵¹ Guerric d'Igny, *Sermo 5* sobre la purificación: PL 185, 87.

⁵² Pero no siempre ha sido así; cf. *Kirchenlexikon VIII* (1891) 1323, diccionario que en la palabra *laico* remite a *clérigo*, donde se lee: «Nadie puede afirmar seriamente un sacerdocio de los laicos. Querer deducirlo de 1 Pe 2,5-9 es signo de una burda falta de gusto y de extravío exegético. Está claro que allí se trata de un sacerdocio impropio y a lo sumo secundario de los fieles, que supone la existencia de un sacerdocio verdadero y real, el del sacerdote». Nótese atentamente la posición de la Comisión teológica del Vaticano II, que rechaza una primera formulación de *Presbyterorum ordinis* en la que se decía que el papel del sacerdote era «unir el sacrificio espiritual de los hombres al sacrificio de Cristo en la eucaristía», y declara que este sacrificio es unido por los fieles, «mentaliter et ipsis fidelibus operantibus» (cf. *Presbyterorum ordinis*, 2, *Expansio modorum*, 22-23).

— una clara presentación del ministerio sacerdotal como *componente* del ministerio pastoral. «Sacerdotal» debe entenderse como un «atributo» del ministerio, que no implica sino una actividad instrumental respecto a Cristo, que es el autor actual de todos los sacramentos; actividad situada en el cuerpo sacerdotal de los bautizados, para los cuales los ministros hacen presente a Cristo, único sacerdote, que prometió estar con los suyos, sobre todo cuando se celebraran los sacramentos.

En resumen, el término «sacerdocio» para designar a los sacerdotes debería percibirse como inadecuado, porque tiene el peligro de creer que la teología católica atenta contra la unicidad del sacerdocio de Cristo o de no hacer ver el hecho de que la participación ministerial en el sacerdocio de Cristo no es sino instrumental. La expresión «ministerio sacerdotal», por su parte, es menos adecuada que «ministerio presbiteral»: en la trilogía tradicional de las tareas que corresponden al ministerio pastoral (palabra, sacramento, responsabilidad de guiar la Iglesia), la parte sacerdotal es, en efecto, la menos original. Se han indicado las circunstancias excepcionales en que los cristianos no ordenados pueden ser ministros de algunos sacramentos y ejercer ministerialmente el sacerdocio de Cristo; pero no se ve cómo podrían ejercer la función de los ministros ordenados con respecto a la palabra, puesto que esta función incluye, por ejemplo, la capacidad de expresar conciliarmente la fe de la Iglesia; menos aún se ve con qué razón cristianos no ordenados podrían presidir la Iglesia y ser su vínculo, en el sentido teológico que hemos precisado.

En pocas palabras: tanto para el equilibrio de la fe, de la eclesiología y de la comprensión del ministerio ordenado como para la claridad ecuménica no hay inconvenientes, sino sólo ventajas en hablar, como el Nuevo Testamento, de episcopado y de presbiterado. Hablar de «ministerio sacerdotal» es necesario y legítimo, pero la expresión no podría abarcar todo el significado del ministerio de los sacerdotes y de los obispos. Los títulos sucesivos del decreto del Vaticano II sobre los sacerdotes apoyan esta opción: llamado al principio *De clericis* (abril de 1963), pasó a llamarse *De sacerdotibus* (noviembre de 1963); después aparece el concepto de ministerio: *De vita et ministerio sacerdotali* (diciembre de 1964), *De ministerio et vita presbyterorum* (noviembre de 1965); pero su título final será *Presbyterorum ordinis*.

e) Carácter ministerial de toda la Iglesia y participación en la responsabilidad.

1. *¿Una Iglesia toda ella ministerial?* El modelo teórico construido a partir de los procesos eclesiológicos que aparecen en la ordenación de un obispo en los siglos III y IV hace ver que la responsabilidad del servicio del evangelio y de la construcción de la Iglesia pertenecía solidariamente a todos los cristianos, aunque de manera diferenciada. ¿Se puede ir más lejos y afirmar que toda la Iglesia es ministerial? Sí, pero con algunas precisiones.

Puede hacerse si se toma como punto de partida la Iglesia «sacramento de salvación en medio de los hombres». En este caso, como escribe el obispo relator del documento *¿Todos responsables en la Iglesia?*, en la asamblea plenaria de Lourdes: «Misterio, sacramento y ministerio no sólo están ligados, sino que se incluyen mutuamente. Toda la Escritura nos dice que cuando Dios interviene en el mundo, suscita un pueblo y unos hombres servidores de su designio. Jesús, en quien se realiza plenamente el misterio de Dios, es el Servidor y se hace seguir por hombres para que sean sus discípulos y sus enviados. El Espíritu, cuando es dado y recibido, transforma a los hombres en servidores. El misterio de la Iglesia, desde el momento en que es acogido por hombres, se convierte en 'ministerio' por parte de estos hombres. Es confiado a la responsabilidad de todos aquellos que lo reciben y lo viven, en solidaridad mutua y según la gracia recibida por cada uno»⁵³.

En esta perspectiva, el envío de toda la Iglesia, el hecho de que toda ella sea responsable del testimonio del evangelio, es un dato primario con respecto a la estructura permanente dada por el mismo Señor a su Iglesia y con respecto a las diferencias coyunturales debidas a la diversidad de necesidades. Los servicios de la Iglesia no podrían concentrarse sólo en manos de los ministros ordenados, ni los servicios o ministerios asumidos por los fieles podrían considerarse sólo como una delegación por parte de los primeros. En este sentido genérico, en el que todos participan en el servicio de la Iglesia, se puede decir que toda ella es ministerial.

Pero esta verdad exige inmediatamente dos correctivos: se trata en este caso de un lenguaje teológico y no canónico o sociológico. En este último plano nunca será cierto que todos son responsables

⁵³ R. Bouchex, en *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans une Église tout entière ministérielle* (Asamblea plenaria del episcopado, Lourdes 1973 [París 1973] 20).

en o de la Iglesia, aunque tengan la vocación para ello. El acertado signo interrogativo que figura en el título del documento antes citado, *¿Todos responsables en la Iglesia?*, expresa esta distancia entre el lenguaje teológico y el lenguaje sociológico. El segundo correctivo es de orden teológico: no todos tienen la *misma* responsabilidad; un diácono no es un catequista; un sacerdote no es un militante de Acción Católica, etc. Son, desde luego, corresponsables, pero esto no significa que sean intercambiables. Por ello, conviene precisar algunas de estas responsabilidades, sin que debamos volver sobre los ministerios de obispo y de presbítero, ya suficientemente caracterizados.

2. *Colaboradores en una responsabilidad diversificada.* Debido a la falta de sacerdotes, a muchos laicos se les han confiado actividades habitualmente ejercidas por sacerdotes. Esto suscita, naturalmente, ciertos interrogantes y algunos problemas teológicos. A título de ejemplo, mencionemos que el Sínodo holandés (1980) estima que es más necesario que en el pasado salvaguardar la distinción entre las responsabilidades pedidas a los laicos y las tareas confiadas a los sacerdotes y a los diáconos. Una falta de vigilancia a este respecto tendría como consecuencia la creación de un clero paralelo que se presentaría como una alternativa a los sacerdotes y a los diáconos. Por encima de los problemas de actualidad, conviene, efectivamente, distinguir las responsabilidades que corresponden a la fraternidad cristiana en el bautismo, al servicio cristiano, a los ministerios reconocidos e instituidos con respecto a los ministerios ordenados.

La responsabilidad común se funda en los sacramentos de iniciación. Hacer de los sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía), y no sólo del bautismo, el fundamento de la responsabilidad común de los cristianos es insistir en la responsabilidad de los cristianos realmente iniciados. Desde luego, este lenguaje es teológico y no empírico; a pesar de este inconveniente, lo consideramos importante al menos por las siguientes razones:

— Es conforme a la teología del Vaticano II, según la cual los laicos ya no se definen esencialmente por su responsabilidad en el mundo y por su condición de menores en la Iglesia. Ahora se subraya que la Iglesia, a través de todos sus miembros, está presente (bien o mal) en la sociedad, del mismo modo que es, en todos sus miembros, una comunidad ante Dios. Así se supera la escisión *ad intra-ad extra*.

— El acento que se pone en la vida de la *ecclesia* como tal llamará la atención sobre la importancia de los servicios voluntarios junto a los ministerios profesionales.

— De este modo, se valora la vida de los consejos y de los sínodos como expresión institucional, muy deseable, de la responsabilidad común de los cristianos.

Los servicios cristianos se fundan en los sacramentos de iniciación y en los dones del Espíritu. Cuando en el seno de la responsabilidad común de los cristianos se considera la responsabilidad personal de cada uno, ésta se caracteriza por los dones particulares que el cristiano recibe del Espíritu para participar activamente en la vida y en la misión de la Iglesia.

Esta participación no deberá llamarse ministerio, sino *servicio cristiano*, porque no se necesita designación o reconocimiento alguno para testimoniar la fe en el mundo, para estar al servicio los unos de los otros en la Iglesia, o para gran número de tareas que contribuyen al anuncio del evangelio y a la construcción del cuerpo de Cristo. La participación regular en la eucaristía es el lugar en que tal vocación se renueva y se nutre.

Ministerios instituidos y ministerios reconocidos. Estos ministerios requieren además *un reconocimiento eclesial explícito*. Deberá hablarse de *ministerio* y no ya de servicio cristiano para todas las funciones importantes ejercidas en nombre de la *ecclesia* y que respondan a una necesidad permanente. La diferencia entre el servicio cristiano y el ministerio, tal como se le define aquí, se debe al hecho de que el ministerio implica siempre una mayor o menor representatividad de la Iglesia y un compromiso de las autoridades eclesiales correspondientes respecto a la persona que lo ejerce.

Un ejemplo permitirá ver que, por la misma naturaleza y las necesidades de su funcionamiento, los ministerios requieren un reconocimiento eclesial. Así, una persona comprometida en la catequesis parroquial requiere un estatuto ministerial —formal o de hecho— único, que permite que:

— puedan comprobarse sus aptitudes pedagógicas y doctrinales;

— se asegure su autoridad ante los jóvenes y los padres, asegurando así la confianza y la posibilidad de unas innovaciones pedagógicas que no provoquen excesivas críticas;

— su necesaria formación permanente esté asegurada con los medios apropiados.

Así, pues, la naturaleza misma de la tarea exige que un ministerio esté instituido, confiado o reconocido. Para precisar, definamos estos dos tipos de ministerios no ordenados:

Los ministerios instituidos son los de *lectores* (servidores de la palabra) y de *acólitos* (servidores de la eucaristía), que los obispos pueden confiar a laicos por medio de una institución litúrgica prevista en el ritual. De ahí su nombre de instituidos.

Tres observaciones acerca de estos ministerios instituidos, que han sido posibles por el «*motu proprio*» *Ministeria quaedam* de 1972⁵⁴.

— Mientras que las antiguas órdenes menores hacían ingresar en el clero, los ministerios instituidos, como subraya el documento, afectan a laicos que permanecen como tales.

— No son accesibles a las mujeres.

— A petición de las conferencias episcopales, la Santa Sede está dispuesta a establecer otros.

Los ministerios reconocidos o confiados. Por múltiples razones —como el carácter, considerado demasiado estrecho, de su contenido, su permanencia, su exclusión de las mujeres—, la posibilidad de instituir ministros no parece haber encontrado el mismo eco en todas las Iglesias.

En cambio, se han multiplicado los ministerios reconocidos o confiados. Entre estos dos términos no hay diferencia jurídica: el primero indica que la iniciativa está en la persona o en su entorno inmediato; el segundo, que la iniciativa primera procede más bien de los pastores.

Además de las necesidades evidentes, el acierto de la fórmula se debe a su flexibilidad. Se trata, en cada caso, de un reconocimiento oficial o de una designación que autoriza a la persona para ejercer un ministerio al servicio y en nombre de la Iglesia, de manera relativamente estable en un marco delimitado. Pero hay gran flexibilidad:

— en la forma canónica: puede tratarse de un reconocimiento de hecho, de una designación oficial por el obispo o el vicario general, publicada en el periódico oficial de la diócesis —caso cada vez más frecuente en Francia—, o de una misión canónica, que es el caso de los profesores de religión en Alemania;

⁵⁴ Texto de *Ministeria quaedam*: AAS 64 (1972) 529-534; DC 69 (1972) 852-856.

— en la forma jurídica: contrato de trabajo profesional, honorarios o voluntariado;

— en la duración: a tiempo pleno o a tiempo parcial; por una duración determinada o por largo plazo;

— en el objetivo: objetivo determinado o tarea permanente por su naturaleza.

Entrar en más detalles sería competencia de la teología práctica; señalemos, sin embargo, el interés del ministerio de los teólogos laicos, y no en último lugar cuando no hacen de la religión su profesión, sino que se dedican a comunicar la buena noticia en su espacio cultural; igualmente, el acceso a la predicación por parte de los laicos competentes, hombres y mujeres, bajo ciertas condiciones, es prometedor⁵⁵.

3. *No puede haber suplencia ni participación en los ministerios ordenados.* Cuando la *Lumen gentium*, 35, contempla una llamada a los laicos, en términos de suplencia, por falta de sacerdotes, tiene cuidado de precisar que esto se hace *pro facultate*, es decir, necesariamente en una medida limitada. El término «suplencia», tomado en sentido estricto, es doblemente inadecuado. En efecto, no es apropiado:

— ni cuando se habla de los ministros ordenados, porque si el ministerio presbiteral es lo que es, no se puede compensar una falta de sacerdotes sino por ordenaciones de sacerdotes;

— ni para los ministros no ordenados, porque aparecerían entonces como «comodines», siendo así que tienen su vocación e identidad propias, distintas de las de los sacerdotes.

Por tanto, se puede hablar de suplencia en caso de necesidad y sólo para ciertos actos. Pero ésta no puede ser la situación ordinaria.

Si no hay suplencia, ¿sería más acertado recurrir al concepto de participación para articular los ministerios no ordenados en el ministerio presbiteral? Si los ministerios confiados a los laicos se especificaran como participación en la responsabilidad de conjunto

⁵⁵ A excepción de la homilía, reservada a los ministros ordenados (canon 767, § 1), el Código de 1983 abre todos los otros tipos de predicación (incluso en las Iglesias, canon 766) a los cristianos y a las cristianas, en la medida de su competencia y de su aprobación eclesial (c. 759). El éxito de tal innovación supone que se controlen bien sus efectos (prevenir evoluciones sectarias y más comúnmente las tensiones previsibles) y depende de su realización concreta (formación, atención a las condiciones de acceso a la palabra según los grupos sociales).

del pastor, no se permitiría a los ministros laicos encontrar su identidad apoyándose en su campo de responsabilidad propia. La participación en el ejercicio del cargo pastoral que el canon 517, § 2, permite atribuir a ciertos laicos no debe entenderse como una participación de conjunto, porque se trata simplemente de una cooperación, como lo explica el canon 129, § 2, quedando firme el principio de que jamás se les puede confiar la *plena cura animarum*, como especifica el canon 150. Esto es acertado, porque si se diera a los laicos el conjunto del campo pastoral como responsabilidad, suponiendo que fuera posible, el ministro laico no podría jamás ejercer su responsabilidad sino en referencia explícita e inmediata al sacerdote. A la larga, resultaría de ello una frustración tanto mayor cuanto que habría recibido la misma formación teológica que el pastor. En consecuencia, tanto por razones teológicas como por razones concretas, los ministerios laicos deben desarrollarse como ministerios especializados.

4. *La vida sinodal, lugar de encuentro de los colaboradores.* En el modelo teórico que hemos construido se observará que la legitimación de la autoridad de los pastores no es en absoluto democrática: su autoridad les es conferida por gracia. Sin embargo, como subrayaba por ejemplo san Agustín, los ministros ordenados han de merecer al mismo tiempo esta autoridad por la calidad del servicio cristiano que prestan; de lo contrario, «no tienen de obispo sino el nombre». Este clima favorece la vida sinodal como lugar de puesta en común de información y de negociación entre responsables con funciones diversas (cf. *supra*, 168s).

2. Consecuencias eclesiológicas

Al tratarse aquí de una iniciación a la práctica de la teología, no podemos desarrollar de manera exhaustiva esta fecundidad y habremos de limitarnos a enumeraciones sucintas, sin perjuicio de retomar después algunos puntos por sí mismos. Este modelo permite:

— concebir, en el seno de la Iglesia local, la igual dignidad de todos los cristianos, su responsabilidad común y el carácter específico del ministerio ordenado fuera de todo igualitarismo abstracto;

— articular la sucesión apostólica en la doctrina, en el ministerio, en la Iglesia. Ver de este modo que la Iglesia local no podría ser una monarquía o una democracia;

— articular la colegialidad de los obispos y la comunión conciliar de las Iglesias, al ser los obispos los mediadores entre Iglesia local e Iglesia universal;

— comprender el poco sentido que tiene la ordenación absoluta (sin sede) de obispos o de sacerdotes (confusión de la vida monástica con la vida presbiteral); no dar sino la mínima importancia a los *episcopi vagantes* (obispos sin sede y sin vínculo de comunión con una Iglesia);

— ver el poco sentido que tendría la elección del papa por los obispos, porque la Iglesia de Roma es también una Iglesia local, cuyo obispo es el papa, y esto es lo que expresa su elección por el colegio cardenalicio;

— considerar como poco tradicional la idea corriente de la vocación al ministerio presbiteral, fundada en el deseo o en la decisión del sujeto;

— articular mejor la representación de Cristo (*in persona Christi*) con la representación de la Iglesia (*in persona Ecclesiae*), es decir, en último término, articular mejor cristología y pneumatología en el ministerio. Esta misma articulación permitiría quizá plantear, en términos nuevos, el tema de la ordenación de las mujeres (cf. *infra* V, 5).

— evitar en los ministros ordenados tanto una actitud de fusión con la «comunidad» como una actitud de exterioridad respecto a la Iglesia local;

— situar mejor la permanencia en el ministerio, gracias a los conceptos de vocación objetiva y de recepción del ministerio;

— situar en su justo nivel la institucionalidad fundamental de la Iglesia, que es el resultado de procesos concretos, confesionales, epicléticos y jurídicos a la vez. De este modo, captar el origen pneumatológico y sacramental de esta institucionalidad;

— por último, en el plano ecuménico se descubre una perspectiva común que permite articular apostolicidad de la Iglesia y apostolicidad del ministerio, sacerdocio de los fieles y ministerio sacerdotal, porque se pone al día con mayor profundidad una ecleziología de comunión cuyas raíces son trinitarias.

IV. IDENTIDAD DE LOS MINISTERIOS DE DIACONO, OBISPO Y PRESBITERO

1. El diaconado

El método seguido hasta ahora no ha permitido tratar del diaconado, cuyo significado y papel eclesiológicos difieren sensiblemente de los que corresponden al episcopado y al presbiterado.

a) El Vaticano II y el restablecimiento del diaconado permanente en la Iglesia latina.

En 1964, el Vaticano II decidió el renacimiento del diaconado como ministerio permanente (LG 29 y AG 16). Al hacerlo, quiso enlazar con la riqueza y la flexibilidad del ministerio ordenado en los orígenes y poner de nuevo el acento en su vocación de servicio. El reconocimiento del diaconado va unido, en efecto, a una renovación del modo de ser obispo y sacerdote. Va unido también al acercamiento ecuménico con la Iglesia de Oriente, que ha conservado la plena diversidad del ministerio ordenado, mientras que la Iglesia latina había reducido el diaconado, desde hace diez siglos, a un orden de paso para el sacerdocio.

Los católicos alemanes fueron los primeros en percibir el interés del diaconado como orden permanente. El vigor de sus servicios caritativos, preocupados tanto de la ayuda espiritual como material; la experiencia de muchos de ellos que vivían, dispersos y sin sacerdotes, en regiones protestantes, les llevan al deseo de un diaconado atento a las diferentes dimensiones de la ayuda mutua y capaz de ejercer un servicio de la palabra y de la oración. En Francia, razones análogas impulsan, después de la guerra, a monseñor Rodhain (Ayuda Católica) y al padre Epagneul (fundador de los hermanos misioneros rurales) a recoger la misma intuición. Para responder a las necesidades de las jóvenes Iglesias, misioneros de Asia sobre todo (Indonesia y Filipinas) contemplan igualmente el diaconado. Sólidas investigaciones teológicas apoyan este movimiento (Rahner, Winninger, Kerkvoorde, Colson). Sin encontrar aún madura la idea, Pío XII la apoyó y fue asumida por el Vaticano II⁵⁶.

Para este concilio, los diáconos son una oportunidad de poner decididamente la Iglesia al servicio de los hombres y mujeres de este tiempo. Al llevar, en la mayoría de los casos, un género de vida cercano a la gente (oficio, familia...), podrán estar más atentos a sus necesidades humanas, a su necesidad de orar y de escuchar la palabra. La iniciativa de poner de nuevo en marcha el diaconado corresponde a las conferencias episcopales, dado que ellas pueden apreciar mejor las necesidades locales.

b) El diaconado, figura original del ministerio ordenado.

El diaconado fue restablecido en relación con las dificultades del ministerio presbiteral. En espera de su restablecimiento, LG 29 lo reconoce: «Dado que, según la disciplina hoy en vigor en la Iglesia latina, en muchas regiones es difícil desempeñar estas funciones, tan necesarias

⁵⁶ Buena monografía de las prácticas y de las reflexiones que condujeron al renacimiento del diaconado, en P. Beltrando, *Diaconi per la Chiesa. Itinerario ecclesiológico del ripristino del ministero diaconale* (Milán 1979). La obra colectiva dirigida por P. Winninger e Y. Congar, *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (París 1966) recoge varios estudios de *Diaconia in Christo* (Friburgo 1962), que había influido positivamente en la decisión de los Padres del Vaticano II.

para la vida de la Iglesia, se podrá restablecer en adelante el diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía». Teológicamente, sin embargo, el diaconado no ha de entenderse en referencia al presbiterado: siendo colaboradores de los sacerdotes, los diáconos no son ni sus auxiliares ni sus concurrentes. A fin de cuentas, en la Iglesia antigua, los diáconos eran los colaboradores directos de los obispos. Su ministerio tiene su propia razón de ser y su originalidad.

1. *Vertientes del diaconado.* Como ministerio, el diaconado es al mismo tiempo servicio de la caridad, de la palabra y de la oración. El orden establecido por el Vaticano II entre estos tres servicios no es constante. Así, en LG 29 el orden es: liturgia, palabra, caridad; mientras que AG 16 tiene un orden distinto: palabra, liturgia/vida de las comunidades, caridad. El *motu proprio* de Pablo VI que restablece el diaconado en 1967 sigue otro orden: liturgia, caridad, palabra/vida de las comunidades. Un *motu proprio* del mismo papa, de 1972, presenta el servicio como eje organizador del diaconado.

La oscilación en el orden a establecer entre palabra, caridad y liturgia no debe interpretarse como una vacilación sobre el contenido del ministerio diaconal, sino como el signo de que estos tres aspectos no pueden separarse o, mejor dicho, de que deben concebirse como implicados el uno en el otro, articulados bajo el signo común del servicio. Así, un diaconado que fuera sólo servicio de la palabra y de la celebración, pero que estuviera apartado del servicio concreto de la caridad, quedaría truncado. Análogamente, un ministerio diaconal concebido sólo en su dimensión de ayuda a personas o a grupos tampoco estaría suficientemente articulado, porque al diácono corresponde tanto anunciar la palabra de Dios como expresar en la eucaristía que el sacramento del altar no puede separarse del sacramento del hermano.

2. *El servicio, dimensión fundamental del diaconado.* El cargo que recibe el diácono en su ordenación consiste precisamente en unir la palabra, la caridad y la liturgia según una lógica específica: la del servicio. La dimensión fundamental del diaconado es ser el signo del mismo Cristo, que vino para servir y no para que lo sirvieran. El diácono debe encontrarse allí donde está el servicio al hermano en sus necesidades materiales o espirituales.

Esto equivale a decir que debería haber una dinámica en el servicio diaconal; cualquiera que sea la diversidad de sus formas concretas, esta dinámica no debe ser centrífuga, es decir, que parte del altar hacia el servicio, sino más bien centrípeta, que «parte del servicio a los hermanos hacia la palabra y el altar», abriendo así constantemente el servicio de la palabra y de la celebración litúrgica a lo que constituye su centro: el ágape. En esta articulación resulta artificial la oposición entre servicio a la sociedad y servicio a la Iglesia.

3. *El diaconado, un ministerio ordenado.* La objeción habitual a la ordenación de los diáconos, «¿para qué ordenar diáconos? ¿Qué hacen ellos que no podría hacer un laico mediante delegación? Al ordenar

a los laicos se les clericaliza inútilmente», lo que supone una concepción cristomonista y legal de la ordenación. Ya hemos señalado que el significado de una ordenación era mucho más profundo que una transmisión de poderes. Subrayemos solamente que una ordenación al diaconado *confiere, más allá del poder, un don del Espíritu y un cargo para construir la Iglesia, cargo cuyo carácter específico acabamos de precisar.*

c) *Importancia del restablecimiento del diaconado para la Iglesia local.*

Los diáconos, debido a su inserción social, respetada por el derecho canónico, y debido al modo en que pueden ser llamados al ministerio, pueden contribuir en gran medida a la construcción de la Iglesia local.

1. *El estatuto canónico de los diáconos favorece su ministerio local.* Por su ordenación, los diáconos pertenecen al clero, al título de una diócesis, a no ser que sean religiosos (canon 266, § 1). Sin embargo, a diferencia de los sacerdotes, no están obligados por el derecho general de la Iglesia a llevar un hábito eclesiástico, y pueden asumir cargos civiles, ser funcionarios administrativos, ejercer una profesión comercial, ser miembros activos de un partido político y de un sindicato (canon 288). Si están casados, no pueden recibir la ordenación antes de los treinta y cinco años, y para ello se requiere el consentimiento de su esposa (canon 1031, § 2)⁵⁷. A no ser que estén dedicados a tiempo completo a la pastoral, las diócesis no se hacen cargo de sus necesidades económicas, a excepción de los gastos de su ministerio (canon 281, § 3).

Por su inserción social pasada y presente, los diáconos constituyen, en potencia, un grupo de ministros cuya cultura y lenguaje pueden transformar el tipo de atención y de proximidad a las personas que ofrece una Iglesia local. Además, si este grupo llega a ser bastante numeroso, puede representar una renovación del lenguaje de la predicación, de la animación de las celebraciones (bautismos, matrimonios, acompañamiento a las familias de los difuntos) y del modo de tomar decisiones pastorales.

Cuando se tiene el temor de que la ordenación de los diáconos implique una mayor clericalización de la Iglesia, habría que preguntarse más bien si ésta no resultará más claramente de su ausencia. En este caso, en efecto, el conjunto de la predicación litúrgica, de las celebraciones sacramentales y de las decisiones pastorales continuarán necesariamente siendo asumidas, a pesar de ellos, por sacerdotes cada vez mayores y sobrecargados. Por otra parte, la población puede sentirse

⁵⁷ He aquí algunos otros elementos del estatuto canónico de los diáconos: los diáconos casados pueden ser ordenados con dieciocho meses de dispensa; si son célibes, deberán tener veinticinco años cumplidos. Después de la ordenación, aunque sean viudos, no podrán casarse en ningún caso. Para permitirles la vuelta al estado laical, la Santa Sede requiere razones graves (canon 290, 3.º). Finalmente, los diáconos están obligados a la oración de las horas (breviario), pero sólo a la parte que señale la conferencia episcopal (c. 276, 2,3.º).

cerca de un diácono conocido en su ambiente, por su oficio, su familia, su vivienda.

2. *El modo de llamar para el ministerio diaconal puede favorecer la conciencia que una «ecclesia» local tiene de sí.* Los caminos hacia el diaconado son diversos. Algunos se presentan como candidatos, tras largo tiempo de reflexión y oración. Sucede también cada vez con más frecuencia que los cristianos de un lugar analizan con sus pastores las necesidades del servicio del evangelio en su ambiente, buscan juntos a personas que podrían responder a ellas y, en este marco, se pregunta a un determinado cristiano que jamás había pensado en ello: «A la vista de las necesidades y de la consideración de que gozas como hombre y como cristiano, ¿no aceptarías pensar en el diaconado?».

Formalmente, ni uno ni otro camino son todavía la vocación en sentido teológico. Sólo por la llamada del obispo a la ordenación, apoyada en el discernimiento de los que lo conocen, el futuro diácono reconocerá que está llamado por Dios.

Nada se opone y mucho habla a favor del segundo procedimiento de llamada, no sólo conveniente para los futuros diáconos (una vez formados, no habrá que plantearse el tema de su inserción...), sino sobre todo para la Iglesia del lugar, que así puede valorar activamente su presencia en su entorno y tratar de responder solidariamente en él. Por último, este procedimiento eclesial, y no individual y casi privado, de concebir la vocación al ministerio permite a la Iglesia expresarse como comunión, superando la escisión que ya hemos encontrado entre ministros e Iglesia.

d) Descripción teológica del ministerio diaconal.

El diaconado, conferido por ordenación sacramental tanto a cristianas como a cristianos durante siglos, pero para tareas ligeramente distintas (prohibición a las mujeres de acceder al altar), tiene como elemento específico el servicio a los hombres y a los hermanos en todas sus formas. Le corresponde reavivar la vocación de todos los cristianos al servicio e incluso organizarlo.

Su ministerio de la palabra y su ministerio litúrgico expresan que, en el cristianismo, no se puede separar el anuncio de la salvación, que viene de Dios, y el servicio a los hermanos, el sacramento del altar y el sacramento de los hermanos. La tradición no ha calificado jamás el ministerio de los diáconos como sacerdotal. Está directamente vinculado al del obispo, sin ser considerado como el auxiliar de los sacerdotes.

2. Episcopado y presbiterado

Sin hacer nuevos análisis, se pueden describir juntos el episcopado y el presbiterado, después indicar sus diferencias y, por último, se-

ñalar por qué algunos conceptos no se tienen en cuenta en esta descripción.

a) Descripción teológica del ministerio episcopal (y presbiteral).

Es uno de los servicios carismáticos de la Iglesia: el de la presidencia en el anuncio del evangelio y en la construcción de la Iglesia, conferido por ordenación, siguiendo a los apóstoles, y ejercido colegialmente. El obispo es el vínculo entre la Iglesia local y la Iglesia universal.

Obispos y presbíteros, por función y no por responsabilidad exclusiva, velan, en la Iglesia y al frente de ella, para que la Iglesia de hoy sea presencia activa en una cultura y sociedad determinadas de la Iglesia apostólica de todo lugar y de todos los tiempos (católica): en su servicio, en su vida santa, es decir, sacramental, y en su testimonio del evangelio. Así ejercen, por su parte, la triple función profética (palabra), sacerdotal (sacramental) y real (gobierno) propia de Cristo.

Este ministerio, que es un servicio de crecimiento y de animación de la Iglesia, no puede ejercerse sino en relación con los otros ministerios y vocaciones con que el Espíritu provee también a la Iglesia. Le corresponde, pues, comprometer de nuevo, si es necesario, a los creyentes en su propia responsabilidad, aunque en muchos casos no tenga que determinársela concretamente. Presbíteros y obispos podrán beneficiarse también de la interpelación de los creyentes, tanto para el ejercicio de sus responsabilidades ministeriales como para su vida cristiana.

Este ministerio permite a la Iglesia no reunirse en su propio nombre, sino experimentarse como convocada y enviada en nombre de Cristo, quien le asegura, de este modo, una forma de su presencia y una orientación escatológica.

Este ministerio no emana de la *ecclesia* ni la precede: es dado con ella y no se funda en el sacerdocio universal. Ministros ordenados y fieles son colaboradores en la diversidad de sus servicios; la autoridad de los ministros, que es real, se ejerce en la Iglesia y no sobre ella.

Esta situación del ministerio ordenado en la Iglesia, inscrita en la estructura original del sacramento del orden, manifiesta del mejor modo que la Iglesia es la Iglesia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, compuesta de cristianos llamados a la fraternidad y a una responsabilidad solidaria.

b) Diferencia entre ministerio presbiteral y episcopal.

La diferencia entre el ministerio presbiteral y el episcopal se determina claramente, hacia el año 150, en términos de representatividad de la Iglesia. El obispo representa a la Iglesia más plenamente que el presbítero:

— Mientras que el presbítero es ordenado por el obispo, éste ha de serlo obligatoriamente por los obispos vecinos de su iglesia, ejerciendo así, simbólicamente y realmente, una tarea de vínculo con la Iglesia, una capacidad de realizarla, que no corresponde por la misma razón ni en la misma medida al presbítero.

— El obispo preside el presbiterio, cuyos miembros son sus hermanos y sus colaboradores.

— Sólo el obispo se sienta en la cátedra, signo de su presidencia y del peso propio de su palabra en esta función. Además, representa con pleno derecho a su Iglesia en las asambleas sinodales y conciliares.

— El obispo tiene la plenitud del sacramento del orden. LG 21 ha puesto fin a las dudas que algunos teólogos, fieles a santo Tomás, podían tener aún sobre este punto.

En una palabra: el obispo preside en sentido pleno el conjunto de la vida de su Iglesia.

El ministerio de los presbíteros revela una gran semejanza con el de los obispos. Son dados como colaboradores al obispo y no pueden ejercer su ministerio sino en comunión con él. No obstante, de la subordinación de los presbíteros al obispo en el ejercicio de su ministerio no se debe concluir que el ministerio de aquéllos derive del ministerio del obispo⁵⁸; ni que la única forma legítima de su ejercicio sea «episcopal», en el sentido en que algunos consideran que, dado el escaso número de presbíteros que

⁵⁸ El decreto *Presbyterorum ordinis* entiende la ordenación de los sacerdotes como un acto que les confiere una participación «en el ministerio de Cristo» (*proemio*), «en la autoridad de Cristo» (PO 2), «en la función de los apóstoles» (PO 2). El comienzo de *Presbyterorum ordinis*, 7, indica que esta participación se hace «una cum episcopis»: «presbyteri omnes una cum episcopis, unum idemque sacerdotium et ministerium Christi participant». Sobre el concepto de participación y su sentido instrumental cf. J.-M.-R. Tillard, *Ministère ordonné et sacerdoce du Christ*: «Irénikon» 49 (1976) 147-166. La única vez que se habla de participación de los sacerdotes en el ministerio de los obispos es en el n.º 7, que debe entenderse del ejercicio del ministerio eclesial, como consta por el rechazo de una fórmula del esquema *De Ecclesia* 1963, parte I, 26, líneas 1-3, que decía: «los obispos ordenan a los sacerdotes, en quienes derraman la gracia a partir de la abundancia de su plenitud paterna», fórmula de la que no queda vestigio alguno.

habrá en el futuro, éstos vendrán a ser de algún modo obispos. Hay otras varias formas de ejercicio del presbiterado que son legítimas y necesarias: desde el religioso ordenado al servicio de su monasterio hasta el capellán de artistas, pasando por ministerios menos especializados.

c) Breve análisis de algunos conceptos utilizados por los teólogos católicos.

1. *Alter Christus*. De acuerdo con el Vaticano II⁵⁹, se ha evitado la expresión «otro Cristo» para designar a los presbíteros. Esta expresión ha servido para ensalzarlos en simetría con la tácita descalificación de los laicos; en los documentos pontificios de los siglos XIX y XX tenía sobre todo valor exhortativo; y tiene un tercer sentido, perfectamente aceptable: el equivalente a la acción *in persona Christi*.

No obstante, una serie de inconvenientes desaconseja su empleo: *alter Christus* implica el riesgo de la identificación inmediata de los presbíteros con Cristo; el de situarlos sólo al frente de la Iglesia, cuando también están en ella, y, finalmente, el de dificultar el «nosotros» de los cristianos.

2. *In persona Christi*. Esta expresión, tomada en su sentido técnico y original, aunque pueda dar lugar a incomprendiones por parte de los protestantes, es teológica y ecuménicamente acertada, porque quiere expresar que el autor de los sacramentos en su celebración es Cristo y no el presbítero⁶⁰. Del mismo modo, es correcta su insistencia en la dimensión cristológica del ministerio de los presbíteros y de los obispos. Pero conviene prestar atención a articular el *in persona Christi* y el *in persona ecclesiae*; en efecto, no se podría hacer presente a Cristo si no se está inserto en la fe y la comunión de la Iglesia. La expresión cortiente *in persona Christi* puede dejar en la sombra esta dimensión.

3. *La acción en nombre de Cristo-cabeza*. Una vez en LG (28) y tres veces en PO (2, 6, 12), el Vaticano II presenta a los presbíteros como actuando en nombre de Cristo-cabeza. La expresión es muy reciente. En LG proviene de una cita de la *Mediator Dei* que rechaza la idea de que el presbítero, en la celebración eucarística, actúe como funcionario delegado por el pueblo⁶¹. Es cierto que los obispos y los presbí-

⁵⁹ Un obispo, monseñor Théas, y un párroco americano, en su discurso a los padres conciliares (Th. Falls, 27 de octubre de 1965; DC 63 [1966] 346), habían propuesto esta expresión para definir al sacerdote. La cita de la encíclica de Pío XI *Ad catholici sacerdotii* (AAS 28 [1936] 10), en el decreto *Presbyterorum ordinis*, 12, se interrumpe precisamente antes de la expresión *alter Christus*. Sobre el tema, cf. P. J. Cordes, «Sacerdos alter Christus». *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*: «Catholica» 26 (1972) 38-49.

⁶⁰ Cf. la monografía decisiva de B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère*. *In persona Christi*. *In persona Ecclesiae* (París 1978).

⁶¹ Cf. AAS 39 (1947) 553.

teros están a la cabeza de la Iglesia; pero, por el hecho de que puedan actuar en nombre de Cristo-cabeza, no se sigue que sean la cabeza de la Iglesia. El matiz tiene gran importancia: hacer de los ministros ordenados la cabeza de la Iglesia no parece muy bíblico, puesto que en el Nuevo Testamento la Iglesia no es llamada cuerpo de Cristo a la manera de un cuerpo físico o social, sino que es el cuerpo de Cristo porque tiene el Espíritu de Cristo. La lógica de la imagen de la acción en nombre de Cristo-cabeza tiene el peligro de llevar a una identificación cristomonista de los presbíteros con Cristo. Mientras que entre la Iglesia y Cristo, su cabeza, no existe reciprocidad, siempre deberá existir una reciprocidad entre la Iglesia y sus ministros ordenados: «La Iglesia está en el obispo y el obispo en la Iglesia» (san Cipriano).

Por ello, el uso habitual de esta expresión no bíblica tiene el peligro de ocasionar malentendidos tanto con las Iglesias de la Reforma como con las ortodoxas.

4. *Mediador*. Empleando correctivos muy serios —a saber: la unicidad de la mediación de Cristo y el acceso directo de los creyentes a Dios—, se podría hablar legítimamente de los presbíteros y los obispos como mediadores, en el sentido de que por función están encargados ministerialmente de la palabra y de los sacramentos. Sin embargo, dado que en el lenguaje común el término mismo de mediador excluye estos correctivos, conviene eludir esta palabra que puede originar mucha confusión tanto entre los fieles católicos como entre los cristianos de tradición protestante.

5. *El carácter indeleble del orden*. El carácter indeleble del sacramento del orden constituye una enseñanza dogmática de la Iglesia latina, fijada en el Concilio de Trento: «Si alguno dijere que en los tres sacramentos del bautismo, de la confirmación y del orden no se imprime en el alma un carácter, es decir, un cierto sello espiritual e indeleble, sea anatema» (ses. VII, canon 9: DzS 1609).

La doctrina de la indelebilidad del carácter concierne tanto al bautismo y confirmación como al orden. Por otra parte, el canon 4 de la sesión XXIII, relativo al orden, se contenta con reafirmar que este sacramento imprime un carácter, sin añadir a ello ninguna razón particular, sino el paralelismo con el bautismo y la confirmación (DzS 1774).

A este respecto haremos dos observaciones: una, sobre el contenido de lo que se definió y sobre su valor dogmático, y otra, sobre el papel efectivo concedido a esta doctrina.

Lo que está definido. Según J. Galot, «Trento quiso evitar expresamente toda determinación relativa a la naturaleza del carácter y no condenar ninguna opinión de escuela, ni siquiera la de la pura relación de razón, propuesta por Durand»⁶². Trento no hace distinción alguna

⁶² Cf. el buen estudio histórico de J. Galot, *La nature du caractère sacramental. Étude de théologie médiévale* (París 1957) 224. Para las huellas de

entre el carácter del orden y el de los otros sacramentos, y ni siquiera precisa el nexo de la inadmisibilidad con la no reiteración del sacramento. En una palabra: exactamente como no se podrá considerar jamás a uno que ha sido confirmado como si no lo hubiera sido, lo mismo ocurre con el que ha sido ordenado. La ordenación produce un resultado permanente; en relación con este hecho (no decimos a causa de él), un presbítero, un obispo o un diácono no podrían volver a ser ordenados. Nótese, además, que el anatema que cierra la definición no significa necesariamente una definición de fe; pero se trata, sin duda, de una enseñanza ordinaria de la Iglesia latina desde el siglo xvi, que, por ello, se impone a toda reflexión teológica que pretenda ser eclesial.

Papel atribuido a la doctrina. La doctrina del carácter inadmisibles del orden ha sido claramente ideologizada. Para darse cuenta de ello basta comparar la modesta bibliografía dedicada al carácter del bautismo y de la confirmación por una parte y la inmensa bibliografía relativa al carácter del orden por otra. Esta ideologización procede de la autonomización de los presbíteros con respecto a la *ecclesia*, como resultante (por error) de esta doctrina, y de la voluntad de corregir esta evolución. Los términos del debate son éstos: el carácter, ligado a la noción de poder, ha contribuido a la desaparición de la noción de servicio; por otra parte, al fijar la atención en la persona de los ministros ha debilitado la percepción del papel de la *ecclesia* e incluso del objeto del ministerio; finalmente, esta misma doctrina ha contribuido considerablemente a la escisión entre los presbíteros y los miembros no ordenados de la Iglesia. Lutero, por su parte, vio en ella «la más hermosa máquina para consolidar todas las deformaciones que se han introducido en la Iglesia... De ese modo ha perecido la fraternidad cristiana»⁶³.

En una época más reciente, cuando muchos presbíteros han abandonado el ministerio en una proporción desacostumbrada, esta ideologización se ha reforzado. Algunos han considerado el carácter exclusivamente como un argumento a favor de la fidelidad de los presbíteros, de un modo que no correspondía a su significado global y que reducía singularmente a las razones de la permanencia en el ministerio.

Tratamiento epistemológicamente correcto del tema. En este contexto, la reflexión teológica sobre el carácter, para que sea epistemológicamente correcta, debe tener clara conciencia de este peligro de ideologización. Habrá, pues, que distinguir atentamente los enunciados doctrinales relativos al carácter del orden y las diversas consecuencias eclesiológicas que se quieren sacar de ello, y se habrán de poner en relación estas dos perspectivas, aun respetando su autonomía relativa.

esta doctrina en Oriente, J.-M. Garrigues/M.-J. Le Guillou/A. Riou, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères Grecs*: NRT 93 (1971) 801-830; será bueno añadir a estos testimonios literarios la documentación institucional más compleja de C. Vogel, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible* (Turín 1978).

⁶³ Lutero, *De captivitate babilonica*: WA 6, 564.

En el fondo, convendrá estar atento al hecho de que el carácter indeleble tiene como primera función afirmar la no reiterabilidad de la ordenación y de que constituye, sobre todo en la teología tomista, una pieza maestra de la teología sacramental. Por último, si es necesario reinterpretarlo hoy, se podría llegar ciertamente a un acuerdo para ver en él este carisma permanente, recibido en la ordenación según 1 Tim 4,14 y 2 Tim 1,6, que afecta a la persona ordenada.

No se podrá, pues, descuidar la doctrina del carácter indeleble. No obstante, sería teológicamente poco acertado hacer de ella, en su forma posttridentina, el eje de elaboración de una teología del ministerio ordenado⁶⁴.

V. LA PERSONA DEL MINISTRO ORDENADO

1. *El objeto del ministerio y la persona del ministro*

En la Iglesia latina se ha unido durante los últimos siglos una práctica bastante privatizada del ministerio ordenado (vocación individual, ordenaciones absolutas, misas «privadas», poderes poseídos personalmente fuera de un oficio) a un estatuto social de los ministros muy objetivado, determinado por la Iglesia universal, y que adquiriría localmente una forma tanto más «burocrática» cuanto más se alejaba de Europa. La explicación de esta paradoja, que yuxtapone privatización y racionalismo abstracto, se encuentra teológicamente en la desaparición de la Iglesia local como comunión y como sujeto de derecho.

En realidad, la paradoja no es sino aparente: tales normas, al no haber sido elaboradas por las Iglesias locales en función de su experiencia, no pueden ser adoptadas por los individuos sino al final de procesos muy privados (sea lo que fuere de las presiones familiares, sobre todo en el sistema benefical) y a la vez muy institucionalizados, establecidos por los seminarios clásicos a partir de la

⁶⁴ Para ponderar la definición tridentina y las perspectivas epistemológicas, véase el breve artículo de H.-M. Legrand *Carácter indeleble y teología del ministerio*: «Concilium» 74 (1972) 58-65. La documentación de los cinco primeros siglos ha sido revisada por J. Lécuyer bajo el título *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique* (París 1983), donde corrige varias interpretaciones de la documentación más amplia de C. Vogel, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, op. cit. Sin embargo, probablemente disocia en forma excesiva derecho y teología en aquella época y a veces armoniza hechos complejos en función de un estadio posterior de la doctrina allí donde Vogel insistía en la divergencia.

segunda mitad del siglo XVII y más aún del XIX⁶⁵. La conjunción de estos dos aspectos hace que la persona del ministro y su estatuto prevalezcan sobre el objeto del ministerio. Esto ocurre sin que quepa extrañarse demasiado, hasta en aquellos que critican con virulencia el estatuto vigente⁶⁶.

El peligro de que los ministros no sean medidos por la objetividad de su tarea no es simplemente quimérico en el catolicismo contemporáneo. Podemos comprobarlo en la traducción del bello texto de Ef 4,11-12 desde un claro prejuicio confesional: Biblias de pretensiones tan científicas como la de Jerusalén traducen: «El mismo dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo».

Sin embargo, *Nueva Biblia Española*, de Ed. Cristiandad, traduce correctamente, ajustándose al texto original: «Fue él quien dio a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo del Mesías» (trad. de J. Mateos y L. Alonso Schökel).

Las traducciones católicas suelen poner el acento en la persona de los ministros a costa del objeto del ministerio. El acento está doblemente desviado: se pone en el *ser* de los ministros y en el don que se les hace. En realidad, Pablo no dice aquí nada sobre el *ser* de los ministros y afirma de manera muy precisa que ellos han

⁶⁵ Cf. el admirable análisis de J. Rogé *Le simple prêtre, sa formation, son expérience* (París 1965) *passim* y en su conclusión, pp. 324-325: «Este ideal del perfecto funcionario que el racionalismo moderno habría querido realizar en todos sus servidores: reclutamiento regular por con-vocación (*sic*) y formación precoz, humanismo común por el estudio de las bellas letras, división del trabajo social en servicios elementales, distribuidos por toda la extensión del territorio nacional, y servicios especiales, más destacados, reservados a agentes de clase superior, vestir siempre de uniforme, movilidad administrativa a voluntad del poder central; todos estos sueños de planificación social (...) los soporta todavía el simple sacerdote francés». Sobre el trabajo de inculcación efectuado por el seminario, véase también la precisa investigación, realizada con otros métodos, de Ch. Suaud, bajo el título *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux* (París 1978).

⁶⁶ Habría que estudiar en esta perspectiva los principales documentos de archivo del movimiento «Échanges et dialogue», publicados por P. Baligand y otros (*Échanges et Dialogue ou la mort du clerc*, París 1975); en ellos ocupa el primer lugar la trivialización del estatuto de los sacerdotes, compensada por un mensaje «profético» en el espacio sociopolítico. En forma menos acusada, la autodeterminación mucho más frecuente del contenido de su ministerio por algunos sacerdotes atestigua la prioridad concedida a la persona sobre la tarea.

sido dados a los otros y no que se les ha dado algo a ellos. En una palabra: Pablo centra a los ministros en la tarea y en los otros⁶⁷.

Esta dificultad que experimenta el catolicismo contemporáneo para articular la persona del ministro y el objeto del ministerio se verifica concretamente en la teología y en la práctica de la vocación; la dificultad repercute tanto en el modo de concebir la permanencia de las personas en el ministerio como en el modo de abordar el estatuto de las personas ordenadas, concretamente el celibato de los sacerdotes y la ordenación sólo de los hombres. Es, por último, un problema de espiritualidad.

2. La vocación al ministerio ordenado

El régimen actual de acceso al ministerio presbiteral es el de la candidatura de voluntarios, generalmente jóvenes, que aceptan el celibato. Esta decisión voluntaria, que corresponde psicológicamente a una llamada interior, es llamada vocación en el lenguaje corriente e incluso en textos más o menos oficiales. El lenguaje popular, según el cual «uno tiene vocación» y «uno se hace sacerdote», atestigua claramente la primacía dada a la decisión de los sujetos. Dos innovaciones del Código de 1983 acentúan aún más esta subjetividad de la vocación. Los ordenandos, a quienes se llama candidatos, deben, por una parte, pedir por escrito su ordenación, atestiguando con ello la libertad de su decisión (c. 1036); por otra, está prohibido (*nefas est*) rechazar a un sujeto canónicamente idóneo (c. 1026). En contraste con ello, se sabe que la teología realmente tradicional hace, en cambio, de la Iglesia el sujeto de la petición, y del futuro sacerdote, el de la aceptación, al no entrar formalmente en consideración su deseo.

La debilidad teológica de este régimen de acceso al ministerio presbiteral se revela cuando deja de ser funcional, porque, en definitiva, llevaría a la Iglesia a quedar privada de sacerdotes cuando ya no hubiera candidatos que se ofrecieran voluntarios. Este régimen no puede apelar pura y simplemente a la tradición. Por otra parte, confunde la vocación a los ministerios ordenados con la vocación religiosa y la vocación misionera. Así como el deseo —acompañado por las aptitudes— es constitutivo de estas dos últimas vocaciones, así también, como hemos visto en dos ocasiones, a propósito de las ordenaciones coaccionadas y forzadas de la Iglesia antigua y a propósito de la llamada al diaconado

⁶⁷ Eclesiológicamente, a título de ejemplo, esto llevaría, con toda buena fe, a la idea siguiente de un obispo a su consejo presbiteral con el que está en conflicto: «Tengo necesidad de vosotros, sacerdotes, para llevar la pesada carga que tengo sobre mis hombros»; en cambio, en la dinámica paulina, centrada en los otros y en la tarea, diría: «¿Qué puedo hacer, yo que soy vuestro obispo, para ayudaros a vosotros, sacerdotes, a cumplir mejor vuestro ministerio?».

permanente en nuestros días, el deseo no es en absoluto constitutivo de la vocación al ministerio ordenado.

Para la tradición milenaria de la Iglesia católica nadie tiene derecho subjetivo a la ordenación, y el constitutivo formal de la vocación al ministerio es la llamada objetiva que la Iglesia, representada por el obispo⁶⁸, dirige a un cristiano de aptitudes probadas. Tal es la doctrina del catecismo del Concilio de Trento: «Son llamados por Dios los llamados por los legítimos ministros de la Iglesia. Así habla Dios de los presuntuosos que se introducen por sí mismos en este ministerio: 'Yo no enviaba a esos profetas y ellos corrían' (Jr 25,21)». Esta es también la decisión por la que la Santa Sede, en tiempos de Pío X, zanjó la controversia Brancherau-Lahitton a favor del segundo, que sostenía la posición tradicional⁶⁹. Tampoco se podría proponer una teología válida de la vocación a los ministerios ordenados sin explicar (y no por un recurso demasiado fácil al desarrollo de las doctrinas) la siguiente contradicción que aparece en la misma Iglesia:

— En la Iglesia antigua, un cristiano ordenado contra su voluntad, pero a petición de una Iglesia local, queda ordenado válidamente, mientras que hoy su ordenación en estas mismas condiciones es inválida.

— La ordenación de un cristiano ordenado libremente, pero contra la voluntad de la Iglesia a la que debe presidir, se declara nula, mientras que, sin duda alguna, sería válida hoy.

Frente al trabajo legítimo de la psicología y de la sociología contemporáneas, esta teología tradicional de la vocación posee una fuerza que parece faltar a la teología moderna de los «gérmes de vocación», previos a la llamada del obispo y que corresponde cultivar a la familia y al seminario. Actualmente, la sociología⁷⁰ está en condiciones de reconstruir las «condiciones objetivas» de funcionamiento de los seminarios menores como instituciones ligadas a los intereses colectivos de los sacerdotes y de los grupos sociales que los reconocen. También se ha mostrado con bastante claridad que el trabajo de inculcación de la vocación que se desarrollaba en ellos, al mismo tiempo que inculcaba la vocación, fomentaba la ignorancia de los determinismos que la hacen posible⁷¹. De hecho, cuando la escolarización generalizada y la trans-

⁶⁸ *Catecismo del Concilio de Trento IIIa, De ordine, 3.*

⁶⁹ He aquí la decisión de la Comisión cardenalicia, que incluye la felicitación dirigida a Lahitton por Pío X: «1) Nadie tiene jamás derecho alguno a la ordenación antes de la libre elección del obispo; 2) la condición que hay que examinar respecto al ordenando, y que se llama vocación sacerdotal, no consiste en absoluto, al menos necesariamente y como caso ordinario, en una cierta atracción interior del sujeto o en invitaciones del Espíritu Santo a abrazar el estado eclesiástico; 3) por el contrario, para que el ordenando sea regularmente llamado por el obispo, no se requiere de él otra cosa que la recta intención unida a la idoneidad» (AAS 4 [1912] 485).

⁷⁰ Para las dificultades que la psicología señala respecto a la teología de los «gérmes de vocación», cf. *infra*, nota 86.

⁷¹ Ch. Suaud, *La vocation*, op. cit., 10.

formación de los intereses de los grupos sociales que antes recurrían a los seminarios menores han hecho fracasar este sistema de inculcación, la teoría de los «gérmenes de la vocación» aparece como realmente es, o al menos no se ve su consistencia. Sin embargo, ni este análisis ni esta situación son un peligro para la teología tradicional de la vocación, que revela, por el contrario, su pertinencia tanto social como teológica.

El ejemplo ofrecido antes de una posible vía de llamada al diaconado ilustra bien esta doble pertinencia. Recordemos este proceso en tres etapas: los cristianos de un sector analizan primero, con sus pastores, las necesidades del servicio al evangelio y a la Iglesia; luego encuentran a las personas aptas para estos servicios y capaces de continuar su formación; finalmente, la Iglesia, por medio del obispo, llama a estas personas a un ministerio ordenado en el que no habían pensado especialmente y que no habían deseado. Esta secuencia necesidades/aptitudes/llamada tiene sin duda tantos motivos tradicionales y pastorales como la secuencia vocación/deseo/formación en el seminario, a los que sigue la asignación y colación de un ministerio. Sin embargo, habrá que guardarse de descalificar este segundo tipo de secuencia: se trata de un tipo de mediación del que Dios se ha servido ciertamente mientras sus elementos existían. Pero también habrá que guardarse de descalificar teológicamente la primera secuencia tachándola de «construcción de la Iglesia desde abajo» o «democratización del ministerio»: en ella se conjugan el juicio respectivo de los cristianos y el del obispo y sus colaboradores sobre las necesidades y al mismo tiempo sobre las personas y la fidelidad al evangelio. Este es el modo en que una Iglesia estructurada trinitariamente puede vivir, regenerarse y diferenciar las diversas vocaciones (vida religiosa, misión, ministerio ordenado).

Si la forma actual de llamada al ministerio de jóvenes célibes continuara siendo ineficaz, con grave perjuicio para la Iglesia, ¿por qué la forma de llamada al presbiterado no podría ser, en algunas circunstancias, idéntica a la de la llamada al diaconado? En todo caso, si las dificultades persistieran, los teólogos no harían sino cumplir su función recordando dos criterios doctrinales reconocidos:

— en una vocación al ministerio ordenado, las necesidades de la Iglesia al servicio del evangelio y las aptitudes de un sujeto son más decisivas que el deseo personal;

— la fidelidad de la Iglesia a su misión debería ser primordial respecto del estado de vida (matrimonio, celibato) de los futuros ministros ⁷².

⁷² En este sentido habría, sin duda, un apoyo en el adagio canónico clásico según el cual «la salvación de las almas es la suprema ley» (recogido en el último c. 1752 del Código de 1983). Por lo que respecta al matrimonio de los obispos y sacerdotes ya ordenados, la Iglesia de Persia lo deseó, por razones pastorales, del 484 (Sínodo de Beit-Laphat) al 540 aproximadamente, fecha en la que una nueva legislación exige el celibato de los obispos. Sin embargo, el derecho de esta Iglesia constituye un caso particular entre las Iglesias de Oriente.

Puesto que en las últimas décadas la forma de reclutamiento de los sacerdotes se revela cada año más ineficaz, por razones muy complejas, sería grave pensar que esta forma de llamada es la única posible y legítima para la reflexión teológica. Nada se opone teológicamente a otro procedimiento, e incluso lo recomendarían sin duda muchos factores, aunque en este campo la decisión corresponda a los pastores y no a los teólogos. Naturalmente, tal reorientación no puede hacerse ni por decreto, ni por discurso, ni en un decenio. La misma forma en que se haga la llamada (y la formación al diaconado) puede ser a este respecto un magnífico precedente pastoral, pero no jurídico, puesto que los diáconos permanentes no tienen en absoluto vocación para ser futuros presbíteros. Sea de ello lo que fuere, la revitalización de las Iglesias locales es, evidentemente, un paso obligado de toda pastoral de las vocaciones ⁷³.

En este contexto cabría plantearse el problema de la vocación de los niños. El concepto de vocación desarrollado hasta ahora supone la llamada al ministerio de hombres adultos. Pero se da el caso de que un niño o un adolescente expresa el deseo de llegar a ser sacerdote. La actitud pastoral con respecto a él debe ser de gran apertura: hablar con él, ayudarlo a situar su deseo en la realidad, hacerle comprender que la vocación no es una llamada percibida solamente por la conciencia individual, anterior a la ordenación. Las imágenes de la vocación de Samuel y de Jeremías son completamente falaces para la ordenación cristiana, que requiere numerosas mediaciones, ya que el ordenado habrá de ser un cristiano adulto: alguien que haya sabido ganar dinero y gastarlo, que haya padecido la autoridad y sabido ejercerla, que haya aprendido a amar y a ser amado. Y esto porque deberá vivir pobre y castamente, deberá entrar en estructuras de autoridad y ejercerla como un servicio. A esta humanidad cristiana fundamental deberán añadirse también cualidades relacionales, espirituales y apostólicas, competencias teológicas y una buena capacidad de adaptación.

Teológicamente, habría que guardarse, por tanto, de hablar de vocación en los niños, porque no hay analogía verdadera entre el deseo, a los diez o doce años, de llegar a ser médico y el de llegar al presbiterado. El trabajo que el sujeto habrá de realizar sobre sí mismo no es en realidad del mismo orden. Además, la llamada efectiva no podrá hacerse sino a un adulto; y, finalmente, «nadie que no es llamado por los legítimos ministros de la Iglesia es llamado por Dios».

En una palabra: será prudente no identificar la vocación con la elección del sujeto, aun tomada en la oración, de entrar en el seminario.

⁷³ El obispo F. Fréteville (entonces auxiliar de Burdeos) expresaba desde 1972 una intuición que iba en este sentido en su Relación a la Asamblea plenaria del episcopado en Lourdes, *Préparation au ministère presbytéral* (París 1972) 71: «Más que nuestras declaraciones sobre los sacerdotes, serán nuestros proyectos sobre las comunidades cristianas (...) los que dirán qué tipo de sacerdotes queremos para mañana».

En cambio, todo recomendará el desarrollo de una vida según el evangelio, en la que la relación con el dinero, la autoridad y la mujer sea la de todo buen cristiano de la misma edad.

3. Permanencia en el ministerio

a) Planteamiento de la cuestión.

Para facilitar el planteamiento de la cuestión conviene distinguir tres puntos de vista:

— la permanencia del ministerio: siempre habrá en la Iglesia de Dios un ministerio que se remonta a los apóstoles, situado al mismo tiempo en la Iglesia y al frente de ella;

— la permanencia de los efectos subjetivos de la ordenación: hay un consenso teológico para no volver a ordenar al que ya fue ordenado; quizá menos consenso para expresar estos efectos de la ordenación en categorías ontológicas;

— la permanencia en el ministerio: la permanencia en el ministerio del que ha sido ordenado no es absoluta; hay motivos legítimos para dejar el ministerio y también se puede ser privado de él, en el marco del derecho penal de la Iglesia.

b) Una articulación a veces insatisfactoria.

La cuestión de la permanencia en el ministerio está determinada por una articulación a veces insatisfactoria *entre la persona del ministro y el objeto del ministerio*. Señalemos ante todo que la idea de una ordenación para un tiempo limitado y la de una permanencia absoluta en el ministerio (en razón del carácter indeleble) dependen, paradójicamente, de la misma problemática. En uno y otro caso se decide a partir de la persona del sacerdote. La misma lógica subjetiva determina con frecuencia el abandono del ministerio: no cabrá siempre extrañarse demasiado de ello, porque, debido a la ambigüedad de los lenguajes teológicos, en muchos casos «uno se había hecho sacerdote».

En cambio, si se da la prioridad al objeto del ministerio y a su determinación eclesiológica («el orden, una gracia para los demás», según santo Tomás, *Contra gentiles* IV, 74), con el conjunto de la tradición y el sentido obvio de las liturgias de ordenación (católicas, ortodoxas y protestantes), habrá que guardarse de considerar que el ministerio pueda estar a la libre disposición del sujeto. Porque esto no es cierto:

— ni del acceso al ministerio, dado que concierne a la Iglesia quizá más que al ordenando; las aptitudes son más determinantes que el deseo; se trata de una realidad del orden de la gracia y no del contrato;

— ni del ejercicio del ministerio: este ejercicio está determinado en primer lugar por las necesidades del servicio al evangelio y a la construcción de la Iglesia; por otra parte, supone siempre la recepción por parte de la Iglesia;

— ni de la decisión de abandonar el ministerio. La Iglesia antigua no conocía las dimisiones. Teológicamente, las razones para abandonar el ministerio deberían ser poco numerosas: ausencia de fe (imposibilidad de aceptar el núcleo del mensaje cristiano y no dudar sobre la pertinencia de tal o cual práctica eclesial), ausencia de aptitudes (a causa de la edad; así, los obispos, en el último concilio, han estimado razonable dejar su cargo a los setenta y cinco años y por causa de un estado físico o psíquico precario) u oposición, duradera y reiterada, por parte de los cristianos en los ministerios sucesivos que se le hayan confiado, según el espíritu del canon 2147, § 2, 2.º del Código de 1917 (cf. canon 1741 del *Codex* de 1983).

Después de estas aclaraciones teológicas falta saber por qué los sacerdotes abandonan, efectivamente, el ministerio. Estudios sociológicos precisos, realizados en 1974 sobre el 43 por 100 del total de sacerdotes de la Iglesia católica, han mostrado que, si la ley del celibato eclesial no encontraba en ellos un asentimiento significativo, el deseo de casarse no constituía, sin embargo, un motivo determinante de salida, en contra de una evidencia bastante extendida en el gran público. A título de ejemplo, en Alemania Federal, cuatro sacerdotes de cada cinco (de todas las edades) deseaban la ordenación de hombres casados, y sólo el 9 por 100 de ellos negaría un ministerio eclesial a sus colegas casados; pero únicamente el 10 por 100 del conjunto (20 por 100 de los más jóvenes) vive su celibato como un problema serio para el ejercicio de su ministerio. En este mismo país perciben mucho más intensamente la sobrecarga de su función (67 por 100), que procede en gran parte de las condiciones objetivas del trabajo pastoral: el 40 por 100 indica sus estructuras inadecuadas y la falta de formación, de especialización, de trabajo en equipo. La segunda dificultad existente en el conjunto de las Iglesias del mundo occidental (Alemania, Austria, España, Italia, Suiza, Estados Unidos) se debe a que casi un sacerdote de cada dos tiene serias dificultades para identificarse con el ejercicio de la autoridad doctrinal y pastoral en la Iglesia⁷⁴.

En una palabra — y es la ocasión de subrayar el provecho que la teología práctica puede sacar de estos estudios—: los problemas por

⁷⁴ Para una información rápida sobre estas encuestas, con indicaciones relativas a su método y publicación, cf. O. Simmel, *Vergleich der deutschen Umfrageergebnisse mit den Ergebnissen der Priesterbefragungen in Österreich, in der Schweiz, in Spanien, in den U. S. A. und in Italien*, en K. Forster (ed.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung* (Friburgo 1974) 127-148. Cf. también H.-M. Legrand, *Recherches sur le presbytérat et l'épiscopat*: RSPT 59 (1975) 646-657. He aquí la conclusión de Simmel tras la lectura de estas encuestas: «El problema más grave y más urgente lo constituye la falta de identificación con la Iglesia. Ni el papa ni los obispos han podido presentar de manera convincente la fe y la disciplina de la Iglesia; esto es una evidencia. Pero es muy difícil creer que cuando tantos sacerdotes tienen serias dificultades con la doctrina y la disciplina de la Iglesia, esto se deba únicamente a su mala voluntad» (*ibid.*, 148).

resolver son, en este orden, las condiciones de ejercicio del ministerio y la solución de las tensiones debidas a la frecuente no identificación de los sacerdotes con el modo en que se ejerce la autoridad en la Iglesia. Centrar la atención en primer lugar en su estatuto (poco importa que sea para adaptarlo o mejorarlo) sería eludir ilusoriamente las cuestiones de fondo.

Finalmente, a través de las dificultades objetivas mencionadas se juegan también destinos espirituales personales que no pueden reducirse únicamente a la fidelidad a la palabra dada. Así, en algunos lugares se han creado situaciones pastorales tan nuevas que cierto número de sacerdotes ha podido encontrarse en la imposibilidad personal de responder a ellas. No han tenido otra salida que convertirse en «emigrados del interior»; en Austria, por ejemplo, un tercio de los sacerdotes estaría en este caso⁷⁵. Igualmente, dadas las condiciones contemporáneas de acceso al ministerio, no se podrían excluir en más de un sacerdote transformaciones determinantes en su historia personal, después de la ordenación, que le hacen muy difícil la permanencia en su estado o el ejercicio del ministerio⁷⁶.

Ante situaciones similares, quizá se pueda encontrar personal y eclesialmente un camino evangélico entre un fariseísmo, que exige a ultranza el cumplimiento de la palabra dada, y la devaluación del compromiso adquirido ante la Iglesia. Por último, insistir únicamente en la responsabilidad *individual* de los sacerdotes, ¿no constituye una cierta unilateralidad cuando están implicadas las responsabilidades del conjunto de la Iglesia, sin exceptuar los problemas estructurales de cuya solución depende en gran parte el destino espiritual y personal de los sacerdotes?

Quien interviene en un proceso abierto es considerado con frecuencia como un acusador o un defensor. El teólogo, por su parte, deberá ser consciente de ello; sin inclinarse parcialmente a ninguno de ambos lados, tratará de favorecer un planteamiento correcto y responsable de este difícil problema de la Iglesia de hoy tanto para él mismo como para todos los miembros afectados; de otro modo, fallaría en una de sus tareas esenciales. ¿No tiene él la vocación, incluso al precio de un duro trabajo, de atestiguar de forma convincente que la verdad y el amor son en el cristianismo los dos polos de una misma realidad?

⁷⁵ Según P. M. Zulehner, *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen* (Viena 1974) 212; el autor escribe en la p. 241: «El problema pastoral no es tanto el del número, relativamente pequeño, de sacerdotes que abandonan el ministerio, sino el del grupo, comparativamente mucho más importante, de los que están interiormente desgarrados por los conflictos (...). En estas condiciones, muchas veces perjudican más a la Iglesia de lo que contribuyen a su pastoral».

⁷⁶ A título de ejemplo, según A. Godin, *Psychologie de la vocation. Un bilan* (París 1975), las encuestas de que disponemos actualmente muestran que un tercio de las vocaciones están ligadas a una influencia excesiva de la madre sobre su hijo; cf. *infra*, nota 86.

c) La reducción al estado laical según el derecho.

La reducción al estado laical es un procedimiento canónico (cánones 290-293) que no anula los efectos subjetivos de la ordenación: así, un clérigo que ha perdido su condición puede ser readmitido en ella por rescripto de la Santa Sede (c. 293). Esta reducción es de pleno derecho en caso de nulidad de la ordenación (c. 290); puede ser también una sanción penal o bien una gracia concedida por la Santa Sede a los diáconos por razones graves y a los sacerdotes por razones muy graves. No se contempla el caso de los obispos. Esta gracia no incluye la dispensa del celibato, que depende del papa (c. 291).

Los sacerdotes reducidos al estado laical pierden su cargo: sólo apelando a una teología que disociara, de forma inadmisiblemente, sacramento, derecho y comunión podrían pretender el ejercicio de algunos de sus actos. Las directrices de la Congregación para la Doctrina de la Fe los apartan de todas las funciones ligadas al ministerio presbiteral o a la enseñanza teológica en las facultades eclesiásticas y en los seminarios. Sin embargo, pueden ser catequistas, con permiso del ordinario del lugar.

4. El celibato de los presbíteros y de los obispos

a) De la continencia ritual al celibato.

El nexo obligatorio, establecido por la Iglesia latina, entre celibato y ordenación al presbiterado y al episcopado no se funda en la Escritura. Las prescripciones de las Cartas pastorales, las únicas del Nuevo Testamento relativas a la elección de los diáconos, presbíteros y obispos, suponen claramente que los futuros ordenados son hombres casados, a quienes se exige una vida familiar irreprochable (1 Tim 3; Tit 1,5-9). Este nexo no deriva tampoco de la naturaleza del ministerio ordenado, sino de una decisión eclesial, como lo indica el Vaticano II: «El celibato fue impuesto por una ley de la Iglesia latina» (PO 16). Los cánones 6 y 7 del Concilio Lateranense II (1139) son los primeros, al menos en forma general y solemne, que declaran nulo el matrimonio de los clérigos ya a partir del diaconado. Pero durante largo tiempo después de esta fecha, sin duda durante siglos, se continúa ordenando localmente a cristianos casados, según el derecho consuetudinario que menciona el c. 14 del Lateranense IV (1215), que habla «de los clérigos que, según el uso de su país, no han renunciado a los vínculos del matrimonio y tienen licencia para vivir en legítimo matrimonio», pero a condición de guardar la continencia; condición que estaba lejos de cumplirse.

A finales del siglo IV se introduce para los clérigos la costumbre de abstenerse de toda relación sexual con su esposa la víspera de una celebración litúrgica o varios días antes, costumbre que observan paralelamente los laicos. La divergencia de disciplina entre Oriente, donde los sacerdotes mantienen su vida conyugal normal, y Occidente, a partir del siglo VI, se explica por el hecho de que en Oriente la eucaristía

se celebra sólo el domingo, mientras que en Occidente, al menos en las grandes ciudades, la misa se hace cotidiana, lo que tiene como consecuencia la continencia perpetua de los sacerdotes. La función de esta continencia no es asegurarles una mayor libertad en el empleo del tiempo, porque continúan obligados a vivir con su mujer y sus hijos, con todas las obligaciones y cuidados que se derivan de ello. Esto no les asegura tampoco una mayor libertad de espíritu, como atestigua el elogio fúnebre que san Gregorio Magno hace de un sacerdote, para quien «desde el día de su ordenación, su presbítera fue su mejor amiga y su peor enemiga, y tuvo, ya en su lecho de muerte, la fuerza de repudiarla»⁷⁷.

No se explica suficientemente esta continencia comparándola con nuestra disciplina antigua del ayuno eucarístico. En efecto, está condicionada también por la adopción de la ética estoica, según la cual toda pérdida, aun momentánea, del control de la razón sobre las pasiones era degradante, y por la aplicación de las prescripciones levíticas a los ministros ordenados cristianos. Es muy distinta la visión del Nuevo Testamento, en el que «el matrimonio es tenido en gran honor y el lecho nupcial está libre de mancha» (Heb 13,4). Estas dos influencias combinadas llevan a considerar las relaciones conyugales legítimas como una mancha: la decretal, atribuida al papa san Dámaso, habla de ello en estos términos, al igual que san Inocencio I, mientras que el papa Siricio la califica de lujuria.

El uso que en este punto se hace de la Escritura es significativo: Rom 8,8-9 se invoca con frecuencia a favor de un contrasentido («los que viven sujetos a los bajos instintos son incapaces de agradar a Dios»), y, constantemente, 1 Cor 7,5, «absteneos el uno del otro para dedicaros a la oración», relacionándolo a veces con 1 Cor 7,29: «Los que tienen mujer pórtense como si no la tuvieran». Estos textos se consideran como pruebas de la incompatibilidad del ministerio con una vida conyugal legítima. En cambio, textos que indican una total disponibilidad para Dios (1 Cor 7,32: «El soltero se preocupa de los asuntos del Señor») o que dan un sentido escatológico a la virginidad (Mt 19, 12: «eunucos a causa del reino», o 1 Cor 7,31: «la figura de este mundo pasa») no aparecen jamás en la argumentación o en la legislación relativa a la continencia de los clérigos⁷⁸. Además del motivo cultural, se encuentra en Epifanio y Juan Crisóstomo una justificación de la continencia para los sacerdotes por la razón de que deben predicar esta virtud a las vírgenes y a los monjes.

En Oriente se producen reacciones, fundadas en la lectura teológica del Génesis, contra los clérigos que se abstienen del matrimonio, eventualmente por motivos reprobables. Así, el canon 51 de los Apóstoles (principios del siglo v) prescribe: «Si un obispo, un presbítero o un

⁷⁷ Cf. PL 77, 336.

⁷⁸ Para las citas y el estudio de las referencias escriturísticas, R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle* (Gembloux 1970).

diácono se abstienen del matrimonio, de carne y de vino, no por acce-sis, sino olvidando que Dios hizo 'todas las cosas muy buenas' y que creó al hombre, hombre y mujer, que se corrija o, de lo contrario, que se le deponga o se le excluya de la Iglesia». En la Iglesia siria oriental, entre el sínodo de Beit-Lapaht (484) y la revocación en el 540 de sus disposiciones relativas al patriarca y a los obispos, por Mar Aba I, todos los clérigos, desde el patriarca hasta el último clérigo, eran invitados a casarse, y tampoco se conocía la continencia cultural.

La Iglesia del primer milenio, que ordena a numerosos célibes, no conoce, pues, una ley universal del celibato (a menos que se llame así la prohibición de las segundas nupcias, toleradas solamente para los laicos), salvo para los obispos de Oriente, a quienes se lo impone la legislación civil (monocanónica). La pureza ritual es más necesaria a los obispos que a los sacerdotes, puesto que podrían ser llamados a officiar todos los días; pero el factor decisivo para el legislador es el temor de que, por liberalidad o por testamento, se disipen bienes de la Iglesia que tienen una función social considerable (hospitales, orfanatos, atención a los indigentes). Por ello, el emperador Justiniano les impone que sean célibes o al menos que no tengan hijos, y que su esposa ingrese en un monasterio⁷⁹. En Occidente, la reforma gregoriana estuvo dominada, según J. Gaudemet, por el adagio siguiente: «No se podría liberar a la Iglesia de la servidumbre a los laicos sin liberar a los clérigos de sus esposas». Pero se sigue invocando el motivo de la pureza ritual para que, como lo expresa el Decreto de Graciano (D 31, *ante dict.*, c. II), «puedan dedicarse todos los días a la oración».

La institución contemporánea es de algún modo heredera de estas antropologías, hoy arcaicas, o de estas decisiones tomadas en contextos políticos y económicos muy diferentes de los nuestros. Pero precisamente, con la plasticidad que caracteriza a todas las instituciones, la del celibato obligatorio ha cambiado de sentido concreto a lo largo de la historia. Los significados que le dan los papas contemporáneos insisten en la disponibilidad que proporciona el celibato y en su dimensión mística, porque debe ser libremente elegido.

Según el ritual renovado desde el Vaticano II, los sacerdotes seculares dan explícitamente su palabra de que no se casarán, mientras que antes la promesa era implícita; los religiosos ordenados, por su parte, han hecho previamente voto de castidad. Por otra parte, la ley no es tan rígida como se cree; así, en virtud de la decisión liberal de Pío XII en 1952, los antiguos pastores protestantes y anglicanos, ordenados tras su admisión en la Iglesia católica, pueden continuar su plena vida conyugal⁸⁰. Se sabe que PO 16 recuerda que «el celibato no se exige por

⁷⁹ Por estas razones se comprende fácilmente el interés del Estado en imponer el celibato a los obispos; el emperador (*Corpus Iuris Civilis Just.* 2, 25-26) lo explica: «Es inadmisibles que los obispos desvíen los bienes (de la Iglesia) para su provecho personal o los gasten a cuenta de sus propios hijos o de su familia».

⁸⁰ Cf. DC 49 (1952) 146-151.

la naturaleza misma del sacerdocio, como se muestra en la práctica de la Iglesia primitiva y en la tradición de las Iglesias orientales», y exhorta «con todo amor a los casados que han recibido el presbiterado a que, perseverando en su vocación, sigan consagrando plena y generosamente su vida al rebaño que se les ha confiado»⁸¹.

b) Mantenimiento o modificación de la ley del celibato.

Desde el Vaticano II, conferencias episcopales y obispos han expresado oficialmente el deseo de poder ordenar a hombres casados para sus diócesis. Pero el sínodo celebrado junto con el papa en 1971 no aceptó, como se sabe, este retorno a la tradición, y la Santa Sede, tanto por boca de Pablo VI como de Juan Pablo II, ha manifestado claramente su voluntad de mantener la ley del celibato eclesial⁸².

Desde luego, no se podrían prever objeciones teológicas a la ordenación de hombres casados si un día la cuestión volviera a ser de actualidad por una decisión de las autoridades competentes. Sin embargo, como la ayuda de la teología a la práctica pastoral no consiste únicamente en pronunciar un «sí» o un «no», puede ser útil llamar la atención sobre las consecuencias de tal decisión para las Iglesias locales.

1. *Riesgos del mantenimiento de la ley general.* Decir «no» a la ordenación de hombres casados significa correr muchos riesgos:

— En varios países, por ejemplo en Indonesia, en algunos países de América latina, en diversos países de África, la falta de sacerdotes (ligada en parte a la imposibilidad de ordenar *virī probati*) puede comprometer, según la opinión de los obispos locales, el futuro de la Iglesia⁸³.

⁸¹ Sin embargo, después del Vaticano II, lo mismo que antes, la Santa Sede prohíbe a los obispos católicos orientales ordenar a hombres casados en sus diócesis de los EE.UU. y del Canadá. Esta prohibición ha determinado hace poco un retorno en masa de estos católicos a la ortodoxia, puesto que 900.000 de los ortodoxos americanos de la Iglesia autocéfala (sobre un millón) son de origen católico. Sobre este asunto, V. J. Pospishil, *Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas: «Diakonia»* (N. Y.) 11 (1976) 133-156, 256-280.

⁸² La decidida voluntad de la Santa Sede de mantener la disciplina del celibato se ha manifestado después del concilio en la encíclica *Sacerdotalis caelibatus* de Pablo VI (AAS 59 [1967] 91-104), en la aprobación que el mismo papa dio a las decisiones del sínodo episcopal de 1971 y, finalmente, en varias declaraciones inequívocas de Juan Pablo II en el mismo sentido, entre ellas, su Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo de 1979.

⁸³ En este sentido hay demandas de la conferencia episcopal de Zambia en 1968; de las conferencias de Gabón, del Chad, de la República Centro-Africana, del Congo-Brazzaville y del Camerún en 1969; del arzobispo (hoy cardenal) Yago, de Costa de Marfil; del cardenal Malula (Zaire); cf. R. Lunéau, en *Voici le temps des héritiers* (París 1981) 85-122, que hace ver la situación al parecer sin salida de las Iglesias del África negra que, según el *Annuarium statisticum* del Vaticano, han crecido en nueve millones de fieles mientras que perdían 1.000 sacerdotes entre 1973 y 1977.

— Resulta también difícil respetar la tradición católica, que establece un nexo importante entre la vida cristiana y la celebración de la eucaristía⁸⁴, «fuente y fundamento» de la vida eclesial según el Vaticano II.

— Por último, numerosos estudios serios muestran que, en el contexto de las Iglesias occidentales, la existencia de un *clero exclusivamente* célibe puede no ser siempre beneficiosa para la Iglesia. Esto se debe a una correlación entre «una vinculación preferencial, en gran parte inconsciente, a la madre y la elección vocacional de un número bastante elevado, al menos un tercio (...) de los candidatos»⁸⁵. Tal descubrimiento no sólo obliga a interrogarse, desde otra perspectiva, sobre el carácter problemático de las prácticas inducidas por la teoría de los «gérmenes de la vocación»⁸⁶, sino que obliga sobre todo a plantear correctamente una cuestión compleja: ¿se benefician la Iglesia y el evangelio de que, en relación directa con la ley del celibato, un número importante de sacerdotes ofrezca una constelación psicológica inconsciente, cuyo carácter específico implica consecuencias en cadena? En efecto, los mismos estudios manifiestan la interrelación que existe en estos sujetos entre su forma de asumir la sexualidad y sus relaciones con su padre y su madre y, por otra parte, sus relaciones con la autoridad y con el mundo femenino, así como con su forma de percibir a Dios.

Hace treinta años se podía ignorar todo esto. Hoy, la responsabilidad eclesial está comprometida no sólo con respecto a las personas, sino, sobre todo, a los efectos que se producen en el conjunto de la vida de la Iglesia. Se trata del objeto del ministerio. Y en primer lugar de la imagen de Dios transmitida en la predicación y en las actitudes pastorales; imagen que tiene el riesgo de sufrir algunas distorsiones a consecuencia de esta estructuración psicológica inconsciente. Por otra parte, la Iglesia católica se sitúa estructuralmente en posición de enorme debilidad para resolver problemas que se plantean también en otras Iglesias: el lenguaje sobre las mujeres y el lugar que se les concede, las actitudes prácticas y teóricas con respecto a la sexualidad y a la autoridad especialmente...⁸⁷

⁸⁴ Así lo afirma el cardenal Darmojuwono (Indonesia): «Si queremos que la eucaristía sea el centro de nuestra vida cristiana, debemos ordenar a hombres casados...; actualmente, el 65 por 100 de nuestras asambleas dominicales se desarrollan en ausencia del sacerdote» (*interview* en «Herder-Korrespondenz» 34 [1980] 534).

⁸⁵ Cf. A. Godin, *Psychologie de la vocation. Un bilan* (París 1975). Aun criticando, con razón, el aparato estadístico de la encuesta de K. G. Rey, 52, J. Maître está de acuerdo con esta «síntesis lúcida y vigorosa» («Arch. Sc. Soc. Rel.» 21 [1976] 237-239).

⁸⁶ Según A. Godin, *Psychologie de la vocation*, op. cit., 47: «El problema de una influencia excesiva de la madre preocupa desde hace tiempo a los tribunales romanos encargados de conceder secularizaciones».

⁸⁷ Sobre estas correlaciones, cf. el trabajo de R. Vancottem (hoy obispo auxiliar de Malinas-Bruselas), *Vecteurs psychologiques et attitudes religieuses chez les prêtres: «Lumen Vitae»* 32 (1977) 312-343.

Ninguna de las consideraciones precedentes implica la evidencia de que se deba dejar la práctica de ordenar sólo a célibes. Pero el mantener el *statu quo* exigiría una selección más atenta de los futuros sacerdotes e implicaría también, probablemente, una disminución del número de ordenaciones.

2. *Riesgos de la abolición de la ley del celibato.* Decir «sí» a la ordenación de hombres casados significa también correr varios riesgos:

— ¿No se corre el riesgo de disminuir la libertad de la Iglesia ante las autoridades políticas, que en la mayor parte del mundo son autoridades no democráticas?⁸⁸

— ¿Cuál sería, en este caso, el futuro de las órdenes religiosas masculinas, que, por sus tradiciones espirituales e intelectuales, han constituido una fuerza tan importante para la Iglesia? ¿Un clero casado no reduciría aún más su reclutamiento?

— Son previsibles otros problemas, aunque menos graves. En algunos países sería difícil asegurar la situación financiera de los sacerdotes casados; habrá que tener en cuenta las reacciones de los sacerdotes actualmente célibes.

— Finalmente, está claro que decir «sí» no bastará para asegurar un número suficiente de sacerdotes.⁸⁹

En resumen, si la cuestión de la ordenación de hombres casados está claramente ligada a las actitudes católicas en materia de sexualidad, y no directamente a la teología de la ordenación, será preciso utilizar otros parámetros. Los teólogos no pueden, por tanto, plantear el problema como si todo dependiera de un «sí» o un «no» de las autoridades responsables. La cuestión no puede resolverse en ningún caso por simple decreto. Conviene recordar que cuanto más decididas sean las afirmaciones en un sentido, más reforzarán las resistencias en sentido contrario. Los teólogos deben igualmente ser conscientes de que una solución pastoral y cristianamente satisfactoria no sólo requiere tiempo, sino también una serie de reflexiones intelectuales, espirituales e institucionales, cuyos costos no se pueden disimular. Tales reflexiones pueden conducirnos al mantenimiento del estatuto actual o bien a considerar, con el acuerdo de la Santa Sede, otras soluciones que podrían comenzar por tener valor local.

⁸⁸ Es posible que la impresionante proporción de sacerdotes católicos alemanes encarcelados bajo el mandato de Hitler —9,7 por 100 de los ordenados antes de 1945; cifras en G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland* (Friburgo-Basilea-Viena 1973) 148— estuviera en relación con su estado de célibes.

⁸⁹ Baste pensar en la Iglesia ortodoxa de Grecia: los teólogos aceptan rara vez la ordenación, aunque sólo el 7 por 100 de los sacerdotes han hecho estudios de teología y ello dirigidos por los laicos, cf. D. Savramis, *Die soziale Stellung des Priesters in Griechenland* (Leiden 1968) 120s. Esto no deriva de una originalidad eclesiológica de la Iglesia ortodoxa; cf., por ejemplo, la prohibición del concilio Quinisexto, canon 64, a los laicos de enseñar teología.

5. Ordenación sacerdotal de la mujer

a) La declaración *Inter insigniores*.

La Congregación para la Doctrina de la Fe se ha pronunciado recientemente sobre la ordenación de las mujeres en la declaración *Inter insigniores*⁹⁰. En ella se afirma que la Iglesia católica no se considera autorizada para ordenar a las mujeres al presbiterado. La Iglesia, por otra parte, no ha admitido jamás que las mujeres puedan recibir válidamente el presbiterado o el episcopado. En último término, es ella, a través de su magisterio, quien asegura que esta práctica tiene un carácter normativo, fundado en el ejemplo de Cristo. Estas son las líneas principales del documento, que no compromete su autoridad en los aspectos simbólicos de la cuestión.

Respecto a los criterios usuales para la interpretación de los documentos del magisterio, *Inter insigniores* es un documento menor de la autoridad docente. Emanada de una Congregación, y no del papa, que lo aprobó *in forma communi* cuando podía hacerlo *in forma specialí*. Por los mismos criterios, es ciertamente un documento revisable. No obstante, no parece que vaya a serlo en un lapso de tiempo previsible. La importancia de tal revisión requeriría una autoridad equivalente a la de un concilio ecuménico, ya que una autoridad menor sería incapaz de afrontar las disensiones que podrían producirse. Además, es probable que la Iglesia católica no actuara en este campo sin dialogar con la Iglesia-hermana ortodoxa.

b) Observaciones metodológicas.

Para tratar seriamente este tema será necesario, en buena metodología teológica, tener en cuenta los criterios hermenéuticos vigentes en el conjunto de la teología. Se verificarán en primer lugar las referencias teológicas centrales (Escritura, tradición, simbolismo) a las que se recurre en el debate. Luego se comprobará si los principios hermenéuticos empleados para llegar a responder «sí» o «no» son coherentes con los que se adoptan en el resto de la teología.

1. Principales referencias teológicas.

La Escritura y la tradición. No podemos entrar aquí en los detalles. Indicaremos que, según *Inter insigniores*, «no puede bastar la exégesis puramente histórica de los textos», lo que se explica con el comentario oficioso de que «no hay que esperar que el Nuevo Testamento por sí solo permita resolver de manera evidente el problema del eventual acceso de las mujeres al presbiterado»⁹¹. El recurso a la historia de la tradición permite constatar que la unanimidad práctica de la Iglesia antigua y medieval ha hecho inútil una declaración solemne de las autoridades docentes de la Iglesia. Pero resulta difícil reconocer a esta prác-

⁹⁰ AAS 69 (1977) 98-116; DC 59 (1977) 158-164.

⁹¹ DC 59 (1977) 168.

tica un valor equivalente a tal declaración, ya que, entre otras cosas, está claramente ligada al androcentrismo, es decir, a una visión antropológica, compartida por los teólogos más clásicos y más influyentes, como san Agustín y santo Tomás de Aquino, según la cual la mujer es relativa al hombre, sin considerar nunca la reciprocidad; de hecho, se considera al hombre como el sexo ejemplar de la humanidad. Como es obvio, tal antropología no está revelada⁹².

La representación de Cristo en sus ministros. Inter insigniores se basa en el hecho de que el sacerdote actúa *in persona Christi capitis*, sobre todo en la eucaristía, para afirmar que, si su función no fuera ejercida por un hombre, «no se daría esta semejanza natural que debe existir entre Cristo y el ministro». Se podría objetar que, en algunos contextos sociales, una mujer podría representar a la Iglesia, su comunión y su fe, de tal manera que, al actuar en nombre de la Iglesia, por ordenación y por oficio, podría representar a Cristo a los ojos de los creyentes. Previendo sin duda este tipo de objeción, *Inter insigniores* no se ha comprometido en aspectos relativos a la simbolización de la representación de Cristo, invitando a considerarlos según la analogía de la fe.

2. *La ordenación de mujeres, cuestión de hermenéutica teológica general.* Para tratar la cuestión teológicamente se requiere también verificar si el uso que se ha hecho de los principios hermenéuticos habituales en teología, y que ha permitido, prescindiendo de toda cuestión de oportunidad pastoral y ecuménica, responder con un «sí» o un «no», es un uso que encaja en las opciones que se toman en el resto del campo teológico. Independientemente de que se concluya la posibilidad o la imposibilidad de la ordenación de las mujeres, se hacen una serie de opciones hermenéuticas; será útil señalar aquí las principales:

— Se hace una opción sobre la naturaleza misma de la *tradición*; ¿garantiza con certeza su unanimidad material el acceso al contenido real de lo que transmite?

— Así, se establece una determinada relación entre *creación* (los textos paulinos sobre el orden creacional entre marido y mujer han sido invocados contra la ordenación de las mujeres) y *escatología*. Los protestantes han querido ver en la ordenación de las mujeres una manifestación de la dimensión escatológica del ministerio, apoyándose en Gál 3, 27-28, mientras que, desde el punto de vista católico, esta dimensión escatológica se pone en relación con el celibato, que, según PO 16, hace de los sacerdotes «testigos del mundo futuro», sustrayéndolos a la dimensión creacional fundamental que es el matrimonio.

— Se hace una determinada articulación de *crisología* y *pneumatología* en la teología del ministerio ordenado: si el ministerio se deter-

⁹² Cf. la obra fundamental de K. E. Borresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo y París 1968).

mina sólo cristológicamente, es normal que se conceda gran importancia a la «semejanza natural con Cristo». Aquí se plantean dos cuestiones: por una parte, la crisología patristica, aun viendo en Cristo al nuevo Adán, da un significado decisivo al hecho de que haya asumido la *naturaleza* humana, sin interesarse por la condición masculina de esta naturaleza. Por otra parte, dado que el ministerio ordenado debe determinarse cristológica y, al mismo tiempo, pneumatológicamente, la representación de Cristo requiere la mediación eclesial. Sólo cabría representarlo si se representa la fe y la comunión de la Iglesia. ¿No podría una mujer representar plenamente la fe y la comunión de la Iglesia? Si pudiera estar *in persona ecclesiae* en el sentido indicado, ¿no podría estar también *in persona Christi*?

— Las opciones tomadas en *teología mariana* repercuten también en nuestro problema. Al subrayar que la Virgen María no fue sacerdote, *Inter insigniores* indica un posible nexo, si bien no hace suyo el razonamiento de Epifanio, a quien cita: al no haber Jesús ordenado a su madre, la más santa y digna de todas las mujeres, ninguna otra mujer podría ser ordenada.

— El estatuto teológico atribuido a la *relación hombre-mujer* condiciona igualmente el problema de la ordenación de estas últimas; ¿hasta qué punto se ha reflexionado críticamente sobre las consecuencias del androcentrismo?

— Finalmente, la respuesta que se dé supone también una opción sobre el *enraizamiento histórico del cristianismo*: ¿no se mantiene la ordenación sólo de los hombres por la misma razón que se mantiene la necesidad del pan y del vino para la eucaristía, incluso en las culturas en las que estos elementos son totalmente extraños, para así testimoniar la positividad histórica de la revelación, alejada de toda gnosis?

En una palabra: cuando nos limitamos sobre el tema de la ordenación de las mujeres no nos limitamos a un punto particular de la teología del ministerio ordenado. Este marco es demasiado estrecho para tratar adecuadamente el problema, pero remite a una tarea propiamente teológica: actualizar los criterios hermenéuticos con que se opera⁹³.

3. *Las prácticas.* Independientemente de si se llegará algún día a ordenar a las mujeres, nada impide que se comience ya a superar el androcentrismo en la vida eclesial. Cada Iglesia local debe emprender un trabajo considerable de análisis de las lógicas institucionales, pedagógicas, simbólicas, incluso lingüísticas (el lenguaje de la liturgia, por ejemplo), marcadas por este androcentrismo, e intentar corregirlos. Esta contribución a la convivencia de los hombres y las mujeres es una exi-

⁹³ En el diálogo ecuménico se requiere especialmente esta aproximación hermenéutica, cf. H.-M. Legrand en colaboración con el obispo luterano J. Vikström, *Die Zulassung der Frauen zum Amt*, en Comisión conjunta católico-evangélica (ed.), *Das geistliche Amt in der Kirche* (Frankfurt-Paderborn 1981, ⁵1983) 102-126.

gencia para la Iglesia tanto más cuanto que, en todo caso en Occidente, las relaciones hombre-mujer han entrado en una fase de redefinición profunda, que se puede considerar irreversible, desde el momento en que obedece a factores objetivos, como la medicina y la economía, y no sólo a influencias ideológicas⁹⁴. Actualmente, las cristianas ya pueden estudiar y enseñar la teología con los mismos derechos que los cristianos. Si se hacen todos estos esfuerzos, es posible que en el futuro la ordenación de las mujeres se presente a la conciencia eclesial de un nuevo modo que todavía no podemos vislumbrar. Sea de ello lo que fuere, la nueva situación exige de las Iglesias locales una respuesta adecuada a su contexto, pero que no sea ni demasiado superficial ni demasiado tardía.

4. *Ordenación de mujeres al diaconado.* El comentario que acompaña a la declaración *Inter insigniores* deja por el momento abierto el tema de la ordenación de las mujeres al diaconado en los términos siguientes: «Es una cuestión que debe abordarse de manera completa, sin ideas preconcebidas, pero a través de un estudio directo de los textos; por ello la Congregación para la Doctrina de la Fe ha considerado que no se podía resolver todavía⁹⁵. En la Iglesia antigua —pero con una hostilidad prematura de la Iglesia de la Galia a esta práctica— se ordenaba a las mujeres al diaconado, pero no recibían el mismo cargo que sus colegas masculinos, puesto que quedaban excluidas del altar⁹⁶. Lo que ya se hizo una vez puede volver a hacerse. La presencia de las mujeres en el ministerio ordenado podría ser, pues, un beneficio para la diaconía de la Iglesia, pero no respondería a las cuestiones de fondo a las que hemos aludido hasta ahora⁹⁷.

6. Espiritualidad de los sacerdotes

El modo en que los sacerdotes perciben su llamada a la santidad es decisivo para la práctica fructífera de su ministerio y, por tanto, para la construcción de la Iglesia, que es la finalidad de su ordenación. A este respecto merece una especial atención teológica la relación entre la gracia del orden y la del bautismo.

⁹⁴ Sobre este punto, cf. *Iniciación* V, M.-Th. van Lunen/Chenu, y «Le Supplément» 127 (1978).

⁹⁵ DC 59 (1977) 168.

⁹⁶ El estudio histórico más reciente sobre el tema: A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique* (Roma 1982).

⁹⁷ La instrucción *Inaestimabile donum* de la S. Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, al rehusar en su núm. 18 que las funciones de acólito o del que ayuda a misa puedan ser ejercidas por una mujer, indica las reservas que probablemente subsisten con respecto a un diaconado femenino idéntico al conferido a los hombres, cf. AAS 72 (1980) 338; DC 62 (1980) 643.

- a) El orden, ¿un nuevo grado de santidad respecto al bautismo?

La idea de que la ordenación absorbería, por decirlo así, al bautismo y constituiría un nuevo título de santificación personal aparece en teólogos reconocidos y no sólo en autores de escritos «espirituales». En vez de presentar un informe, citemos la *Dogmática* de M. Schmaus: «Por la ordenación, la semejanza con Cristo recibida en el bautismo se desarrolla más ampliamente y se enriquece con nuevos rasgos (...). El hecho de ser una imagen de Cristo implica un robustecimiento del vínculo con Cristo; y este vínculo fundamenta, a su vez, una comunión más íntima con el Espíritu Santo. Este nuevo vínculo con el Espíritu Santo significa una participación más intensa en la vida del Dios trinitario y un crecimiento del resplandor de la gloria divina para el hombre en gracia (es decir, un aumento de la gracia santificante)»⁹⁸.

Esta relación entre el bautismo y el orden es teológicamente discutible. En efecto, el sacramento del orden es una gracia para los demás⁹⁹. En cambio, la proximidad con Dios, desde el punto de vista de la santidad, pertenece exclusivamente al orden de la vida teologal de fe, de esperanza y de caridad; esta vida se funda en el bautismo y más ampliamente en los sacramentos de la iniciación. Conviene subrayar ante todo, como señala H. de Lubac, que «el sacerdocio del obispo y de los sacerdotes que lo rodean no es propiamente, en el orden de la participación de los cristianos en la gracia de Cristo, una dignidad superior». Tampoco es «un super-bautismo que constituya una clase de super-cristianos»¹⁰⁰.

Cuando un teólogo se cree inspirado y trata de atribuir a los sacerdotes una santidad mayor por el hecho de su ordenación, incurre en numerosas contradicciones:

— Eclesiológicamente, esta sobreestimación, que sustrae a los sacerdotes al régimen común de la fe, de la esperanza y de la caridad, fundado en el bautismo, refuerza la autonomización del clero. Ya se han dado muchas pruebas. Esta sobreestimación y autonomización, sin fundamento teológico, no facilitan una vida de Iglesia en comunión, ni una colaboración corresponsable entre sacerdotes y fieles. En este punto la norma debe ser el equilibrio de la espiritualidad agustiniana: «Cristiano con vosotros, obispo para vosotros».

— Espiritualmente, se desvía con ello a los sacerdotes del camino seguido por los verdaderos santos. Sin caer en el romanticismo de *El*

⁹⁸ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* VI/1 (Munich 1957) 284, 664 y 666 (trad. española: *Teología dogmática* VI, Barcelona 1963).

⁹⁹ Santo Tomás de Aquino, *Contra Gent.* IV, 74: «Se les ha dado para la edificación de la Iglesia» (...). «La gracia de Dios viene en ayuda del ministro».

¹⁰⁰ H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (París 1953) 106 (trad. española: *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958).

poder y la gloria de Graham Greene o en el de los *Relatos de un peregrino ruso*, obra realmente espiritual, no se podría negar que los verdaderos espirituales jamás apelaron a su santidad, sino que, por el contrario, se vieron sacudidos por su proclividad al pecado.

- b) Santidad personal de los ministros y valor de los sacramentos.

Como se sabe, el principal resultado de la lucha de san Agustín contra el donatismo fue establecer la total independencia del valor de los sacramentos con respecto a la santidad personal de sus ministros.

Si el ministerio sacerdotal es independiente de la santidad personal del sacerdote, no cabe decir lo mismo de los frutos de su ministerio pastoral y profético...

- c) Ministerio sacerdotal y vocación a la santidad.

En contraste con ciertas corrientes que tienden a disociar el carisma y la función, hemos visto que, bíblica y litúrgicamente, había que unirlos. Hay un círculo entre el testigo y el testimonio; la función de pastor (y de profeta) es llamada a la santidad, porque la gracia del Espíritu no se da únicamente para asegurar la validez sacramental de algunos actos, sino también para que los sacerdotes, obispos y diáconos ejerzan su ministerio en la «fuerza del Espíritu».

En esta línea, no sólo es legítimo, sino también necesario considerar una espiritualidad del ministerio que deriva de la unificación por el Espíritu de la vida de un cristiano llamado a la práctica ministerial. Pero hay que discernir dos cosas:

— al llevar los sacerdotes la vida teologal y sacerdotal propia de todos los cristianos, conviene que la espiritualidad que se les propone sea ante todo cristiana, bautismal, y sólo luego ministerial. Con demasiada frecuencia se invierte este orden, lo que produce los inconvenientes ya señalados y otros, como la dificultad, espiritual y subjetivamente muy considerable, de abandonar un cargo ministerial cuando lo reclamara el bien de la Iglesia.

— la ordenación no implica teológicamente un estado de vida: pueden ordenarse religiosos, incluso monjes, pero también seglares y padres de familia que conservan su profesión: como diáconos permanentes en Occidente, como sacerdotes entre los católicos orientales.

Son más bien escasas las publicaciones relativas a la espiritualidad del sacerdote que tienen realmente en cuenta el bautismo y el ministerio y el modo en que éste determina un tipo específico de espiritualidad y de santidad¹⁰¹. Hay una verdadera urgencia de producción en este

¹⁰¹ Se mantiene un buen equilibrio en la obra del cardenal M. Pellegrino, *Le prêtre serviteur selon saint Augustin* (París 1968). Cf. también R. Deville, *La vie spirituelle des prêtres: «Vocation»* 285 (1979) 79-88; E. Marcus (obispo de Nantes), *La prière du prêtre comme dette de ministère: «Bulletin de Saint-Sulpice»* 8 (1982) 106-120.

campo, porque no se podría vivir un ministerio de manera puramente funcionalista ni tampoco hacer creer que lo único que cuenta en la Iglesia católica es la persona que actúa, quedando en segundo plano el objeto del ministerio¹⁰². En realidad, se impone un equilibrio: lo que debe regular a las personas es el objeto del ministerio (es decir, el servicio integral del evangelio y la construcción del cuerpo de Cristo en la sociedad) y no sus deseos individuales o determinaciones abstractas. Las normas del ejercicio del ministerio por la persona deberían elaborarse más bien a partir del contenido del ministerio, pero sin que se rompa el círculo que mantiene unidos el testimonio y el testigo en el ministerio ordenado. En efecto, un ministro ordenado no es un funcionario cuya conducta está legalizada, sino un testigo plenamente comprometido en su función.

¹⁰² Esta crítica procede con frecuencia del luteranismo; cf. P. E. Persson, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie* (Gotinga 1966) (versión abreviada del original sueco: *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation*, Lund 1961) y la crítica de L.-M. Dewailly, *La personne du ministre ou l'objet du ministère: RSPTh 46* (1962) 650-657.

EXCURSO

IGLESIAS LOCALES Y CRISIS DEL CLERO

a) Crisis del clero y debilitamiento de las Iglesias locales.

Las graves dificultades de reclutamiento del clero católico en el conjunto de las Iglesias de Europa occidental y de América del Norte son una buena manifestación de la crisis por la que atraviesa. Sus datos son complejos, pero es una crisis a la que probablemente no se le presta la necesaria atención¹⁰³. ¿No valdría la pena preguntarse si la pérdida de plausibilidad que sufrió, a partir de los años sesenta, el movimiento de racionalización propio del conjunto de la vida económica, política y social de este espacio cultural, desde el comienzo del siglo XIX, no afectó gravemente a un modelo de clero «legal-burocrático»?¹⁰⁴ Y esto tanto más cuanto que la Iglesia católica contemporánea presentaba precisamente una figura de extrema racionalización social, puesto que la desaparición de las Iglesias locales y del derecho consuetudinario¹⁰⁵ ha hecho de ella una realidad unitaria, muy centralizada, en las que los obispos —«alto personal dirigente de la Iglesia universal» (así K. Rahner)— están asistidos por un cuerpo mundial de sacerdotes que reciben en todas partes la misma formación espiritual y teológica y a quienes se propone como ideal enseñar en todas partes la fe con las mismas palabras (¿no había decidido el Vaticano I la promulgación de un catecismo único para todo el universo?). Además, en todos los lugares debían celebrar una liturgia cuya uniformidad estaba garantizada por rúbricas muy detalladas y por una lengua inmutable, una lengua muerta. En todas partes son también sacerdotes los que reclutan a los sacerdotes, sin intervención activa de los cristianos y según criterios universales cuya definición escapa a ellos mismos.

Estos interrogantes deberían ser tenidos muy en cuenta, sobre todo porque, más allá de las Iglesias de Occidente, permiten explicar de algún modo la imposibilidad en que se encuentran todavía, después de más de cuatro siglos, las Iglesias de América latina y de las Filipinas para proveer por sí mismas a su necesidad de sacerdotes, y lo mismo podemos decir de las Iglesias más jóvenes del África negra. Su segundo

¹⁰³ Cf. *supra*, cap. II, 4.

¹⁰⁴ Este vocabulario pretende traducir la caracterización que Max Weber propone del clero como tipo-ideal; cf. *Économie et société* I (París 1971) 450-490.

¹⁰⁵ Sobre este punto y sobre el racionalismo abstracto que caracteriza al Código de 1917, cf. H.-M. Legrand, *Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique*, en *L'Église, institution et foi*, op. cit.

mérito sería indicar una línea de acción para el futuro: que las Iglesias locales participen más en la definición de la figura que el ministerio ordenado podría adquirir legítimamente en ellas.

Pero mantengamos la hipótesis en el espacio cultural occidental. Hace ya veinte años, el estudio de J. Rogé sobre los sacerdotes franceses sostenía que «el sacerdote, en su situación actual, es sacerdote por sí mismo, sin los demás; ¿no equivale esto a decir —y ésta es la tesis central de nuestro estudio— que no sobrevive actualmente sino por la rigidez de su personaje y sin la comunicación vital con sus contemporáneos? Situación heroica quizá, pero ciertamente anormal»¹⁰⁶. No se puede expresar mejor la precariedad de la Iglesia como comunión local. En este contexto, cuando se ve afectada la plausibilidad de los modelos de racionalización universal, se explican los movimientos convergentes que se observan en el clero: el sacerdote tiende a vestirse como los demás ciudadanos; el principio del celibato institucional recibe sólo una adhesión tibia; la integración en las estructuras de una vida profesional, considerada como normal, es reivindicada por numerosos sacerdotes, mientras que algunos cuestionan un estatuto económico específico.

Pero rechazar estas diferencias (hábito, celibato, estatuto profesional y económico) es también correr el riesgo de una trivialización real de la figura del sacerdote, especialmente en el marco del modelo «legal-burocrático»; se comprende que diversos responsables vean en ello el peligro de una pérdida aún mayor de plausibilidad. Los interesados suelen responder que, precisamente en orden a un ministerio más «profético», deben aceptar el riesgo de la trivialización social de su estilo de vida. En este caso, el carisma se convierte en un profetismo verbal o bien, según la expresión de Jean Séguy, en un «carisma personal privado» y deja de ser un carisma de función: permite ser un clérigo para militantes o reinventar «un modo personal» de ejercer el ministerio pastoral. Tales sacerdotes no podrán esperar sino el desacuerdo de una parte notable de los fieles: sus justificaciones sólo serán aceptadas por grupos reducidos y de acuerdo con el talante peculiar de los mismos¹⁰⁷.

b) Vida de los ministros en las Iglesias locales.

Nos hallamos en un auténtico callejón sin salida, ya que tanto en un caso (mantenimiento de las diferencias dentro del modelo universal) como en el otro (determinación de estas diferencias por los mismos sacerdotes) se llega a una situación inaceptable. La única vía posible y deseable para resolver el conflicto sería conceder a la Iglesia local (obispos, sacerdotes, fieles) un papel efectivo en la elección y recepción de sus ministros, tanto ordenados como no, y sobre todo en la determinación de su estatuto, no de manera autárquica, sino en comunión con

¹⁰⁶ J. Rogé, *Le simple prêtre...*, op. cit., 215.

¹⁰⁷ Al igual que la precedente, esta formulación que reutilizamos libremente es también de J. Séguy, *Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques?*, en *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine* (París 1982) 27.

toda la Iglesia y según las necesidades del servicio al evangelio. Es muy probable que, de este modo, fueran llamadas al ministerio personas «carismáticas», y que se reintrodujeran diferencias de estatuto entre los ministros ordenados y los fieles ordinarios. Entonces, esta doble diferencia, en el carisma y en el estatuto, sería muy útil tanto para la Iglesia como para los interesados.

Esta vía supone esencialmente una revalorización de las Iglesias locales como comunión y como sujetos de derecho. Como ya hemos subrayado, esto no significa privilegiar la vida comunitaria como forma de la vida cristiana, ni preconizar el paso del modelo «gran Iglesia» al modelo «secta», términos que utilizamos aquí en el sentido de Max Weber. Cuando en las consideraciones precedentes hemos afirmado que todos eran beneficiarios de los dones del Espíritu, todos constituían un pueblo sacerdotal, todos eran responsables de la fe apostólica y de la construcción de la Iglesia, hemos precisado constantemente que los dones del Espíritu no eran intercambiables, que el sacerdocio común no significaba en absoluto que todos tengan un ministerio sacerdotal y que la solidaridad en la responsabilidad no implicaba el igualitarismo, sino que más bien suponía diferencias.

Además, este vocabulario teológico no es descriptivo, sino prescriptivo. Su alcance social consiste en apelar de un modo efectivo a los recursos latentes del pueblo cristiano para así permitir la transformación de las relaciones en el seno del núcleo de los fieles practicantes, susceptibles de asumir responsabilidades al servicio de la construcción de la Iglesia. Sin esta asunción de responsabilidades, la Iglesia no podría seguir siendo ese «servicio público» capaz de responder a la demanda religiosa (en materia de catequesis, de vida litúrgica...) que caracteriza precisamente la figura de toda «gran Iglesia» y hace posible la evangelización. Tal asunción de responsabilidades sería un multiplicador potencial del número de cristianos capaces de dar razón de su esperanza en su contexto social.

De una forma más concreta, esto supone la vitalidad de la expresión sinodal de las Iglesias locales y el desarrollo de ministerios confiados a los laicos, de acuerdo con los objetivos permanentes de la vocación de la Iglesia y con las situaciones locales más coyunturales. En este contexto de revitalización de las Iglesias locales cabe pensar en la colaboración activa de las Iglesias locales —generalmente a escala más amplia que la parroquial— en la llamada a los ministerios no ordenados (de catequistas, de teólogos, de animadores de jóvenes, etc.) y ordenados (diaconado y presbiterado), así como en la participación en la definición de su estatuto y en su formación por medio de un apoyo económico. Para evitar el problema de que, como acontece en ciertas Iglesias del Próximo Oriente, los sacerdotes carezcan de la suficiente formación, será preciso hacer todo lo posible para que quienes asumen responsabilidades ministeriales adquieran la conveniente preparación e incluso cierta profesionalidad.

c) Perspectivas para el futuro.

El teólogo puede sugerir que el futuro de los ministerios ordenados estaría mejor asegurado si las Iglesias locales volvieran a asumir un papel más activo en la llamada y recepción de sus ministros y, quizá más aún, en la determinación de su estatuto. Esta vía está abierta, teológica y pastoralmente. Si la plausibilidad del modelo «universal» padece una erosión constante desde hace decenios, y las innovaciones procedentes del «carisma privado» difícilmente representan una alternativa, cabe preguntar si existen perspectivas reales de futuro.

¿Emprenderemos de hecho el camino de la revalorización de las Iglesias locales mediante una llamada efectiva a las responsabilidades del conjunto de los cristianos? Para resolver crisis semejantes, la Iglesia latina ha seguido otros caminos, por ejemplo, la creación de un cuerpo clerical cada vez más especializado. Baste pensar en el papel de los monjes cluniacenses del siglo XI, en el de los dominicos y franciscanos del siglo XIII y en el de los jesuitas y los seminarios tridentinos a finales del siglo XVI. Por más que tales precedentes puedan servir como «lección de la historia», a finales del siglo XX tal cuerpo clerical no puede cumplir en Occidente la misma función que desempeñó en los siglos anteriores¹⁰⁸.

Cabe también la posibilidad de continuar el camino seguido hasta ahora. La conjunción de las órdenes religiosas, de los movimientos carismáticos (renovación en el Espíritu) y de iniciativas locales atrayentes para los jóvenes pueden aumentar sensiblemente el número actual de los que se preparan a la ordenación en la vida religiosa y en los seminarios, que de hecho se han renovado seriamente. Pero ¿será esto suficiente?

Prever el futuro no es incumbencia de los teólogos. Y tampoco pueden dar por supuesto que los retos actuales podrían superarse en una generación. Es cierto que en 1958, poco antes de la muerte de Pío XII, nadie estaba en condiciones de prever lo que sería la Iglesia católica en 1968, después de Juan XXIII y del Vaticano II. Pero la demografía y la pirámide de las edades de un cuerpo social como el de los sacerdotes de 1983 no podrá modificarse sino al término de un esfuerzo de unos treinta años.

A nuestro juicio, no se podría afrontar esta dura tarea con posibilidades reales de éxito sin que las Iglesias locales vuelvan a establecer estructuras de comunión y a ser sujetos de derecho. Todas nuestras reflexiones han insistido en una reasunción de los centros neurálgicos de nuestra eclesiología y más específicamente en la necesidad de reestructurar la relación Iglesia-ministerio. Ambas cosas son exigidas tanto por la tradición más antigua como por el Vaticano II. Así podremos hallar

¹⁰⁸ Sin compartir todos sus diagnósticos, conviene leer J. Sutter, *Transformations culturelles et crise du clergé catholique français*, en *Prêtres, pasteurs, rabbins...*, op. cit., 60-92, y Ch. Suaud, *Conditions et limites de la reconversion des prêtres en milieu rural*, ibíd., 224-241.

un camino en las situaciones inéditas que tenemos que afrontar. Ni las simples afirmaciones ni los decretos serán suficientes para responder a este desafío. Para ser eficaces, las soluciones deberán partir de la realidad local, y ésta puede configurarse según diversos modelos. Deberán conjugarse, pues, inteligencia y pasión evangélicas para poder responder tanto a la verdad de las situaciones humanas —en su novedad y en su permanencia— como a la verdad que viene de la revelación y, sobre todo, a la estructuración trinitaria de la Iglesia. En todo caso será preciso mantener el equilibrio expresado en la fórmula cristológica de Calcedonia: «sin confusión ni separación».

BIBLIOGRAFIA

1. *Autonomización progresiva de los ministros ordenados respecto a la Iglesia local*

- J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI^e siècles* (París 1979; colección de fuentes que permiten seguir la historia de las elecciones). Dos números de «Concilium», 77 (1972): *La intervención de la comunidad en las decisiones de la Iglesia*, y 157 (1980): *Iglesia local y elección de los obispos*, pueden iniciar a la problemática histórica y eclesiástica.
- C. Vogel, *Titre d'ordination et lien du presbytère à la communauté locale dans l'Église ancienne*: MD 115 (1973) 70-85, recogido en *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible* (Turín 1978) 132-148, ha de leerse al mismo tiempo que:
- V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III* (Bonn 1930; reimpresión, Amsterdam 1963), para comprender las ordenaciones absolutas.
- O. Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse* (Bonn 1961) y A. A. Häussling, *Mönchkonvent und Eucharistiefeier*: LQF 58 (Münster 1973), permiten situar el fenómeno, puramente occidental, de las «misas privadas»; véase también C. Vogel, *Une mutation culturelle inexplicée: le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée*: «Rev. Sc. Rel.» 54 (1980) 231-250.
- J. Ségué, *Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques?*, en *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine* (París 1982) 11-58 (cuestionamiento estimulante).
- «Concilium» 43 (1969): *El ministerio y la vida del sacerdote en el mundo actual*.

2. *Liturgia y derecho de las ordenaciones en la Iglesia antigua*

- B. Botte, *La «Tradition Apostolique» de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*: LQF 39 (Münster 1963); el mismo texto fue publicado por el autor en *La «Tradition Apostolique» d'après les anciennes versions*: SC 11 bis (París 1968).
- K. Richter, *Zum Ritus der Bischofsordination in der «Apostolischen Überlieferung» Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften*: «Archiv für Liturgiewissenschaft» 17 (1975) 7-51.
- K. Richter, *Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weibeliturgie*: LQF 60 (Münster 1976).
- A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente* (Roma 1976).
- I. Mortari, *Consacrazione episcopale e collegialità* (Florenca 1969).

- T. Michels, *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter*: LQF 22 (Münster 1927).
- T. Osawa, *Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus* (Francfort 1983).
- L. Koep, *Bischofsliste: Realexikon für Antike und Christentum II*. (Las listas de sucesión se establecen siempre según la sucesión en la sede de una Iglesia, y jamás según la imposición de manos).
- B. Botte, *L'ordre d'après les prières d'ordination*, en *Études sur le sacrement de l'ordre* (Paris 1957) 13-35.
- P. van Beneden, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle ordo, ordinare, ordinatio, dans la littérature chrétienne avant 313* (Louvain 1974; cf. H.-M. Legrand: RSPHTh 59 [1975] 676-680).
- P.-M. Gy, *Les anciennes prières d'ordination*: MD 138 (1979) 93-1222 (no considera los ritos, sino las oraciones para la ordenación del obispo, del presbítero y del diácono).
- K. H. Schelkle, *Discípulos y apóstoles* (Barcelona 1965).
- J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).
3. *Obras generales*
- Para los ministerios en los orígenes de la Iglesia, cf. bibliografía *supra*, pp. 135s. Añadir K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt 1977; recoge los estudios que marcaron la discusión entre 1873 y 1970).
- K. J. Becker, *Das Priesterliche Dienst. II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lebramt* (Friburgo 1970).
- H. Ott, *Das Weibesacrament. Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo 1969; trad. francesa: *Le sacrement de l'ordre. Histoire des Dogmes*, Paris 1971, con bibliografía muy valiosa para el período medieval y postridentino).
- P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst*, op. cit., *supra*, 172; cf. la reseña de H.-M. Legrand: RSPHTh 59 (1975) 688-693.
- Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971; trad. española: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973).
- H. Küng, *Sacerdotes, ¿para qué?* (Barcelona 1973).
- A. Chapelle, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'ordre* (Bruselas 1978; enraizamiento litúrgico, irenismo y preocupación espiritual).
- J. Rigal, *Ministères dans l'Église, aujourd'hui et demain* (Paris 1980; vulgarización bien informada).
- «Concilium» 80 (1972): *Los ministerios en la Iglesia*.
- E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

4. *Documentos eclesiales*

- P. Veuillot, *Notre sacerdoce. Documents pontificaux de Pie X à nos jours*. 1.º: Pío X, Benedicto XV, Pío XI; 2.º: Pío XII (Paris 1954). El peso doctrinal de estos textos es variable.
- Es útil conocer tres documentos de la conferencia episcopal francesa para clarificar el objeto del ministerio: *Tous responsables de l'Église?* (Lourdes 1973); *Préparation au ministère presbytéral* (Lourdes 1972); *Église signe de salut au milieu des hommes* (Lourdes 1971).
- Juan Pablo II, *A los obispos, a los sacerdotes. Carta con ocasión del Jueves Santo*, de 1979; se trata de una carta circunstancial, pero no carente de importancia.

5. *Ministerios y carismas*

- Cf. *supra*, 136, los estudios de Schürman y de U. Brockhaus. Sobre la apostolicidad.
- R. Schnackenburg, *L'Apostolicité. État de la recherche*: «Istina» 19 (1969) 5-32.
- K. Rahner, *Siervos de Cristo* (Barcelona 1971).
- Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, sección cuarta: «La apostolicidad de la Iglesia», en MS IV/1 (Ed. Cristiandad, Madrid 2º1973) espec. 547-605.
- R. Lemaire, *De los servicios a los ministerios*: «Concilium» 80 (1972) 23-32.
- J. D. Zizioulas, *La continuité des origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*: «Istina» 19 (1974) 5-32, recogido en *L'être ecclésial* (Ginebra 1981) 136-170.
- B. D. Dupuy, *Teología de los ministerios*, en MS IV/2 (Madrid 2º1975) 473-506.

6. *Cualidad sacerdotal del ministerio ordenado*

- J. H. Elliot, *The Elect and the Holy. An exegetical Examination of I Peter 2,4-10 and the Phrase basileion hierateuma* (Leiden 1966).
- È. Schussler-Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zur Herrschafts- und Priesterbegriff in der Apokalypse*: NTA 7 (Münster 1972).
- A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Paris 1980; el autor, especialista en la carta a los Hebreos, tiene en cuenta las dos obras precedentes. Cuando sobrepasa la estricta perspectiva histórica, lo hace para tratar de enraizar en el NT la cualificación sacerdotal que será más tarde la de los presbíteros. No todos los exegetas católicos lo seguirán hasta ese punto). Trad. española: *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo* (Salamanca 1982).
- P.-M. Gy, *Réflexions sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, en *Études sur le sacrement de l'ordre*, op. cit., 125-145; y del mis-

- mo autor, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*: RSPHTh 58 (1974) 599-617. Algunas precisiones suplementarias por parte de este autor que se ha dedicado al estudio del vocabulario, en *Les anciennes prières d'ordination*: MD 138 (1979) 119-122.
- H.-M. Legrand, *La présidence de l'eucharistie selon la Tradition ancienne*: «Spiritus» 18 (1977) 409-431 (examina los textos prenicenos para esclarecer la relación entre presidencia de la Iglesia y presidencia de la eucaristía; bibliografía).
- D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus* (Paderborn 1931; reservas de Agustín sobre los conceptos de sacerdocio y de mediación aplicados a los ministros cristianos).
- A. Duval, *Les données dogmatiques du concile de Trente sur le sacerdoce*: «Bulletin du Comité des Études» 6 (1972) 448-472 (el mejor estudio de los textos de Trento).
- J.-M.-R. Tillard ha aclarado la articulación de la dimensión sacerdotal del ministerio ordenado en tres artículos: *La qualité sacerdotale du ministère chrétien*: NRTh 95 (1973) 481-514; *L'évêque et les autres ministères*: «Irenikon» 48 (1975) 194-200; «Ministère» ordonné et «sacerdoce» du Christ: *ibid.*, 49 (1976) 147-166.
- P. Brunner, *Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen*: «Kerygma und Dogma» 18 (1972) 101-117. (El autor, luterano, explica por qué ciertas expresiones o prácticas católicas seguirían creando dificultad).
- J. M. Castillo, *Sacerdocio*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 886-895; magnífica síntesis de toda esta problemática.

7. Diversidad de los ministerios

- Pablo VI, *motu proprio Ministeria quaedam*: AAS 64 (1972) 529-534; DC 69 (1972) 852-856.
- Tous responsables dans l'Église? Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat, Lourdes, 1973* (París 1973).
- H. J. Pottmeyer, *Die Zuordnung von Laie und Priester im pastoralen Dienst*: «Lebendige Seelsorge» 29 (1978) n. 1.
- P. Franzen, *Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio*: «Concilium» 80 (1972) 537-549.
- H.-M. Legrand, *Réflexions théologiques sur la diversité des ministères d'Église*, en *Future Prospects and Preparation for Ministries in Catholic Institutions of Theology* (Bogotá 1982) 99-134 (también él considera el vínculo entre formación teológica y ministerio).
- P. S. de Achútegui (ed.), *Asian Colloquium on Ministries in the Church* (Hong-Kong, feb. 27-marzo 5, 1977; Manila 1977).
- L. Karrer, *Laientheologen in pastoralen Berufen. Analyse, Beratung* (Maguncia 1974; incluye los estatutos elaborados por catorce diócesis para los teólogos laicos).
- H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 607-639.

- E. Schillebeeckx, *La comunidad cristiana y sus ministerios*: «Concilium» 153 (1980) 395-438.
- J. M. Castillo, *Ministerios*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 628-647. Excelente síntesis sobre el tema, su diversidad, estructura, evolución histórica y tareas.
8. *El diaconado*
- P. Wülfinger/Y. Congar, *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (París 1966).
- K. Rahner/H. Vorgrimler (eds.), *Diakonia in Christo. Um die Erneuerung des Diakonates* (Friburgo 1962).
- J. C. Plöger/H. J. Weber, *Der Diakon. Die Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes* (Friburgo 1980).
- P. Beltrando, *Diaconi per la Chiesa. Itinerario ecclesiológico del ripristino del ministero ecclesiale* (Milán 1977; presentación clara e informada; bibliografía).
- J. Hornef, *¿Vuelve el diaconado de la Iglesia primitiva?* (Barcelona 1962).
- Diaconat permanent. Recueil de textes théologiques* (1983) (colección de documentos teológicos que acompañaron el renacimiento del diaconado en Francia).
- J. Urdeix Dordal y otros, *Diáconos para la comunidad* (Barcelona 1979).
- V. Oteiza, *Diáconos para una Iglesia en renovación*, 2 vols. (Bilbao 1982).

9. Representación de Cristo

- B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae* (París 1978; estudio sobre santo Tomás y los grandes teólogos de los siglos XVI y XVII).
- P. E. Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation* (Lund 1961); cf. la importante recensión de L.-M. Dewailly, *La personne du Christ ou l'objet du ministère*: RSPHTh 46 (1962) 650-657 (trad. alemana resumida: *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Gotinga 1966).
- P. J. Cordes, «Sacerdos alter Christus». *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*: «Catholica» 26 (1972) 38-49.

10. Carácter indeleble

- J. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (París 1957).
- C. Vogel, *Ordinations inconsistentes et caractère inamissible*, op. cit. La fuerza de esta documentación consiste en que se funda en la historia de las instituciones y no sólo en testimonios literarios. Se encontrarán algunas correcciones de interpretación en:

- J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique* (París 1983; se revela un poco armonizante en función de la doctrina posterior).
- H.-M. Legrand, *Carácter indeleble y teología del ministerio: «Concilium»* 74 (1972) 58-65; estatuto dogmático de esta doctrina y sus efectos eclesiológicos.

11. Poder/Jerarquía

- J. Delorme, *El ministerio y los ministerios en el Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975). Hay un verdadero poder reconocido en el NT a los ministros, pero procede del servicio al evangelio.
- Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre* (París 1962).
- R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (París 1954; nueva ed. 1983), sobre todo los capítulos VI al VIII (la influencia del Pseudo-Dionisio ha sido decisiva).
- H. Dombois, *Hierarchie. Grund und Grenze einer Umstrittenen Struktur* (Friburgo 1971; sobre el que hay que ver la reseña de J. Hoffmann, *L'horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. À propos de deux ouvrages de Hans Dombois: RSPHTh* 57 [1973] 228-250).
- G. Defois y otros, *El poder en la Iglesia* (Madrid 1974).
- O. Semmelroth, *El pueblo sacerdotal de Dios y sus jefes ministeriales: «Concilium»* 31 (1968) 95-110.
- A. Ganoczy, «Grandeza» y «misericordia» de la doctrina tridentina sobre los ministerios: «Concilium» 80 (1972) 514-526.

12. Vocación al ministerio

- P. H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)* (Ottawa 1963) 71-100. (La Iglesia antigua se preocupa muy poco de la libertad del sujeto).
- Y. Congar, *Les ordinations «invitus», «coactus», de l'Église antique au canon 214: RSPHTh* 50 (1966) 169-197, recogido en *Droit ancien et structures ecclésiales* (Londres 1982).
- L. Branchereau, *De la vocation sacerdotale* (París 1896).
- J. Lahitton, *La vocation sacerdotale. Traité pratique et théorique* (París 1909, 1922).
- R. Darricau, *Un débat sur la vocation au début du XX^e siècle: l'affaire Lahitton (1909-1912)*, en *La vocation sacerdotale et religieuse en France. XVII^e-XIX^e siècles* (Angers 1979; estudio de la controversia entre Branchereau y Lahitton; el autor parece minimizar la posición de Lahitton y su aprobación explícita por Pío X, probablemente porque la literatura posterior vuelve a una posición relativamente cercana a la de Branchereau).

- G. Lefeuvre, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican* (París 1978; tiene presente principalmente el decreto *Optatum totius*; dedica tres páginas a PO; alegato a favor de los seminarios menores en coherencia con la teoría de los «gérmenes de la vocación»).
- A. Godin, *Psychologie de la vocation. Un bilan* (París 1975; presenta diferentes encuestas que han revelado una excesiva vinculación a la madre en más de un tercio de los casos).
- C. Suaud, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux* (París 1978). Estudio sociológico notable de las condiciones objetivas de «inculcación de la vocación».

13. El celibato eclesiástico

- R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du I^e au VII^e* (Gembloux 1970). Junto a este libro deberá leerse el artículo del mismo autor *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique: RTL* 11 (1980) 157-185 (competencia histórica y objetividad).
- J. Gaudemet, *Gratien et le célibat ecclésiastique* (Roma 1967) 342-369, y *Le célibat ecclésiastique. Le droit et la pratique du XI^e au XIII^e siècle: «Zeitschr. Savigny Stiftung»* 99 (1982) 1-31, ofrece un estudio de la introducción progresiva del celibato y de las resistencias que encuentra.
- P. Picard, *Zölibatdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit* (Düsseldorf 1975) y W. Leinweber, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert* (Münster 1978), abarcan aproximadamente la misma época, pero el segundo destaca con más claridad las afinidades de los adversarios y de los defensores del celibato obligatorio, así como sus posiciones teológicas.
- J. Coppens (ed.), *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, colección «Bibliotheca Ephem. Theol. Lovan.» n.º 28 (las páginas 307-713 se refieren al celibato, donde los estudios son un poco desiguales).
- Los problemas planteados por el celibato son ilustrados por A. Godin, *Psychologie de la vocation*, op. cit., y de manera excelente por R. Vancottem, *Vecteurs psychologiques et attitudes religieuses chez le prêtre: «Lumen Vitae»* 32 (1977) 312-342 (se destacan las correlaciones entre actitudes respecto a la sexualidad, relaciones con los padres, con la autoridad y con Dios). Véase el estudio simétrico de Th. Nef, *Discours religieux et structure de la personnalité. Impact de l'image parentale sur l'image de Dieu chez les religieuses actives et contemplatives: «Mélanges de Science Religieuse»* 39 (1982) 131-156; 186-201.

El n.º 116 (1976) del «Supplément», dedicado a los «Problemas de un clero casado», llama la atención sobre los problemas nuevos que afrontaría la Iglesia latina si aceptara un celibato opcional; y esto a partir de la experiencia de las Iglesias protestante y ortodoxa.

«Concilium» 78 (1972): *Celibato y ministerio*.

F. Boeckle, *El celibato* (Barcelona 1970).

T. Matura, *Celibato y comunidad* (Madrid 1973).

14. Ordenación de las mujeres

Estudios históricos.

R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (Gembloux 1972).

A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique* (Roma 1982).

E. K. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-París 1968; investigación pionera y decisiva, sobre todo para el concepto de androcentrismo que marca casi toda la reflexión teológica hasta el siglo xx).

I. Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorische-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968, § 1 des Codex Iuris Canonici* (Colonia 1973). Estudio de la tradición canónica occidental.

Poullain de La Barre, *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (París 1683). La primera publicación, que sepamos, de un teólogo católico que admite la posibilidad de ordenar a las mujeres; el autor se pasó luego a la Reforma.

J.-M. Aubert, *La femme. Antiféminisme et christianisme* (París 1975). Contexto histórico general.

«Concilium» 111 (1976): *La mujer en la Iglesia*.

Comunicación *Inter insigniores* y debate actual.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, «*Inter insigniores*»: AAS 69 (1977) 98-117; DC 59 (1977) 158-164.

L./A. Swidler (eds.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Nueva York-Toronto 1977). Obra colectiva americana, que examina la validez de los argumentos propuestos por *Inter insigniores*; el tono crítico de conjunto no invalida la gran seriedad científica de varias de sus contribuciones.

M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (Paderborn 1982). Ilustra la argumentación de *Inter insigniores*, aunque no afronta la categoría del androcentrismo.

M.-J. Bérère/R. Dufourt/D. Singles, *Et si on ordonnait des femmes?* (París 1982). Aproximación crítica a *Inter insigniores*; la reflexión se centra en el sistema simbólico.

E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) esp. pp. 167ss.

Dimensión ecuménica del celibato.

H. Küng, *16 Tesis sobre el puesto de la mujer en la Iglesia y la socie-*

dad, en *20 Tesis sobre ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 81-88.

«Concilium». Revista internacional de Teología: 202 (1985), *La mujer ausente en la teología y en la Iglesia*.

C. F. Parvey, *Ordination of Women in Ecumenical Perspective* (Ginebra 1980), con bibliografía ecuménica.

H.-M. Legrand/J. Vikström, *Die Zulassung der Frau zum Amt*, en *Das geistliche Amt in der Kirche* (Francfort 1981, ⁵1983) 102-126, redactado por una comisión conjunta católico-evangélica, según la cual la ordenación de las mujeres no es un problema teológico «particular»; en él deben aplicarse los principios hermenéuticos generales vigentes en el conjunto de la teología.

E. Behr-Siegel, *La place de la femme dans l'Église*: «*Irénikon*» 56 (1983) 46-53; 194-214 (punto de vista de una teóloga ortodoxa francesa; el futuro dirá qué eco tendrá esta apertura en la teología ortodoxa).

15. Espiritualidad de los sacerdotes

Entre las obras que articulan bautismo y ordenación o tienen en cuenta las condiciones pastorales:

M. Pellegrino, *Le prêtre serviteur selon saint Augustin* (París 1968).

L. Bouyer, *El sentido de la vida sacerdotal* (Barcelona ²1967).

S. Laszlo (ed.), *Priesterliche Spiritualität heute* (Viena 1977).

J. Leclercq, *El sacerdote ante Dios y ante los hombres* (Salamanca 1965).

C. Dillenschneider, *Teología y espiritualidad del sacerdote* (Salamanca ²1964).

16. Convergencias

H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer, *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, 1931-1982* (Francfort 1983). Colección recomendable por su carácter exhaustivo.

Comisión Anglicano-Católica, *Jalons pour l'unité. Rapport final* (París 1982).

Comisión Internacional Luterano-Católica, *Le ministère dans l'Église*: DC 79 (1982) 459-472.

H. Vorgrimler, *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* (Friburgo 1973).

H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche* (Düsseldorf 1974). Obra muy bien informada; no compartimos su sugerencia final de reconciliación de los ministerios por un acto de soberanía del papa; cf. nuestra reseña en RSPHTh 60 (1976) 684-689; para la obra precedente, *ibid.*, 680-684.

CAPITULO III

LA COMUNION ENTRE LAS IGLESIAS

I. VISION HISTORICA Y ECUMENICA

En los debates del Vaticano II, e incluso con bastante amplitud en los que siguieron al concilio, se trató de la comunión entre las Iglesias recurriendo al binomio conceptual «primado-episcopado» o «primado-colegialidad». Esta problemática traduce bien la preocupación que tuvo la mayoría de los Padres conciliares por reequilibrar y redefinir los «poderes» respectivos del papa y de los obispos, pero constituye también una reducción moderna de unas perspectivas tradicionales, teológicamente imprescriptibles.

Por ello, el teólogo deberá tener en cuenta esta problemática, de evidentes implicaciones ecuménicas, evitando el divorcio entre historia y teología especulativa y mostrando una sensibilidad real a las directrices del decreto sobre el ecumenismo: «Es necesario que la teología y las otras disciplinas, sobre todo las históricas, se enseñen también bajo el aspecto ecuménico, para que respondan con mayor exactitud a la realidad. Es de gran importancia que los futuros pastores y sacerdotes dominen la teología elaborada según este criterio con toda exactitud, sin espíritu polémico, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones de los hermanos separados con la Iglesia católica» (UR 10).

El Vaticano II y Pablo VI, en la aplicación del concilio, siguieron este criterio en muchas cuestiones discutidas: así ha ocurrido con la celebración eucarística, tanto en el plano teológico como en el de las reformas, y éste es sólo un ejemplo¹. No obstante, a pesar de cierto número de directrices en este sentido, sobre el funcionamiento de la curia romana, el concilio no quiso o no pudo afrontar con el mismo espíritu la cuestión del papado, tan difícil para los no católicos. De hecho, como Pablo VI tuvo la valentía teológica y espiritual de expresar ante el Secretariado romano para la Unión de los Cristianos, «el papa, como bien sabemos, es sin duda el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo»². Es

¹ Cf. la impresionante lista de los desacuerdos así superados entre católicos y luteranos, según la Declaración de la comisión mixta (internacional) católico-luterana: DC 80 (1983) 966.

² DC 64 (1967) 870.

sencillamente una cuestión de honestidad reconocer que las pretensiones del papado gregoriano, explicables a pesar de sus excesos, en el patriarcado de Occidente (sobre todo ante las dificultades que atravesaba), condujeron finalmente a la ruptura entre la Iglesia latina y la Iglesia bizantina. En el plano teológico, las justificaciones de la centralización romana, que no dejó de aumentar desde esta ruptura, y las definiciones del Vaticano I no hicieron sino agravar la separación. Por otra parte, la Reforma protestante está ligada, en su mismo nacimiento, no tanto al rechazo del papado, ni siquiera de sus escándalos (venta de las indulgencias, complicidades con un episcopado gravemente secularizado), sino a la repulsa, que todavía perdura, de las formas teológicas e institucionales heredadas de la Edad Media.

Es cierto que la presencia de representantes de todas las Iglesias y confesiones cristianas en los funerales de Pablo VI muestran claramente que este papa supo dar a su ministerio una forma de actuación acorde con las orientaciones ecuménicas del Vaticano II; pero en el fondo esto no disipó los temores de la mitad del universo cristiano, que sigue sin poder aceptar el papado en su *forma institucional* de hoy. Aun cuando los otros cristianos abandonan ya las antiguas polémicas y reconocen en el papado muchos rasgos positivos para el mundo de hoy, las distintas confesiones, dentro de su diversidad, coinciden en un punto: la comunión entre las Iglesias, con respecto a la Escritura y la tradición, no puede tomar las formas que el papado cree debe darles y que cristalizaron en las definiciones del Vaticano I y más aún en su interpretación posterior.

Ante esta situación, que condiciona tan directamente el cumplimiento del mandato del Señor de «que todos sean uno» (Jn 17, 21), los teólogos católicos tienen una parte de responsabilidad que les recuerda el mismo decreto sobre el ecumenismo: «Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica, ya que es diversa su relación con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). Al abordar en este espíritu la cuestión de la comunión de las Iglesias y del papado, del mismo modo que deben abordar toda cuestión doctrinal, contribuirán por su parte con sus propios medios, como pide a todos el mismo decreto (UR 6), a «esta reforma permanente, que la Iglesia, en cuanto institución humana y terrena, siempre necesita (...) si, por circunstancias de lugar y tiempo, algunas cosas en la moral, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del propio depósito de la fe— no se hubieren observado debidamente».

Todo lo anterior tiene una implicación metodológica decisiva. Para tratar en forma adecuada de la comunión entre las Iglesias no se podría partir únicamente de las definiciones del Vaticano I, porque, entre otras cosas, no se pueden desligar totalmente del contexto específico del Occidente latino de la segunda mitad del siglo XIX³. Ya hemos indicado antes el carácter demasiado restringido de la problemática primado-colegialidad. Además, las aportaciones del Vaticano I deben interpretarse, según su intención expresa, sobre el trasfondo de la teología del primer milenio. Finalmente, el Vaticano II ha querido también enlazar con esta eclesiología de comunión. Por ello es necesario recurrir a la tradición para enfocar precisa y ecuménicamente la comunión entre las Iglesias. Esto implica que se debe partir de las formas de la comunión utilizados por las Iglesias en la antigüedad cristiana y de las dificultades surgidas entre Oriente y Occidente a propósito de la comprensión de los cargos primaciales y patriarcales, para comprender con exactitud las definiciones del Vaticano I relativas al primado. Sólo entonces se podrá situar la problemática contemporánea de la colegialidad y del primado, tal como surgió del Vaticano II, y concebir toda la Iglesia como comunión de Iglesias locales.

II. FORMAS DE COMUNION ENTRE LAS IGLESIAS EN LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA

Durante la antigüedad cristiana prevalece una eclesiología de comunión entre Iglesias-hermanas⁴. Cada Iglesia local es considerada como la Iglesia de Dios, una, santa, católica y apostólica, pero se tiene clara conciencia de que no puede serlo sino en comunión con las otras Iglesias locales: esto se manifiesta de manera especial en la celebración de la eucaristía⁵ y en la ordenación de sus obispos (cf. *supra*, pp. 191s). Además, existen otras manifestaciones de esta

³ El estudio de J. Hoffmann, *L'infaillibilité pontificale: formulation d'un dogme ou genèse d'une idéologie?*, en *Pouvoirs et vérité* (Paris 1981) 209-229, sitúa decididamente el ultramontanismo en la búsqueda apasionada de su identidad por parte de una Iglesia profundamente insegura a causa de las diferentes formas de la «modernidad»; de este modo, se le reconoce al ultramontanismo su verdadera función y a las definiciones de 1870 su horizonte inmediato.

⁴ Cf. M. Fahey, *Ecclesiae sorores ac fratres: Sibling Communion in the Pre-Nicene Christian Era: «Proceedings of the Thirty-sixth Annual Convention»* 36 (1981) 15-38 (amplia bibliografía).

⁵ Cf. H.-M. Legrand, *Communión eclesial y eucaristía en los primeros siglos*: «L'Année Canonique» 25 (1981) 125-148 (importante bibliografía).

comunión que se consolidan paulatinamente: los intercambios de cartas, que se conservan y difunden, entre Iglesias⁶, y también la convocatoria de sínodos regionales, que se apoyan en la existencia de Iglesias principales, los cuales ejercen una primacía en una vasta región del Imperio. Es necesario reflexionar sobre estos dos últimos fenómenos para captar la figura teológica de la comunión entre las Iglesias.

1. Sínodos y primacía de las sedes principales

La historia del lenguaje es reveladora del modo en que la Iglesia antigua se plantea el tema de las estructuras de la comunión⁷. La primera vez que el término «primado» aparece en relación con la sede romana, en el canon 6 de Nicea⁸, se utiliza en plural; el primer concilio ecuménico no ve la necesidad de distinguir los primados de Alejandría, de Antioquía y de Roma. Esta constatación es doblemente instructiva: significa que el problema de la relación entre primado y colegialidad no se planteaba en estos términos en la Iglesia antigua; la cuestión del primado en la Iglesia antigua no atañe exclusivamente a la sede romana, sino que es un problema más amplio.

Mejor que los análisis abstractos lo ilustrará un ejemplo: la decisión de deponer a Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, en el 268, fue tomada por un sínodo de obispos de la provincia, los cuales ordenaron inmediatamente a su sucesor. Después, el sínodo escribió a los obispos de Roma y de Alejandría, las otras dos Iglesias principales, para comunicarles lo ocurrido y para decirles que el nuevo obispo de Antioquía, Domnus, «está adornado de todas las cualidades que convienen a un obispo. Os lo comunicamos para que le escribáis y recibáis sus cartas de comunión»⁹. En la Iglesia

⁶ Sobre el intercambio de cartas, cf. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (Paris 1961); E. Lanne, *Églises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*: «Irenikon» 34 (1961) 292-321; C. Vogel, *Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique, du III^e au IV^e siècle*, en *L'épiscopat et l'Église universelle* (Paris 1962) 615-616, propone una clasificación de estas cartas que no es del todo convincente.

⁷ Para este desarrollo nos remitimos a la problemática que propone J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu* (Paris 1971) 42-129 (trad. española: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972). Sobre el origen de los sínodos, véase J. E. Lanne, *L'origine des synodes*: «Theologische Zeitschrift» 27 (1971) 201-222, y las monografías en curso de publicación sobre los sínodos prenicenos de J. A. Fischer, en *Annuaire Historiae Conciliorum*.

⁸ *Conc. Oec. Decreta*, 8.

⁹ Eusebio, *Histoire Ecclésiastique* VII, 30,17: «Sources chrétiennes» 41 (Paris 1955) 219.

preñena hay, pues, sínodos, que son la reunión de los obispos de una región para examinar juntos la tradición de la Iglesia y reafirmar su unidad. Pero, además de los sínodos, hay una estructuración en el seno de las sedes episcopales. Unas Iglesias «principales», que coinciden con una región del Imperio, se destacan de las otras por la influencia de diversos factores: instrucción de esta Iglesia por un apóstol, prestigio de su doctrina, de sus mártires, de la caridad (envío de ayudas a las otras Iglesias más pobres) y, finalmente, su importancia política... Estas Iglesias principales regulan las relaciones entre obispos y garantizan la cohesión del conjunto de la Iglesia: cincuenta años después del caso de Pablo de Samosata, Nicea reconocerá el primado a estas Iglesias.

Al principio, el primado de Roma no está directamente ligado a Mt 16,18. Hacia el final del siglo iv, el decreto de Gelasio¹⁰ propondrá la teoría de las tres sedes de Pedro como fundamento de los tres primados reconocidos por Nicea. Para Antioquía y Roma no era muy difícil; para Alejandría se hizo recurriendo a la tradición de Marcos, discípulo de Pedro. La teoría romana era hábil: frente a las pretensiones cada vez más claras de Constantinopla, se limitaba el primado a las tres antiguas sedes principales; y, dentro de esta construcción, Roma, última sede de Pedro, podía reivindicar la primacía sobre las ya reconocidas.

El recurso a Mt 16,18 para fundamentar una primacía específica de Roma está atestiguado en esta ciudad en el siglo iii, pero no adquiere forma propia sino durante el siglo iv; esta exégesis no se conoce en otros lugares: san Agustín, por ejemplo, la desconoce. Antes de este fundamento petrino, la sede romana obtiene (y reclama para sí) el reconocimiento de una primacía que supera las de Antioquía y Alejandría por los tres motivos siguientes:

— En Roma estaba la sede de los apóstoles Pedro y Pablo, que asegura a esta Iglesia un enraizamiento apostólico especialmente vigoroso. Pero la preeminencia respecto a las otras Iglesias se le reconoce a la Iglesia de Roma y no a su obispo¹¹.

— Muchos signos indican que la posición especial de la Iglesia romana estaba ligada al traslado de la primera Iglesia de Jerusalén a Roma¹².

¹⁰ Esta parte del Decreto de Gelasio (DzS 350s) se remontaría, según la mayor parte de los investigadores, al sínodo romano del 382.

¹¹ Cf. P. Grelot, *Pierre et Paul fondateurs de la primauté romaine*: «Istina» 27 (1982) 226-268.

¹² Para la historia de la exégesis de Mt 16,18-19 nos remitimos a la monografía de J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952). Para la relación Roma-Jerusalén, véase K. Hofstet-

— En el siglo iv se reconoce unánimemente la constante ortodoxia de la Iglesia romana en la fe, hecho que constituye la piedra de toque de la verdadera fe para las otras Iglesias.

2. Los concilios ecuménicos. Roma y las sedes principales

Los sínodos llamados ecuménicos pudieron celebrarse a nivel de toda la Iglesia gracias a Constantino y luego a los emperadores cristianos que los convocaron e hicieron posibles sus reuniones, aunque fuera sólo materialmente. A pesar de que los obispos de Occidente estaban poco representados en tales concilios, éstos permitieron por primera vez una acción concebida como la del conjunto del episcopado en favor de la Iglesia entera. Antes de ellos sería anacrónico hablar de una «colegialidad episcopal», que sólo con ellos empieza a tomar forma.

El primer concilio ecuménico en que aparece la colegialidad es también, como hemos señalado, el que reconoce los primados simultáneos, llamados más tarde patriarcados, de las sedes de Roma, de Alejandría y de Antioquía. Estos primados tienen una función que difiere de un patriarcado a otro y que no es homogénea para todas las regiones de un mismo patriarcado¹³.

A título de ejemplo, el vigésimo sínodo de Cartago, en el que participó san Agustín, excomulga a los que se atreven a apelar a Roma¹⁴. Pero el espíritu con que se ejercen estos primados se manifiesta en la amplia recepción del trigésimo cuarto canon de los apóstoles: «Es necesario que los obispos de cada nación sepan quién de entre ellos es el primero y que lo consideren como su jefe (cabeza). No deben hacer nada sin su consentimiento, aunque corresponde a cada uno tratar los asuntos de su propia diócesis y de los territorios que dependen de ella. Pero tampoco él (es decir, el primero entre ellos) deberá hacer nada sin el consentimiento de todos los otros. Así, reinará la concordia y Dios será glorificado por el Hijo en el Espíritu Santo»¹⁵.

ter, *Das Petrusamt in der Kirche des 1.-2. Jhdts: Jerusalem-Rom*, en M. Roesle/O. Cullmann, *Begegnung der Christen* (Stuttgart y Francfort 1959) 373-389; íd., *La primauté dans l'Église, dans la perspective de l'histoire du salut*: «Istina» 8 (1961-1962) 333-358.

¹³ Para la situación en el patriarcado de Occidente, véase P. Batiffol, *Cathedra Petri* (París 1938) 41-59.

¹⁴ Cf. Ch. Munier, *Un canon inédit de XX^e concile de Carthage: «ut nullus ad romanam ecclesiam audeat appellare»*: «Rev. Sc. R.» 40 (1966) 133-126.

¹⁵ P. Duprey, *La structure synodale de l'Église dans la tradition orientale*: «Proche-Orient Chrétien» 20 (1970) 124, que el autor comenta así: «Hay una

III. EL PRIMADO ROMANO EN LA HISTORIA

Las Iglesias principales ejercen un papel importante al servicio de la comunión de la Iglesia, como consta durante el primer milenio, en el que todo concilio ecuménico debe contar con la aprobación de los cinco patriarcados, ya que Calcedonia añadirá Constantinopla y Jerusalén a las tres primeras sedes¹⁶.

La crisis que desencadena la no aprobación por el papa san León del canon 28 de Calcedonia, que pone al mismo nivel a Constantinopla y a Roma¹⁷, manifiesta ya claramente divergencias entre la idea que Roma tiene de su propia autoridad y la que reconocerá el Oriente; estas divergencias crecerán con el tiempo.

La resistencia de Roma se funda en que no podría prescribir ni ocultarse la decisión *apostólica* de transferir el primado de Jerusalén a Roma. La equivalencia que Calcedonia quiere introducir entre la antigua y la nueva Roma, en nombre de un principio político, el de la adecuación de las circunscripciones eclesiásticas a las de la administración civil, es firmemente rechazada en nombre de un principio apostólico: «Una cosa es la organización de los asuntos seculares y otra la de los asuntos de Dios».

La primera argumentación de Roma es, pues, su conciencia, ya antigua, de ser la sede de Pedro, lo que le confiere títulos jurídicos no fundados en la legislación conciliar: está claramente desarrollada, el año 382, en el decreto, ya citado, de Gelasio, según el cual «es la voz del evangelio, y no decisiones conciliares, la que hace que la Iglesia romana presida las otras Iglesias» (DS 350). En este debate surge un malentendido que perdura todavía: mientras que para el Oriente el orden eclesial (el derecho eclesiástico) no puede ser sino derecho de los cánones, es decir, derecho conciliar, el Occidente conoce un derecho «papal», independiente de los concilios e incluso superior a ellos. Sin embargo, el papa, como se manifiesta en la negativa de León III a insertar el *Filioque* en el credo, no

relación entre la acción colegial en la concordia y la glorificación de Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo». Texto griego del canon en Kirch, n. 697.

¹⁶ Cf. H. Marot, *Note sur la pentarchie*: «Irénikon» 32 (1959) 436-442.
¹⁷ *Conc. Oec. Decreta*, 75-76: «(...) Los Padres han concedido precisamente a la sede de la antigua Roma sus privilegios, porque ésta es la ciudad imperial. Por el mismo motivo, los ciento cincuenta piadosísimos obispos han concedido iguales privilegios a la santísima sede de la nueva Roma, considerando, con razón, que la ciudad que es honrada con la presencia del emperador y del senado y que goza de los mismos privilegios que la antigua ciudad imperial, Roma, es como ella grande en los asuntos eclesiásticos, siendo la segunda después de ella...».

obstante la presión de los carolingios, concibe siempre su ministerio como una función que consiste en conservar la fe definida por los concilios ecuménicos, sin añadir nada a ella por sí mismo¹⁸.

Respecto al segundo milenio, en cambio, es exacto decir con J. Ratzinger que «pronto el papado no conoce ya el derecho conciliar sino como derecho papal»¹⁹. Lo atestiguan los sínodos generales medievales, en los que los papas se presentan como el único legislador²⁰. Este equívoco teológico estaría ya en germen, según el mismo autor, en la crisis suscitada por el canon 28 de Calcedonia: la concepción diferenciada de la prelación apostólica (por Roma) y del poder patriarcal (por Constantinopla) conduce, en estas circunstancias, a una concurrencia entre dos patriarcados. Desgraciadamente, Roma no consiguió separar la función apostólica de la idea patriarcal, esencialmente administrativa, presentando al mundo oriental una reivindicación que, bajo esta forma, no podía ni debía ser admitida.

En su primera etapa, el problema «primado-episcopado» se plantea, pues, como problema «primado-patriarcado» y «Roma-Constantinopla». Se presenta como un problema de elección entre dos concepciones: administración central o responsabilidad suprema para la unidad y la pureza de la fe sin ejercicio directo de jurisdicción. Nadie negará que en este campo los límites son ciertamente fluidos y que no se pueden determinar en forma precisa. Sin embargo, debería ser posible encontrar un camino²¹.

Ante la imposibilidad de indicar aquí los factores de la ruptura progresiva entre Oriente y Occidente y sus etapas²², nos parece,

¹⁸ Cf. V. Peri, *Pro amore et cautela orthodoxae fidei: note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina commune tra l'VIII e il IX secolo*: «Rivista di storia e letteratura religiosa» 12 (1976) 341-363.

¹⁹ J. Ratzinger, *Le nouveau peuple...*, op. cit., 56.

²⁰ Cf. G. Fransen, *L'Écclésiologie des conciles médiévaux*, en *Le concile et les conciles* (Paris 1960) 140-151: las decisiones son tomadas por el papa, «sacro aprobante concilio».

²¹ J. Ratzinger, *Le nouveau peuple...*, op. cit., 56-57.

²² Tuvieron un papel considerable: las invasiones islámicas que dejaron frente a frente a Roma y a Constantinopla, esta última en situación política precaria; las Pseudodecretales (cuyo estudio fundamental es el de H. Fuhrmann, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihren Auftauchen bis in die neuere Zeit* (Stuttgart 1974; cf. Y. Congar, *Les Fausses Décrétales, leur réception, leur influence*: RSPPhTh 59 [1975] 279-288); la reforma gregoriana y sobre todo los *Dictatus Papae* (véase su traducción francesa en A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)* [Paris 1944] 79-80). Para el análisis eclesiológico, consultar la obra decisiva de W. de Vries *Orient et Occident. Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris 1974). Para el conjunto de los factores, cf. Y. Congar, *Neuf cents ans après. Notes*

siguiendo a otros teólogos²³, que el problema de la comunión entre las Iglesias de Occidente y de Oriente es planteado en toda su gravedad cristiana y eclesiológica por el obispo Nicetas de Nicomedia en su *Diálogo con Anselmo de Havelberg* (1136). Este texto debe ser leído con atención por los teólogos católicos que quieran reflexionar sobre la comunión entre las Iglesias:

«Roma, la sede más importante del Imperio, ha adquirido el primado, de suerte que se la llama 'primera sede', y que, en caso de disputa eclesiástica, todas las apelaciones deben dirigirse a ella. Del mismo modo, todo lo que no está ya sometido a reglas fijas debe ser juzgado y decidido en ella; sin embargo, el obispo de Roma no es llamado, por ejemplo, 'príncipe entre los obispos' o 'sumo sacerdote' o cualquier otra cosa parecida, sino simplemente obispo de la primera sede (...).

»Pero la Iglesia de Roma, a la que no negamos la primacía entre todas sus hermanas y a la que reconocemos el primer lugar de honor cuando, en el concilio, ejerce la presidencia, se ha separado ella misma de nosotros a causa de su preeminencia, al atribuirse la monarquía (que no era su papel), separando, aún más, las Iglesias de Occidente y de Oriente, que ya estaban separadas a nivel político... Es cierto que estamos unidos a la Iglesia romana en la misma fe católica, pero, en este tiempo en que no celebramos ningún concilio con ella, ¿cómo podríamos aceptar decretos concebidos sin diálogo con nosotros, e incluso sin que hayamos tenido conocimiento de ellos? Cuando, por ejemplo, el obispo de Roma, sentado en el trono sublime de su gloria, lanza sus anatemas contra nosotros y desde lo alto de su grandeza quiere, por decirlo así, imponernos sus órdenes y dirigirnos, a nosotros y a nuestras Iglesias, sin atender a nuestras opiniones, y quiere incluso reinar sobre nosotros, según su propio juicio y su propio beneplácito, ¿puede esto llamarse fraternidad o siquiera paternidad? ¿Quién podría nunca soportar esto sin indignarse? En ese caso, se nos podría llamar no hijos de la Iglesia, sino verdaderos esclavos, y lo seríamos, en efecto. Si fuera así y si un yugo tan pesado cayera sobre nuestras cervices, entonces la Iglesia romana no tendría más que ejercer, ella sola, toda la libertad que le conviniera y dar leyes a todas las otras, pero ella misma quedaría sin ley; entonces ya no tendría nada de una tierna madre de sus hijos, sino que sería la dueña severa y tiránica de un pueblo de esclavos.

»¿De qué nos serviría entonces el conocimiento de la Escritura? ¿Para qué todo este esfuerzo teológico? ¿Para qué la importancia científica de los sabios? ¿Para qué los grandes espíritus de los sabios de

sur le schisme oriental, en 1054-1954. L'Église et les Églises (ed. de Chevetogne 1954) 3-95.

²³ Cf. M.-J. le Guillou, *L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes, en La collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Paris 1965) 176-181; J. Ratzinger, *Le nouveau peuple...*, op. cit., 57-58; Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Rome et Byzance* (Paris 1968) 384-390.

Grecia? La autoridad del obispo de Roma, que, según tus palabras, está por encima de todo, reduciría todo esto a nada. Que sea entonces el único obispo, el único doctor, el único educador, que esté él solo por encima de todo lo que se le ha confiado sólo a él, que asuma la responsabilidad de ello ante Dios, en calidad de único Buen Pastor; pero si quiere tener colaboradores en la viña del Señor, que, sin detrimento de su primacía, se glorie de su humildad en su altura y no desprecie a sus hermanos, a quienes la verdad de Cristo engendró, no para la esclavitud, sino para la libertad en el seno de la Madre Iglesia»²⁴.

Entre el siglo XII y el Vaticano I el papado experimentará transformaciones que irán en su conjunto, si se exceptúa el período conciliarista, en un sentido que ya era inaceptable para Nicetas de Nicomedia²⁵.

Aducimos dos ejemplos de la evolución medieval. Un siglo después del diálogo de Nicetas con Anselmo, Miguel Paleólogo deberá pronunciar la siguiente confesión de fe en el *concilio de unión de Lyon* (1274): «La plenitud (de la Iglesia romana) es tan firme que admite a las otras Iglesias a participar de su solicitud. Esta misma Iglesia romana ha honrado a muchas Iglesias, y sobre todo a las Iglesias patriarcales, con diversos privilegios, pero quedando siempre a salvo su prerrogativa tanto en los concilios generales como en otras ocasiones» (DzS 861).

Los papas, condicionados probablemente por las pseudodecretales, que daban un sentido histórico al título de la Iglesia romana «Madre de todas las Iglesias», irán más lejos todavía. Para Clemente VI (1342-1352), Roma no sólo fundó todas las otras Iglesias, sino que también esta leyenda le permite considerarlas como beneficios debidos a su nombramiento: «No es una decisión terrena, sino el Verbo mismo, creador de la tierra y del cielo y de todos los elementos, quien fundó la Iglesia romana. Esta instituyó luego todas las Iglesias patriarcales, metropolitanas, catedrales y todas las dignidades de todo orden que existen en su seno. A su pastor y maestro, es decir, al pontífice romano, corresponde la plena disposición de todas las Iglesias, dignidades, oficios y beneficios eclesiásticos»²⁶.

²⁴ PL 188, 1218-1219.

²⁵ Cf. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970).

²⁶ En Rinaldi, *Annales...* (ed. Theiner, tomo 25, 530).

IV. DEFINICIONES DEL VATICANO I

Cuando el Vaticano I definió la jurisdicción universal del papa y la infalibilidad de su magisterio solemne, ¿no se llegó al final del desarrollo que diagnosticaba Nicetas de Nicomedia? ¿Constituyen, pues, estas definiciones un obstáculo definitivo para el restablecimiento de la comunión entre Oriente y Occidente, al no poder ya concebir ésta sino como una sumisión jerárquica a Roma? Corresponde a los teólogos católicos, por su parte, interpretarlas de la manera más exacta posible, sobre todo porque, según el canon 749, § 3, del Código de Derecho Canónico, «ninguna doctrina debe ser considerada como infaliblemente definida si esto no aparece claramente», y porque, según el canon 752, conviene distinguir «el asentimiento de la fe» y «la obediencia religiosa debida al magisterio auténtico, cuando no pretende resolver definitivamente una cuestión».

Un primer criterio debe guiar, pues, el trabajo de los teólogos: las intenciones expresas del Vaticano I, para el que estas definiciones deben entenderse a la luz de «la antigua y constante fe de la Iglesia universal» (DzS 3.052), expresadas en el testimonio de las «actas de los concilios ecuménicos y de los santos cánones» (DzS 3.059), vividas en la «práctica constante de las Iglesias», traducidas en las declaraciones de los concilios ecuménicos, «sobre todo aquellos en que Oriente estaba unido a Occidente en la fe y en la caridad» (DzS 3.065).

Esto significa que el Vaticano I hace de la tradición de la Iglesia antigua y de sus concilios el criterio con el que hay que interpretarlas: las realidades de la Iglesia antigua están dadas como el horizonte de comprensión de los textos nuevos, como lo atestigua concretamente la inserción en *Pastor aeternus* de la carta del papa Gregorio Magno al patriarca Eulogio de Alejandría, que, en definitiva, constituye una especie de respuesta a lo que deploraba Nicetas de Nicomedia²⁷: «[Vuestra Beatitud me dice: «como vos lo habéis ordenado»; os ruego que evitéis esta expresión hablando de mí, porque yo sé quién soy yo y quién sois vos. En cuanto a la dignidad episcopal, sois mi hermano, y en cuanto a la santidad, mi padre.] Mi dicha es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es la tierza de mis hermanos. Cuando se le da a cada uno el honor que se le debe, yo soy honrado. [Pero si vuestra Santidad me llama papa universal, la disminuye en parte. Y esto no debe ser]»²⁸.

²⁷ La observación se debe a J. Ratzinger, *Le nouveau peuple...*, op. cit., 67.

²⁸ *Epist. ad Eulogium*, 8,30: PL 77, 931. Hemos reconstruido entre corchetes el contexto.

Ahora es necesario considerar el papado como realidad teológica²⁹. Su contenido está determinado, en forma decisiva, por la constitución dogmática *Pastor aeternus* del Vaticano I. El prólogo atribuye a Cristo la institución de la Iglesia y del primado de la sede romana. Los tres primeros capítulos tratan del primado de Pedro y de sus sucesores; el capítulo IV define la infalibilidad del magisterio solemne del papa³⁰.

1. El primado de jurisdicción

Jurisdicción universal
según la constitución *Pastor aeternus*.

La finalidad del primado está claramente definida en el prólogo: «Para que el episcopado fuera uno e indiviso; para que, gracias a la unión estrecha y recíproca de los pontífices, toda la multitud de los creyentes se mantuviera en la unidad de la fe y de la comunión, él (Jesucristo), al poner al bienaventurado Pedro por encima de los otros apóstoles, estableció en su persona un principio duradero y un fundamento visible de esta doble unidad».

Así, pues, el primado tiene como objetivo principal la unidad del episcopado y la unidad de toda la Iglesia.

El capítulo primero no es un trabajo de exégesis científica³¹.

Apoyándose en la lectura eclesial de Mt 16,17ss y de Jn 21,15ss, donde Jesús se dirige personalmente a Pedro, el concilio hace dos afir-

²⁹ Para una comprensión viva de la documentación teológica del papado, a la vez histórica, dogmática y ecuménica, especialmente en la línea del Oriente y del anglicanismo, cf. J. M. R. Tillard, *L'Évêque de Rome* (París 1982), que en forma de ensayo documentado presenta el estado de la investigación, sobre todo en los ámbitos francófono y anglófono. El autor muestra que la interpretación ultramontana del Vaticano I carece de fundamento. Las reservas teológicas con respecto a él deberían limitarse a rechazar la idea de «personalidad corporativa», aplicada al papa, y a matizar su papel en la incorporación de los obispos al colegio en el sentido de una aceptación necesaria de su elección; cf. la reseña de Y. Congar, *RSThPh* 66 (1982) 119.

³⁰ Texto en DzS 3050-3075; trad. francesa en G. Dumeige, *La foi catholique*, ed. de l'Oranté nn. 466-485. Estudio de conjunto, detallado y fiable, de la génesis y de la estructura de la Constitución por U. Betti, *La Costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961); un estudio de gran penetración, y más amplio de lo que indica su título, sobre la génesis de *Pastor aeternus*, cf. J. P. Torell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican* (París 1961). Método de Lovaina y visión eclesiológica, en G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine du Vatican I. Les voies d'une révision* (Gembloux 1972).

³¹ Sobre los fundamentos bíblicos, cf. R. E. Brown/K. P. Donfried/J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (París 1974) (contribución ecuménica; bibliografía), y R. Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Stuttgart 1980).

maciones: Pedro es establecido como jefe de los apóstoles; su primado no es de honor, sino de jurisdicción verdadera y propiamente dicha.

2. La sucesión en el primado de Pedro

El primado del papa está ligado en la Iglesia de Roma a la sucesión en la cátedra de Pedro. La afirmación decisiva del capítulo II es ésta: «Quien sucede a Pedro en esta silla (cátedra de la Iglesia romana) recibe, por institución del mismo Cristo, el primado de Pedro sobre toda la Iglesia». Indiquemos de paso que el inciso «por institución del mismo Cristo» equivale a «por derecho divino». Y destaquemos el significado de la sucesión en la cátedra de la Iglesia de Roma (*cathedra Petri*). El papa no es «pastor supremo de la Iglesia» sino en cuanto que es obispo de la Iglesia local de Roma: desde el Vaticano II, la constitución apostólica *Romano Pontifici eligendo* de Pablo VI (1 de octubre de 1975) asumió decididamente este punto al determinar que «si el elegido no tiene el carácter episcopal, se le rendirá homenaje y se anunciará su elección al pueblo sólo después de que haya sido ordenado obispo»³².

En el obispo de Roma se verifica la relación *sedes (cathedra)/sedens y ecclesia*, que hemos señalado anteriormente para todo obispo. Nótese a este respecto que *Pastor aeternus* no separa el primado del papa del de la Iglesia romana: «Siempre ha sido necesario que toda Iglesia se vuelva hacia la Iglesia romana, en razón de su origen superior» (san Ireneo). Esta idea se recoge en el capítulo siguiente, donde se dice, siguiendo al Concilio de Florencia: «La Santa Sede apostólica y el pontífice romano poseen el primado», y donde se afirma directamente: «Por disposición del Señor, la Iglesia romana posee sobre todas las otras un primado de poder ordinario».

Hay, en efecto, una primacía de la Iglesia de Roma, convertida en la primera de las Iglesias, sucediendo a Jerusalén, cuando la Iglesia pasó a las naciones», de las que Roma era el centro, como figura de Babilonia, y también porque fue reconocida como la primera por el hecho de que Pedro y Pablo sellaron en ella su predicación con el martirio. Esta primacía es de distinto orden que las primacías patriarcales, «de suerte que su primacía para el conjunto de la Iglesia no incluye en modo alguno que ella esté encargada de la administración central»³³.

³² AAS 67 (1975) 609-615, espec. 644, nn. 88-91. DC 72 (1975) 1011.

³³ Así, J. Ratzinger, *Le nouveau peuple...*, op. cit., 55, nota 25; el mismo autor subraya la importancia de esta distinción para la unidad de los cristianos: «El derecho eclesial unitario, la liturgia unitaria, un mismo y único modelo de nombramiento de los obispos por Roma, a partir del centro; todas estas cosas no forman parte necesariamente del primado en cuanto tal, sino que sólo se dan cuando los dos ministerios (el de papa y el de patriarca) no forman más que uno. Por ello se debería procurar en el futuro distinguir más claramente la función específica de sucesor de Pedro y la función patriarcal» (*ibid.*, 68).

Se puede llamar al papa sucesor de Pedro a la manera en que podemos afirmar que los obispos son sucesores de los apóstoles. Sin embargo, el papa no recibe, por decirlo así, exclusivamente el carisma de Pedro, como si los otros obispos sucedieran a los otros apóstoles. No hay sucesión de tal obispo a tal apóstol, sino sucesión de todos los obispos, incluido el papa, a todos los apóstoles, incluido Pedro. La idea es antigua y ya familiar a san Cipriano. En una palabra: el papa es sucesor de Pedro en cuanto que es el primero de los obispos, del mismo modo que Pedro era el primero de los apóstoles.

3. El poder de jurisdicción sobre toda la Iglesia

El capítulo III requiere una exégesis atenta, porque muchos términos se emplean en él técnicamente y no según su uso habitual, por lo que no sólo los otros cristianos, sino los mismos católicos pueden caer en falsas interpretaciones. Los principales conceptos aparecen cuando se dice que el papa tiene un poder pleno y soberano de jurisdicción sobre toda la Iglesia; que este poder es ordinario e inmediato y verdaderamente episcopal (sin embargo, este último término no figura en el canon).

La expresión «*poder ordinario*» no significa «habitual» o «cotidiano», sino anejo al cargo, como precisa monseñor Zinelli en nombre de la Comisión de la fe: «Todos los juristas, todos los doctores en derecho canónico, todos los autores eclesiásticos distinguen entre poder ordinario y poder delegado. Para todos, el poder ordinario es el que corresponde a alguien en razón de su cargo; se llama delegado el poder que se ejerce en nombre de la persona que posee poder ordinario»³⁴.

¿Qué significa «*poder inmediato*» sobre todas y cada una de las Iglesias, y sobre todos y cada uno de los pastores y de los fieles? También aquí monseñor Zinelli precisó los términos: «Se llama inmediato el poder que puede ejercerse sin que haya que pasar necesariamente por un intermediario. Ahora bien, ¿no puede el papa ejercer por sí mismo los actos episcopales en todas las diócesis, sin estar obligado a pasar por el obispo del lugar como intermediario?»³⁵.

Las explicaciones dadas oficialmente a los Padres del Vaticano I antes del voto significan, pues, que el papa puede, de manera no habitual, ejercer su poder en todas partes y sobre todos, pero no que deba hacerlo.

La expresión «*verdaderamente episcopal*» es, a primera vista, tan ambigua como las dos primeras, y como tal fue entendida por la minoría en el Vaticano I. Monseñor de las Cases afirmaba muy claramente que el esquema tenía un solo objetivo: «hacer del papa el único verdadero obispo que actuaba inmediata y ordinariamente en cada diócesis, dejando a los otros obispos como puramente nominales y, de hecho,

³⁴ Mansi 52, 1105; cf. G. Thils, *La primauté pontificale...*, op. cit., 131-137.

³⁵ Mansi 52, 1105.

simples vicarios»³⁶. Se plantean dos problemas: el del significado exacto de la expresión y el de su autoridad doctrinal. Para W. F. Dewan, que ha dedicado varios estudios a la expresión, ésta se empleó como explicación de «ordinario» y de «inmediato». Monseñor Zinelli lo explicó así: «El poder del papa es de la misma naturaleza que el de los obispos: qué impediría emplear el mismo término para designar un aspecto de jurisdicción que ejercen tanto los papas como los obispos?»³⁷. Dewan precisa otros dos puntos: el uso del término no prejuzga en absoluto la frecuencia con que el poder papal de jurisdicción puede ser ejercido. Finalmente, para el mismo autor, «la expresión 'verdaderamente episcopal' no está incluida en el anatema directo del canon correspondiente»; su autoridad doctrinal sería, pues, *proxima fidei*. Sugiere que su mejor traducción sería hoy: «poder de jurisdicción pastoral»³⁸.

Las expresiones «*poder pleno y supremo*», correctamente entendidas, no ofrecen dificultades considerables. Pero hablar de «poder pleno y supremo» en relación con hombres, aunque sean de Iglesia, ¿no será esto la monarquía absoluta de derecho divino que temía en el Vaticano I el obispo Papp-Szilagyi? De hecho, monseñor Zinelli explica que esta plenitud es tal «que no puede ser restringida por ningún otro poder humano superior, sino únicamente por el derecho natural y el derecho divino»³⁹. Esta precisión de monseñor Zinelli y, ante todo, de la *Pastor aeternus* sobre la no delimitación del poder papal favorecerá una interpretación maximalista; suscitará muchas dificultades en el seno de la Iglesia católica y, unida a la definición de la infalibilidad, disuadirá, sin más consideración, a los demás cristianos de adoptar, antes del Vaticano II, una actitud eventualmente positiva con respecto al primado romano.

Sin embargo, se puede y se debe interpretar la *Pastor aeternus* como un documento que salvaguarda el verdadero valor del episcopado en la Iglesia. Para ello se ofrecen tres motivos en la redacción misma del texto:

— El prólogo señala como finalidad del primado la salvaguardia de la unidad del episcopado.

— Luego se destaca la declaración de que «el poder del soberano pontífice no obstaculiza en absoluto el poder de jurisdicción episcopal, ordinario e inmediato, por el que los obispos, establecidos por el Espíritu Santo (Hch 20,28) como sucesores de los apóstoles, apacientan cada uno de ellos, como verdaderos pastores, el rebaño que se les ha confiado. Antes bien, este poder es afirmado, consolidado y defendido por el pastor supremo y universal» (DzS 3.061).

³⁶ Mansi 52, 338.

³⁷ Sobre todos estos puntos, cf. F. W. Dewan, «*Potestas vere episcopalis*» *au premier concile du Vatican*, en *L'épiscopat et l'Église universelle...*, op. cit., 661-667.

³⁸ Mansi 52, 1104.

³⁹ Mansi 52, 1108-1109.

— Finalmente, la cita de san Gregorio Magno, que sigue inmediatamente, y que ya hemos comentado, muestra que lo que se afirma en el concilio debe entenderse en la perspectiva de la Iglesia antigua.

Monseñor Zinelli aduce un cuarto motivo inmediatamente antes del voto final: el papa no puede usar su poder sino *ad aedificationem* y no *ad destructionem*⁴⁰. Además, al recordar que el papa está obligado por el derecho divino, recuerda que está obligado al respeto de la estructura episcopal, que en la Iglesia es tan de derecho divino como el pasado.

4. La interpretación consistorial de la constitución «*Pastor aeternus*» por Pío IX

La comprensión propuesta hasta ahora de la *Pastor aeternus* puede precisarse más gracias a la interpretación que hará de ella el mismo Pío IX cinco años después de la clausura del concilio. Le proporcionará la ocasión una carta del episcopado alemán, forzado a rectificar los errores de interpretación cometidos por Bismarck en un despacho en el que ataca al Vaticano I en el marco del Kulturkampf. Veamos en primer lugar el texto de los obispos alemanes⁴¹: «Este despacho pretende que las decisiones del Concilio Vaticano implican las siguientes consecuencias:

— El papa puede arrogarse en cada diócesis los derechos episcopales y sustituir su poder episcopal.

— La jurisdicción episcopal queda absorbida por la jurisdicción papal.

— El papa no sólo ejerce, como en el pasado, ciertos derechos reservados, determinados, sino que es depositario del poder episcopal pleno y total.

— El papa reemplaza, en principio, a cada obispo individualmente.

— Sólo depende del papa el ponerse, en la práctica y en todo momento, en lugar del obispo frente a los gobiernos.

— Los obispos no son sino instrumentos del papa, sus funcionarios sin responsabilidad propia.

— Los obispos se han convertido, respecto a los gobiernos, en los funcionarios de un soberano extranjero, que, en virtud de su infalibilidad, es un soberano perfectamente absoluto, más que cualquier otro monarca absoluto del mundo.

»Todas estas tesis carecen de fundamento y están en contradicción manifiesta con el texto y el sentido de las decisiones del Concilio Vaticano.

⁴⁰ Mansi 52, 1108.

⁴¹ Trad. francesa de O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, en *L'épiscopat et l'Église universelle...*, op. cit., 709-736 (cita en pp. 719-723; original alemán, 729-733). Cf. DzS 3.112-3.116.

(...) »No se puede aplicar al papa la calificación de monarca absoluto en materia eclesiástica porque también él está sometido al derecho divino y vinculado a las disposiciones dadas por Jesucristo a su Iglesia. No puede modificar la constitución dada a su Iglesia por su divino fundador, como un legislador temporal puede modificar la constitución del Estado. La constitución de la Iglesia, en todos sus puntos esenciales, está fundada en una disposición divina y queda fuera del alcance del arbitrio humano. En virtud de esa misma institución divina, sobre la que descansa el papado, está establecido el episcopado. También él tiene sus derechos y sus deberes en virtud de esta institución, dada por el mismo Dios, que el papa no tiene ni el derecho ni el poder de cambiar. Es, pues, un error total creer que, por decisión del Vaticano, 'la jurisdicción papal absorbe la jurisdicción episcopal', que el papa ha 'reemplazado en principio individualmente a cada obispo', que los obispos no son más 'que los instrumentos del papa y sus funcionarios, sin responsabilidad propia'. Según la doctrina constante de la Iglesia, tal como, por otra parte, la ha declarado expresamente el Concilio Vaticano, los obispos no son simples instrumentos del papa ni son funcionarios pontificios sin responsabilidad personal, sino que, instituidos por el Espíritu Santo y puestos en lugar de los apóstoles, apacientan y gobiernan, en calidad de verdaderos pastores, los rebaños que les están confiados».

Puesto que cada una de las siete proposiciones, como subraya O. Rousseau, está absolutamente en contradicción con las decisiones del concilio y con la doctrina católica, para enunciar la verdadera doctrina católica bastará considerar como verdadera la proposición contraria: «Primero, el papa no puede arrogarse los derechos episcopales ni sustituir el poder de los obispos por el suyo; segundo, la jurisdicción episcopal no está absorbida por la jurisdicción papal; tercero, el papa no se ha convertido, por la definición del Concilio Vaticano, en el depositario de todo el poder episcopal; cuarto, él no reemplaza en principio a cada obispo individualmente; quinto, no puede ponerse en todo momento en el lugar de un obispo frente a los gobiernos; sexto, los obispos no se han convertido en instrumentos del papa; séptimo, no son funcionarios de un soberano extranjero en relación a los gobiernos»⁴².

Pío IX reaccionará en dos ocasiones a la declaración del episcopado alemán. Primero enviará una carta a los interesados en la que se lee: «Vuestra declaración colectiva se distingue de tal manera por su claridad y su exactitud, que no deja nada que desear (...). Algunas publicaciones han tenido la audacia de no dar crédito a vuestras explicaciones, pretextando que vuestra interpretación de los decretos del concilio no era sino una interpretación benevolente y que no respondía en modo alguno a las intenciones de esta Sede Apostólica. Nos reprobamos del modo más explícito esta suposición pérfida y calumniosa»⁴³. Luego, en

⁴² *Ibid.*, 726-727.

⁴³ *Ibid.*, 724. DzS 3.117.

el consistorio del 15 de marzo del mismo año, Pío IX declaró que quería «colmar de alabanzas», en presencia de los cardenales y de todo el mundo católico, al episcopado alemán como tal y a cada uno de sus obispos. Manifestó no sólo aceptar su declaración, sino también «confirmarla con la plenitud de su autoridad apostólica»⁴⁴.

5. Infallibilidad del magisterio del papa

El cuarto y último capítulo de la constitución *Pastor aeternus* trata de la infalibilidad del magisterio solemne del papa y elabora a este respecto una definición de fe. Paradójicamente, esta definición suscitó muchas más controversias, dentro y fuera de la Iglesia católica, que la relativa al primado de jurisdicción, cuyos términos eran a primera vista mucho menos claros y podían, debido a ello, alentar temores en cuanto al respeto de la eclesiología tradicional. En cambio, los enunciados relativos a la infalibilidad (DzS 3.065-3.075) están muy medidos y son cuidadosamente restrictivos. Con todo, la exégesis puede reducirse a precisar el sentido del término «infallible», las condiciones de la infalibilidad y el significado de la fórmula *ex sese, non ex consensu ecclesiae*, y remitir, finalmente, a la recepción que el Vaticano II ha hecho del Vaticano I en este punto. He aquí el texto esencial de la definición: «Enseñamos y definimos como un dogma revelado por Dios que el Pontífice Romano, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando, cumpliendo su función de pastor y de doctor de todos los cristianos, define, en virtud de su suprema autoridad apostólica, que una doctrina sobre la fe o las costumbres ha de ser aceptada por toda la Iglesia, goza, por la asistencia divina que se le prometió en la persona de san Pedro, de la infalibilidad con que el divino Redentor quiso proveer a su Iglesia cuando define la doctrina sobre la fe y las costumbres. Por consiguiente, estas definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no en virtud del consentimiento de la Iglesia» (DzS 3.074).

a) «*Infallible*» significa *exento de error en materia doctrinal (fe y costumbres)*. El concepto de infalibilidad es un concepto negativo: no se ha prometido a la Iglesia y al papa ni una inspiración positiva ni sobre todo una nueva revelación. Además, no está garantizado que tal enseñanza esté formulada de la mejor manera posible, aun cuando se hace irreformable, ni que se proponga en el momento más oportuno de la vida de la Iglesia⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, 735-736 (original latino).

⁴⁵ A título de ejemplo, la Asunción de la Virgen María forma parte de la fe católica; sin embargo, evitando estimular la presunción personal, no se debería inquietar a un católico que, a título privado, cuestionara la oportunidad de esta definición en un momento en que esta verdad estaba en posesión pacífica de la Iglesia católica, porque hacía más difícil el diálogo con los protestantes e incluso con los ortodoxos, a pesar de que la fiesta de la Asunción es de origen oriental.

Esta ausencia de error ⁴⁶ no puede darse, por tanto, sino en los *juicios doctrinales* relativos a la fe y las costumbres; pero juicio doctrinal no significa juicio dogmatizado, como aparece en el ejemplo de la resurrección de Cristo o del símbolo de los apóstoles, sino que pueden ser también juicios formulados por el magisterio universal y ordinario de los obispos en materia de fe y de costumbres ⁴⁷.

La infalibilidad no podría, pues, cualificar la conducta de los miembros de la Iglesia o la de sus ministros en el ámbito moral (p. ej., las costumbres de la Inquisición), científico (p. ej., en la condena de Galileo) o político (p. ej., la condena en el siglo XIX e incluso en el XX de la libertad religiosa garantizada por las legislaciones civiles). Estas precisiones son tanto más importantes cuanto que en la mayor parte de las lenguas modernas el concepto de infalibilidad tiene connotaciones morales. Esta es la razón por la que el Vaticano I habla del «magisterio infalible del Romano Pontífice». Ciertamente, no sería erróneo decir que «el papa es infalible» cuando pronuncia tal juicio solemne; sin embargo, «al querer decir en cuatro palabras lo que el concilio expresó en diez líneas de extraordinaria densidad, el teólogo será consciente de que esto no puede hacerse sin riesgos» ⁴⁸.

b) *Condiciones de la infalibilidad.* En el momento de proceder al voto, monseñor Gasser, relator del texto, precisó así su alcance: «Se ha preguntado en qué sentido la infalibilidad del Romano Pontífice es *absoluta*. Respondo y reconozco sencillamente que la infalibilidad pontificia no es absoluta en ningún sentido, porque la infalibilidad absoluta pertenece sólo a Dios, verdad primera y esencial, que no puede nunca ni en modo alguno engañar o ser engañado. Toda otra infalibilidad, por el hecho de comunicarse con un objetivo determinado, tiene sus límites y sus condiciones, a las que está sometida. Lo mismo ocurre con la infalibilidad del Romano Pontífice (... que está restringida) respecto al *sujeto*, es decir, cuando el papa habla como doctor universal y juez supremo, sentado en la cátedra de Pedro; respecto al *objeto*, es decir, cuando se trata de asuntos de fe y de costumbres, y respecto al *acto*, es decir, cuando define lo que todos los fieles han de creer o rechazar» ⁴⁹.

Según el Vaticano I, el papa «goza» (matiz importante respecto a «es infalible») de la infalibilidad cuando habla *ex cathedra*, expresión técnica que el mismo concilio precisa así ⁵⁰:

⁴⁶ La negatividad del concepto se refiere a este punto; pero el contenido definido es positivo para la comprensión de la fe.

⁴⁷ Para el fondo del tema y la bibliografía relativa al magisterio, cf. J. M. R. Tillard, *Iniciación a la práctica de la teología* I, 178-188, con las notas 14 y 15.

⁴⁸ J.-P. Torrell, *L'infalibilité pontificale est-elle un privilège «personnel»? Une controverse au premier concile du Vatican*: RSPTh 45 (1965) 245.

⁴⁹ Texto en Mansi 52, 1214. Trad. francesa de G. Thils, *L'infalibilité pontificale. Source, conditions, limites* (Gembloux 1969) 191-192.

⁵⁰ Cf. Mansi 52, 1225.

— «Cuando ejerce la función de pastor y de doctor supremo de todos los cristianos»; por tanto, no como doctor privado, o como obispo de la diócesis de Roma, o como patriarca de Occidente.

— «En virtud de su autoridad apostólica suprema», lo que significa que no basta con que el Romano Pontífice hable como pastor y doctor supremo. Debe declarar que empeña en ello su suprema autoridad apostólica.

— «(Cuando) define la doctrina sobre la fe y las costumbres»; por «costumbres» hay que entender la moral, es decir, que la infalibilidad no se extiende a la disciplina y al gobierno de la Iglesia; sólo la doctrina relativa a la disciplina y al gobierno de la Iglesia podría ser eventualmente objeto de juicios infalibles.

— Una doctrina «que debe ser aceptada por la Iglesia universal».

Hay que hacer aún tres precisiones para circunscribir las condiciones de la infalibilidad:

— «Esta infalibilidad es aquella con que el divino Redentor quiso dotar a su Iglesia». Esto significa que en la Iglesia no hay más que una sola infalibilidad, la de la Iglesia en cuanto tal. Pero, del mismo modo que un obispo, como ya hemos dicho, representa a su Iglesia sin ser su delegado, análogamente cuando el papa expresa infaliblemente la fe de la Iglesia, no es su delegado: el carisma del Espíritu lo preserva de errores en ese mismo acto.

— El Vaticano I sólo consideró la infalibilidad del magisterio extraordinario del papa: monseñor Gasser, hablando en nombre de la Comisión de la fe, precisa tres veces que el papa es infalible solamente cuando (*solummodo quando*) habla *ex cathedra* ⁵¹.

— El papa está vinculado a la fe de la Iglesia en sus definiciones; debe utilizar todos los medios de que dispone en la búsqueda de la verdad; pero el concilio no lo comprometió jurídicamente a formas precisas de consulta previa.

c) *Las definiciones son irreformables «ex sese».* La precisión, añadida a última hora a la definición, de que las definiciones infalibles son «irreformables por sí mismas, y no en virtud del consentimiento de la Iglesia», es muchas veces mal comprendida. La dificultad no procede de la lectura errónea de *non ex consensu* en el sentido de *sine consensu* (sin el consentimiento de la Iglesia), lectura directamente contraria a la intención del Vaticano I, sino de la comprensión de esta fórmula *jurídica* que el concilio da al concepto de *consensus*; sentido que no recubre el sentido teológico, que es, con mucho, el mejor representado en

⁵¹ Cf. G. Thils, *L'infalibilité...*, op. cit., 176-182. La propuesta de P. Nau, *Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican*: «Revue thomiste» 62 (1962) 341-397, de extender la infalibilidad al magisterio ordinario del papa no expresa la intención del Vaticano I, pero su estudio es esclarecedor sobre el esquema conceptual del concilio.

la tradición. *Ex sese* no significa en modo alguno que el papa podría, según su voluntad, dictar fórmulas de fe que habría que creer, sino que tiene por objeto el excluir que las definiciones del papa tengan necesidad, bien del consentimiento previo de la Iglesia, expresado jurídicamente, bien de una ratificación consiguiente para ser irreformables. De este modo se quería erradicar las tendencias, atribuidas entonces al galicanismo o al conciliarismo, que concretamente pretendían hacer depender la validez de las declaraciones papales de la ratificación por las autoridades políticas (en representación del pueblo cristiano) o por el episcopado.

Esta precisión jurídica no excluye el *consensus* previo en el sentido *teológico*. Así, monseñor Gasser recuerda, siguiendo a Vicente de Lérins, que el consentimiento de todo el magisterio de la Iglesia es la norma para las definiciones del soberano Pontífice⁵². Pero no se trata de una estricta necesidad absoluta: «Toda la diferencia que existe entre nosotros radica en el carácter estricto y absoluto (de esta necesidad), y no en la oportunidad o en una cierta necesidad relativa»⁵³.

La recepción que el Vaticano II hace del Vaticano I va en este sentido.

d) *Recepción por el Vaticano II de la doctrina de la infalibilidad del magisterio papal*. La constitución *Lumen gentium* expresa más claramente la relación que existe entre el magisterio papal y la Iglesia:

— La infalibilidad del magisterio está englobada en la infalibilidad del pueblo de Dios: «La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede fallar en la fe, y ejerce esta propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando 'desde el obispo hasta los últimos fieles seglares' manifiesta su asentimiento universal en materia de fe y de costumbres» (LG 12).

— El sujeto de la infalibilidad es el colegio de los obispos, que incluye al papa: «Aunque cada uno de los prelados por sí no goce de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres, anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo» (LG 25).

— «Esta infalibilidad compete al Romano Pontífice, cabeza del colegio episcopal, en razón de su oficio, cuando proclama como definitiva una doctrina de fe o de moral», se lee también en LG 25. La mayoría de los teólogos actuales, apoyándose en este texto y en el conjunto del Vaticano II, sostiene que en la Iglesia hay un solo sujeto de la infali-

⁵² Mansi 52, 1216: «Respondeo: verum est quod consensus praedicationis praesentis totius magisterii ecclesiae unitae cum capite sit regula etiam fidei pro definitionibus Pontificis».

⁵³ Mansi 52, 1215.

bilidad: el colegio de los obispos bajo la dirección del papa. Se puede afirmar con K. Rahner que cuando el colegio actúa como tal tiene siempre al papa a la cabeza; y cuando el papa parece actuar solo, actúa siempre como jefe del colegio⁵⁴.

V. COLEGIALIDAD Y PRIMADO SEGUN EL VATICANO II

1. *Hacia una eclesiología de comunión*

a) Colegialidad y eclesiología de «poder».

En el Vaticano II las discusiones sobre la colegialidad se desarrollaron en un contexto en el que se considera a los obispos ante todo como miembros de un colegio (*collegium, corpus* u *ordo episcoporum*), cuyo jefe es el papa. El horizonte que predomina sigue siendo el de una eclesiología «universalista», porque no se articula expresamente a la Iglesia como comunión de Iglesias locales. Es cierto que el Vaticano II tiene una teología de las Iglesias locales (cf. *supra* nuestro capítulo I), pero no está explícitamente integrada en el texto decisivo de LG 22, en el que parece facultativo para pertenecer al colegio el que un obispo presida una Iglesia local, del mismo modo que para el papa es determinante el ser el sucesor de Pedro a la cabeza de este colegio y poco significativo, en cambio, el ser obispo de la Iglesia local de Roma⁵⁵. El horizonte es, pues, el de los poderes sobre la Iglesia universal: para la mayoría de los Padres, debido al carácter inacabado del Vaticano I, se trata de reequilibrar los poderes que corresponden al papa y los que corresponden al colegio. El recurso al concepto de colegio no resultará tan acertado en este sentido, porque, al destacar sobre todo su sentido jurídico, se afirmará la no reciprocidad entre el colegio y su cabeza, es decir, la dependencia del primero y la independencia de la segunda, mientras que se ocultará la realidad de las Iglesias locales (patriarcales, etc.), puesto que en el colegio no se conoce, por definición, sino la relación obispo-papa.

b) Relaciones no recíprocas entre el colegio y el papa.

A la cuestión de saber cuáles son las relaciones de poder entre el papa y el colegio, LG 22 responde: «El colegio o cuerpo episco-

⁵⁴ Así, K. Rahner, *Episkopat und Primat* (Friburgo 1961) 83-93 (trad. española: *Episcopado y primado*, Barcelona 1965; cf. también Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (París 1971) 202 y nota 26 (trad. española: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973).

⁵⁵ En el Vaticano II no se hace mención alguna del papa como obispo de Roma.

pal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles». Más claramente aún, según la *Nota praevia* número 3, si hay que admitir que «el colegio es también sujeto de un poder supremo y pleno sobre la Iglesia universal», es «para no poner en peligro la plenitud de poder del Romano Pontífice».

Es indudable que el colegio no podría existir sin el papa y no podría actuar sin él ni contra él. La frase siguiente precisa que, en cambio, «el Romano Pontífice tiene, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, y que puede siempre ejercerla libremente» (LG 22).

Como se ve, el concepto de colegio se entiende aquí en un sentido puramente jurídico: se trata de precisar en qué condiciones pueden tomarse decisiones válidas en derecho. Estas afirmaciones negativas marcan el doble límite del colegio: depende en su acción de la cooperación del papa y, por otra parte, el papa no está obligado a requerir la cooperación del colegio.

Desde luego, un tratamiento realmente teológico del colegio, sin negar estas determinaciones jurídicas, conduciría a una visión muy diferente: según esta visión, el papa no debería descuidar jamás el testimonio de la fe dado por los obispos. Y, por otra parte, iniciativas tomadas con plena independencia por los obispos serían acertadas. Más aún, no hay razón alguna para restringir a la época apostólica el deber «de aportar al papa la ayuda de la crítica en su misión universal»⁵⁶. Pero esta segunda perspectiva supone el desarrollo de una eclesiología de comunión.

c) Ejercicio autónomo del papado.

El concepto de colegio, tomado en sentido jurídico, no podría modificar, ateniéndose al derecho, el ejercicio autónomo del papado.

La libertad del papa. LG 22, después de haber recordado, con palabras del Vaticano I, que el papa detenta la potestad plena, suprema y universal, añade una frase que es nueva en cuanto a su letra: «el papa puede siempre ejercer libremente esta potestad». Nótese que el texto latino escribe *semper libere* y no *semper et libere*; con ello se excluye la intromisión continua y arbitraria del

⁵⁶ Así, J. Ratzinger, *La colegialidad episcopal: desarrollo teológico*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols. (Barcelona 1968).

papa en aquello que depende del gobierno de los obispos en su diócesis.

Cuando la *Nota praevia*, al comentar este capítulo, escribe en su número 3 que el papa puede, si quiere, ejercer su potestad en cualquier momento (*omni tempore ad placitum*), la expresión sólo es criticable para un lector poco atento, puesto que se trata para el papa de ejercer su cargo primacial en beneficio de la Iglesia. Del mismo modo, es plenamente aceptable, desde el punto de vista jurídico, decir que el papa puede actuar *seorsim* (aparte), puesto que no se afirma que actúa *separatim* (separado de la Iglesia).

¿Es la práctica de la colegialidad uno de los dos modos (*facultativos*) por los que el papa gobierna la Iglesia? En el mismo número 3 de la *Nota praevia* al capítulo III de la *Lumen gentium* se precisa: «El Romano Pontífice procede según su propia discreción para ordenar, promover, aprobar el ejercicio colegial, con la mirada puesta en el bien de la Iglesia». Esta fórmula es muy distinta de la libertad constante que el papa debe tener de actuar incluso aparte, en virtud de su cargo. En efecto, aquí se avanza una opción sobre la teología de la colegialidad. Si se aceptara esta proposición, esto significaría: 1) que el gobierno colegial no es sino una de las dos formas posibles del ejercicio del poder supremo del papa; 2) que la participación del colegio en el gobierno de la Iglesia está completamente supeditada a la libre elección del papa, porque no existiría sino el gobierno de este último, que, de manera discrecional (es el término de la *Nota*), puede adoptar la forma personal o la forma colegial.

En este caso, el poder ordinario del papa, tal como está precisado en el Vaticano II, no sería ya anejo al cargo, sino habitual, cotidiano, autosuficiente, lo que está excluido por el Vaticano I. Al mismo tiempo se olvidaría el derecho divino de los obispos, quienes, «además del cargo respecto a la parte del rebaño que les ha sido confiado en cuanto sucesores de los apóstoles, son responsables de la tarea apostólica de la Iglesia»⁵⁷. Por otra parte, se daría a la *Nota praevia* un valor formal que no tiene —no fue objeto de un voto en el concilio⁵⁸—, al avalar una interpretación

⁵⁷ Así, Pío XII, *Fidei donum*: AAS 49 (1957) 237: «Apostolici muneris ecclesiae una cum ceteris episcopis sponsor»; trad. italiana oficial: «solidariamente responsable».

⁵⁸ Así, el arzobispo P. Parente (luego cardenal), miembro de la comisión teológica: «El voto de los Padres no ha tenido como objeto la Nota (= *Nota praevia*) —no era necesario—, sino el texto de la Constitución. La Nota tiene carácter de clarificación, ha sido elaborada por la misma comisión y aprobada, como tal, por el Santo Padre» («Avvenire d'Italia», 21 enero 1965, citado por J. Ratzinger, *La collégialité...*, art. cit., 781, nota 1).

de la colegialidad con la que los obispos no están de acuerdo, como atestiguan estas dos interpretaciones poco conciliables propuestas por dos miembros del sínodo de 1969, dedicado a este tema.

Por una parte, monseñor C. Colombo, teólogo nombrado por el papa, decía: «Hay perfecto ejercicio de la colegialidad, conforme a la actitud de los otros apóstoles con respecto a Pedro, cuando los sucesores de los apóstoles, en plena comunión de espíritu, se adhieren a la forma de ejercicio del poder supremo que el Pontífice Romano determina, ejerciendo su carisma de Vicario de Cristo»⁵⁹.

En esta perspectiva, los obispos están al servicio del primado, pero, según el Vaticano I, ¿no habría que comprender el primado como un servicio del episcopado?

Pero el cardenal Döpfner rechazaba decididamente esta comprensión de la colegialidad: «Es indudable, y es necesario traducirlo en la práctica, que la actividad colegial de los obispos no consiste en primer lugar en la ayuda que, a petición del Pontífice, le ofrecen los obispos para el cumplimiento de su ministerio (...). Las relaciones entre los diversos miembros del colegio, es decir, el papa y los otros obispos, deben ser ulteriormente determinadas según normas claras que permitan hacer estable esta colaboración. Estas normas son sin duda de derecho humano en la Iglesia, pero deben ser tales que hagan prácticamente posible y garanticen la acción colegial de este sujeto del poder supremo, y que no se trate, por tanto, de una excepción»⁶⁰.

La tesis de que la colegialidad no sería sino una forma del gobierno del papa, que usaría de ella discrecionalmente, no es más que una tesis; no forma parte de la fe católica.

¿Está el papa sujeto sólo a Dios?

En el contexto de LG 22, el papa Pablo VI había sugerido la inserción de una fórmula según la cual el papa llamaría a los obispos a una acción colegial «*uni Domino devi(n)ctus*» («teniendo que dar cuenta sólo al Señor»). Pero la comisión teológica rechazó esta enmienda, «porque la fórmula está demasiado simplificada: en efecto, el Romano Pontífice debe tener también en cuenta la misma revelación, la estructura fundamental de la Iglesia, los sacramentos, las definiciones de los concilios anteriores, etc. No se puede hacer una enumeración completa. Las fórmulas de este tipo, cuando utilizan la palabra 'únicamente' o 'solamente', han de usarse con la mayor circunspección; de lo contrario, suscitan innumerables dificultades. Por ello, para que no haya que dar largas y complicadas

⁵⁹ Monseñor C. Colombo, citado por G. Caprile, *Il sinodo dei vescovi. Prima Assemblea straordinaria (11-28 ottobre 1969)* (Roma 1970) 126.

⁶⁰ Card. Döpfner, en G. Caprile, *Il sinodo...*, op. cit., 76-77.

explicaciones de la fórmula en cuestión, es preferible evitarla. Hay también una razón psicológica para ello: hay que evitar que, al tranquilizar a algunos, se cree una nueva ansiedad en otros, sobre todo en las relaciones con los orientales, como manifiesta la historia de otra fórmula: *ex sese et non ex consensu ecclesiae*⁶¹.

Está claro que, en teología católica, el papa no está sujeto sólo a Dios: el primado no debe comprenderse partiendo del modelo de la monarquía absoluta, aun cuando algunos teólogos parecen darlo a entender⁶².

d) Silencio sobre las Iglesias locales.

El concepto de colegio, al considerar únicamente la relación de los obispos y del papa, oculta la realidad de las Iglesias locales (patriarcales, etc.). Es notable el silencio del texto conciliar sobre el patriarca de Occidente, que no es otro que el papa. Aquí hay, sin embargo, un problema ecuménico y, por tanto, eclesiológico, que no se puede eludir⁶³. Este silencio manifiesta una última debilidad

⁶¹ Texto y respuesta en G. Alberigo/F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium» synopsis historica* (Bologna 1975) 432 y 456.

⁶² Así, contra un papa «que escandalizara a la Iglesia por los más graves pecados, (...) incorregible», Ch. Journet no ve otra salida posible que la oración que tuviera como efecto, «en cuanto que constituye un efecto reservado a Dios, la desaparición de un papa todavía creyente, pero incorregible». Cf. *L'Église du Verbe Incarné. La hiérarchie apostolique*, tomo I (París 1955) 546-547.

⁶³ G. Philips, *L'Église et son mystère...*, op. cit., 315-316, señala el «silencio del texto sobre el patriarca de Occidente, que no es otro que el Pontífice Romano. La problemática ecuménica no podría soslayar esta cuestión y le resultará laborioso encontrar una solución pacificadora». El diagnóstico es más prospectivo en J. Ratzinger, *Le nouveau peuple...*, op. cit., 68: «La tarea futura consistiría en distinguir de nuevo, con más claridad, entre la función propiamente dicha del sucesor de Pedro y la función patriarcal; en crear, si fuera necesario, nuevos patriarcados desligados de la Iglesia latina. Aceptar unirse al papa no significaría incorporarse a una administración centralizada, sino sólo incorporarse a la unidad de la fe y de la comunión. (...) Con la Iglesia de Oriente esto significaría, por ejemplo, que en el momento de proveer las sedes episcopales centrales habría una ratificación análoga al intercambio de las cartas de comunión de la Iglesia antigua; que seguirían celebrándose sínodos y concilios comunes; el intercambio de las cartas pascuales o de otras ('encíclicas') desbordaría de nuevo las fronteras entre Oriente y Occidente; el obispo de Roma sería nombrado de nuevo en el canon de la misa y en las oraciones de intercesión. Correlativamente, se podría sin duda alguna considerar una forma especial de la cristiandad reformada en la única Iglesia. Por último, quizá cabría preguntarse, en un futuro no demasiado lejano, si tanto las Iglesias de Asia y de África como las del Oriente no podrían presentar sus formas propias en cuanto 'patriarcados' o 'grandes Iglesias' o cualquier otro nombre que, en el futuro, tengan estas Iglesias locales en toda la Iglesia».

de la tesis de la colegialidad en su expresión jurídica: al tener sólo en cuenta la relación de los obispos entre sí, no puede dar paso a las Iglesias locales tal como se han constituido a lo largo de la historia y como las considera LG 23. Esta teoría oculta el vínculo de cada obispo con su Iglesia: en primer término, el obispo forma parte del colegio, cuya cabeza es el papa, y sólo luego es el pastor de una Iglesia local; habría que decir «habitualmente», a la vista del gran número de obispos titulares que no son pastores de una Iglesia, en el sentido pleno del término.

El Código revisado de 1983 atestigüa, en su organización sistemática, este concepto de colegio, en el que el poder no está satisfactoriamente insertado en la comunión. En una fidelidad material a la *Lumen gentium* —que trata primero del pueblo de Dios y después de la jerarquía—, el Código considera sucesivamente en su libro II el estatuto de los laicos y de los clérigos (1.ª parte), el poder supremo en la Iglesia y el colegio de los obispos (2.ª parte, sección I) y, por último, las Iglesias particulares o diócesis (2.ª parte, sección II). Pero ¿cómo se puede tratar, teológica y aun institucionalmente, de lo que son laicos y clérigos, un papa, un obispo y el colegio de los obispos, incluso antes de haber determinado lo que es una Iglesia local y lo que representa la comunión de las Iglesias? El concepto de colegio elaborado por el Vaticano II no ha permitido superar la división entre autoridad y comunión y ello ha tenido su influjo en la organización del Código.

e) De la colegialidad a la eclesiología de comunión.

Tras la multiplicación de las ordenaciones absolutas a partir del siglo XII, fenómeno paralelo de los aspectos económicos del sistema benefical y de la comprensión del episcopado, a partir del siglo XIII, como dignidad no sacramental y grado de jurisdicción, orden y jurisdicción van a conocer una escisión en la Iglesia medieval. Esta escisión erosionó directamente el sentido colegial y de comunión de la época patristica, porque la plenitud de la jurisdicción corresponde al papado, mientras que el episcopado no representa sino un grado que no se funda en un sacramento. Dependiendo de esta herencia, Pío XII preconizará en la época contemporánea la teoría de que «los obispos no son plenamente independientes, sino que están sometidos a la legítima autoridad del Romano Pontífice, y si gozan del poder ordinario de jurisdicción, este poder les es comunicado de manera inmediata por el soberano Pontífice»⁶⁴.

⁶⁴ *Mystici corporis*: AAS 35 (1945) (DS 3.804). La misma idea, también de Pío XII, en *Ad sinarum gentes*: AAS 47 (1955) 9, y en *Ad apostolorum principes*: AAS 50 (1958) 610.

El Vaticano II va a rectificar esta evolución, afirmando primero en LG 21: «La consagración episcopal, junto al oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir; sin embargo, dada su naturaleza, estos oficios no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio». El concilio precisará más claramente aún en LG 22 que los obispos se convierten en miembros del colegio por la ordenación: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio»⁶⁵.

Esta rectificación ya es importante, porque establece que el sacramento es la fuente de los poderes episcopales; el uso de estos poderes no podrá hacerse sino en conformidad con las costumbres o leyes de la Iglesia —lo que se llama en el texto, con una expresión no muy afortunada, «la comunión jerárquica»⁶⁶—. Sin embar-

⁶⁵ Es lo que señala el arzobispo (luego cardenal) P. Parente, miembro de la comisión teológica: «Una influencia excesiva, ejercida por el derecho sobre la teología, condujo poco a poco a concebir el poder de jurisdicción como separado del de orden, sosteniendo que el primero procedía para el obispo de una colación extrínseca del papa, mientras que el segundo resultaba de la consagración. El concilio vuelve a la concepción primitiva» (*L'avvenire d'Italia*), 21 enero 1965, citado por J. Ratzinger, *La collégialité épiscopale: développement théologique*, art. cit., 769, nota 1.

⁶⁶ Este concepto de comunión jerárquica exige una extraordinaria atención. Indicamos su sentido en palabras de G. Phillips, miembro de la comisión teológica y principal redactor del texto: «Las dos condiciones requeridas, sobre todo el rito consecratorio y el mantenimiento de la unión, no influyen de la misma manera, como aparece en la redacción del texto: se llega a ser miembro del colegio *en virtud* de la consagración sacramental (*vi consecrationis*) y mediante la comunión jerárquica (*communione*). El segundo elemento tiene más bien carácter de condición que de causa» (*L'Église et son mystère...*, op. cit., 289). En el comentario que hace del mismo texto, el cardenal Journet, *De la collégialité épiscopale*: «Nova et vetera» 40 (1965) 127, invierte el orden de los factores en beneficio de la comunión jerárquica. Es aún más grave el que G. Ghirlanda, en su tesis en derecho canónico «*Hierarchia communio, significato della formula nella "Lumen gentium"*» (Roma 1980) (cf. las divergencias respecto a ella de Y. Congar, miembro de la comisión teológica del concilio, en RSPHTh 66 [1982] 93-97), interprete esta determinación canónica como si el Vaticano II hubiera adoptado pura y simplemente la posición de Pío XII sobre la derivación de la jurisdicción de los obispos a partir del papa. Véase el resumen de sus posiciones, en francés, en *La notion de communion hiérarchique dans le concile de Vatican II*: «L'Année Canonique» 25 (1981) 231-254. Su conclusión manifiesta los defectos de su método (cf., por ejemplo, el tratamiento de la historia por el binomio «*implícito/explicito*» y la interpretación de la novedad, en definitiva tradicional, del concilio por los documentos preconciiliares y recientes del magisterio); en la página 242 se dice: «El Vaticano II está en continuidad con la doctrina tradicional sobre el origen no sacramental del poder de juris-

go, tomado a la letra, este texto mantiene un grave desequilibrio, porque no articula expresamente la ordenación episcopal y la presidencia de una Iglesia efectiva. Esta concepción del sacramento lo reduce a su validez; en consecuencia, apenas subsiste nada de la diferencia de estatuto entre obispos residenciales y obispos titulares⁶⁷; y, sin embargo, el número de estos últimos se ha multiplicado en la época moderna hasta alcanzar un tercio de los obispos presentes en el Vaticano II.

Reducida a este texto, la colegialidad podría constituir un obstáculo para una eclesiología de comunión. Un ejemplo de ello son las teorías de K. Rahner al respecto⁶⁸, para quien «el colegio episcopal en cuanto colegio no es simplemente la asamblea de los obispos locales, sino un órgano director colegial, cuyos poderes no pueden derivarse de los obispos locales que lo constituyen». Para este teólogo, el episcopado no es otra cosa que un «organismo director de la Iglesia universal» al que debe pertenecerse no porque se está a la cabeza de una Iglesia particular, sino porque se dirige un servicio importante de la Iglesia universal: universidad católica, provincia religiosa. Está claro que, en esta perspectiva, el hecho de ser obispo es para el papa un dato molesto⁶⁹.

Tenía razón monseñor Carli al decir en el concilio que esta visión de la colegialidad *neque ex sacra scriptura, neque theologice, neque historice probari potest*, coincidiendo sin querer con las reservas de los observadores ortodoxos, en particular con la de N. Nissiotis, que escribía: «Los ortodoxos ven el signo de un malentendido eclesiológico peligroso en el hecho de que el concilio so-

dición de los obispos, implícitamente sostenida durante el primer milenio y claramente formulada a lo largo del segundo milenio, sancionada por el Código (de 1917) y confirmada muchas veces por el magisterio de los últimos pontífices».

⁶⁷ L. Bouyer, *L'Église de Dieu* (París 1970) 208 (trad. española: *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973), es severo sobre este punto: «A la vista de todos los datos de la tradición, éste es un problema enorme. Imaginarse, como algunos lo hacen hoy, que podría haber sido tratado, o más bien suprimido de hecho por esta preterición, es mantener una ilusión peligrosa cuyas consecuencias podrían ser desastrosas». Cf. también p. 533.

⁶⁸ Las reservas de los teólogos sobre estas teorías han sido numerosas. Cf. T. Strotmann, *Primauté et céphalisation: «Irénikon»* 38 (1964) 186-197; J. Ratzinger, *La collégialité épiscopale: développement théologique...*, art. cit., 776-777; H.-M. Legrand, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église*, en *La charge pastorale*, op. cit., 120-121; L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, op. cit., 490 y nota 50, 534 y nota 3.

⁶⁹ K. Rahner, *De l'épiscopat*, en *Églises chrétiennes et épiscopat* (París 1966) 209, 211, 215.

meta a discusión una concepción de la colegialidad que no es ni bíblica ni histórica»⁷⁰.

En vez de quedarse en esta desafortunada formulación de *Lumen gentium* 22, que conduce a plantearse falsos problemas, como: «La ordenación, ¿constituye primero jefe de una Iglesia o miembro del colegio?»⁷¹, conviene ver que el obispo, por su ordenación a la cabeza de una Iglesia, asegura la referencia de su Iglesia local a la Iglesia católica. Al mismo tiempo hace presentes en su Iglesia las necesidades inherentes a la comunión con la Iglesia entera, como hemos indicado en el apartado II del capítulo anterior.

También aquí se ve que es artificial la distinción demasiado neta entre orden y jurisdicción, heredada de la Edad Media. En la Antigüedad, un obispo sólo tenía jurisdicción en su diócesis, pero su episcopado lo habilitaba para tratar en sínodo de los asuntos de la Iglesia regional, e incluso de toda la Iglesia. La distinción corriente hoy entre la realidad religiosa de la comunión y la realidad jurídica de un poder colegial sobre la Iglesia universal sólo podría aceptarse si comunión significara ausencia de derecho; pero se sabe que la comunión es fundamento de derecho.

Gracias a esta rearticulación entre derecho y sacramento se evitan simultáneamente dos escollos que llevarían a disociar apostolicidad y catolicidad:

— Si se desliga la colegialidad de los obispos de su enraizamiento sacramental en el seno de una Iglesia local (como hace Rahner), el colegio episcopal se transforma en «aparato eclesiástico de dirección colegial» y con ello se amenaza la catolicidad de la Iglesia, porque entonces se introducen en el plano de la Iglesia entera modelos de racionalización falsamente universales y de uniformidad más o menos impuesta, mientras que localmente el gobierno podrá adoptar formas autocráticas alejadas de la comunión.

— Si se confina a un obispo en el gobierno de su diócesis, concediéndole sólo facultativamente la preocupación de toda la Iglesia (tesis Carli), también se pone en peligro la catolicidad de la Iglesia, porque entonces se encierra al obispo y a su Iglesia en una falsa particularidad.

⁷⁰ N. A. Nissiotis, *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung: «Kerygma und Dogma»* 10 (1964) 157.

⁷¹ Y. Congar ha mostrado que no es posible separar ni oponer estos dos puntos de vista. Cf. *Ministères et communion ecclésiale*, op. cit., 123-140 (trad. española: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973).

El Vaticano II, muy preocupado, con razón, por preservar el primado, rodeándolo de todas las garantías jurídicas, no ha estudiado con el mismo interés las formas de comunión entre las Iglesias en las que el primado no interviene ordinariamente con todo su peso propio. Sin embargo, en la Iglesia no se vive constantemente en tal estado de tensión que comprometa el equilibrio de la vida eclesial católica y su credibilidad ecuménica, a no ser que se diera un ejercicio maximal y cotidiano de las prerrogativas jurídicas del papa. Este equilibrio depende, desde luego, de las posibilidades realmente muy valiosas que ofrece el primado concedido por el Señor a su Iglesia, pero igualmente de las formas normales y cotidianas de la comunión. El Vaticano II no las ha dejado en la sombra: ha recordado la importancia de los patriarcados (LG 23; UR 4 y 14; OE 11), de las conferencias episcopales, que son expresiones, por decirlo así, cotidianas de la comunión entre Iglesias, aun estando jurídicamente reguladas. Tendremos que volver sobre ello después de haber expuesto algunas pautas de discernimiento, relativas al papado en una eclesiología de comunión.

2. Primado y eclesiología de comunión

a) El papa en la Iglesia local de Roma. Significado del colegio cardenalicio.

En los años setenta, un cardenal de Europa del Norte había lanzado la idea de que el papa fuera elegido por los obispos y, en este sentido, había sido avalado por teólogos como K. Rahner y H. Küng⁷². La principal debilidad de esta sugerencia era la de moverse en el marco de una eclesiología que no toma en serio el vínculo inalienable que existe entre la colegialidad de los obispos y la comunión de las Iglesias locales. De hecho, retirar la elección del papa al colegio de los cardenales, que son teóricamente miembros del clero romano, era debilitar los vínculos del papa con la Iglesia de Roma y considerarlo ante todo y sobre todo (si no exclusivamente) como la cabeza del colegio; era, así, comprometer la articulación entre primado y colegialidad y quitar al papado sus posibilidades ecuménicas.

Como hemos visto antes, la constitución apostólica *Romano Pontifici eligendo* ha mantenido acertadamente el principio de la elección por el colegio cardenalicio⁷³. Dos observaciones teológicas

⁷² Cf. H.-M. Legrand, *Ministerio romano y ministerio universal del papa: el problema de su elección*: «Concilium» 108 (1975) 179-193.

⁷³ Cf. *supra* nota 32.

relativas a este colegio: el nombramiento de los patriarcas católicos orientales como cardenales es discutido, aun teniendo cuidado de no darles un título romano⁷⁴. En la eclesiología tradicional, en efecto, era impensable que el patriarca de Constantinopla, por ejemplo, fuera elector del obispo de Roma, y en el futuro no se le ve tampoco aceptar que deba su elección a este último. En pocas palabras: si los patriarcas católicos aceptan el ser electores del papa, esto significa que se consideran más bien como dignatarios romanos y entonces renuncian a representar la eclesiología oriental en el seno de la Iglesia católica. Segunda observación: por razones protocolarias (entre otras) —precedencia entre cardenales y patriarcas⁷⁵—, Juan XXIII decidió tener un colegio cardenalicio compuesto exclusivamente de obispos, mientras que hasta entonces había cardenales ordenados sólo de presbíteros e incluso, al comienzo de este siglo, sólo de diáconos. El Código de 1983 (c. 351, § 1) recoge esta legislación sin razones teológicas. De hecho, Juan Pablo II ha aceptado ya que el cardenal de Lubac permanezca sacerdote. La concurrencia que algunos perciben entre el colegio cardenalicio y el colegio episcopal tendría menos razones de ser si el colegio cardenalicio reencontrara su composición inicial, que no era exclusivamente de obispos.

b) Como obispo de Roma, el papa ejerce mejor su función de primado.

Subrayar los vínculos entre el papa y su diócesis puede suscitar la objeción de que se refuerza un provincianismo o un etnocentrismo que se ha podido sufrir en el pasado, en forma de latinización o de romanismo⁷⁶. Cuando estas desviaciones han existido, se debían precisamente a una falta de articulación, en el ministerio del papa, entre su función de obispo y su función universal de primado.

⁷⁴ Nótese que Pablo VI, al conferir el cardenalato a tres patriarcas orientales el 22 de febrero de 1965, tuvo cuidado de no hacerlos miembros de la Iglesia romana (cf. el *motu proprio Ad purpuratorum patrum*: DC 63 [1965] 514 e «Irénikon» 38 [1965] 60). El patriarca Máximos IV invocó este cambio para justificar su aceptación (cf. su discurso en Beirut: «Proche-Orient Chrétien» 15 [1965] 201, o DC 62 [1965] 1293-1298). Las reacciones fueron numerosas: *Autour de la question des «patriarches-cardinaux»*: «Irénikon» 38 (1965) 236-252; cf., sobre todo, E. Zoghby, *Patriarcat et cardinalat*: DC 62 (1965) 1287-1292.

⁷⁵ Cf. G. Salem, *L'ordre de préséance des patriarches orientaux par rapport aux cardinaux. Note historique à propos du c. 15.21 du Motu proprio «Cleri sanctitati»*: «Proche-Orient Chrétien» 15 (1965) 238-245.

⁷⁶ Para las latinizaciones, cf. J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris 1962). Sobre el romanismo, cf. J. H. Newman, *Via Media I* (ed. de 1891) 102-104.

El papa, en efecto, tiene una responsabilidad episcopal, inmediata y plena, respecto de la Iglesia de Roma. Es ante todo en ella donde puede ejercer su ministerio episcopal. Juan XXIII lo comprendió inmediatamente al convocar un sínodo diocesano, para que Roma, la Iglesia que preside en la caridad, volviera a ser un ejemplo entre las Iglesias hermanas y para que el papa fuera, entre los obispos que están bajo su presidencia, un auténtico obispo⁷⁷. Pablo VI continuó la misma línea al pedir al cardenal Poletti que organizara jornadas en el Vicariato sobre la práctica de la caridad en Roma. Con ello se dibuja un cambio de imagen del papado: del hombre solo, rodeado de una burocracia, juez de otras Iglesias, se pasa al pastor, animador, guía de sus hermanos en el episcopado de parte del Señor.

Así, pues, la relación viva entre el papa y su diócesis de Roma, lejos de ser un vestigio del pasado, atestigua una eclesiología de comunión entre las Iglesias, cuyo significado pastoral y ecuménico es considerable. Algunos rasgos de la sociedad mundial, que no se va unificando sino diversificando culturalmente, confirmarían que en vez de debilitar estos vínculos sería conveniente respetarlos.

El ministerio universal del papa. El ministerio del papa, enraizado localmente, tiene una dimensión universal que se traduce en una tarea de animación, necesitada de estructuras administrativas: ¿se puede clarificar teológicamente en ellas lo que es necesario, altamente deseable o simplemente el derecho en vigor? Debido a los diálogos bilaterales que la Iglesia católica mantiene en la actualidad de manera muy activa, tanto con la Iglesia ortodoxa como con la comunión anglicana y la federación luterana mundial, estas cuestiones no podrán dejar de plantearse en los años inmediatos.

c) Primado y centralización administrativa.

En la práctica, el ejercicio del primado romano ha llevado consigo una centralización tan minuciosa en vísperas del Vaticano II, que fue considerada anormal incluso por altos responsables⁷⁸.

⁷⁷ AAS 51 (1959) 68.

⁷⁸ Para sus formas concretas, cf. *supra*, p. 142, nota 8, la descripción ofrecida por Máximos IV. He aquí el diagnóstico de monseñor Benelli cuando era sustituto de la Secretaría de Estado: «Una cosa es el poder de jurisdicción real, efectiva, del papa sobre toda la Iglesia, y otra la centralización del poder. El primero es de derecho divino; la segunda se debe a circunstancias humanas. El primero es una fuerza fecundante; la segunda es objetivamente una anomalía». Tras haber señalado que esta centralización ha podido tener efectos muy negativos («baste recordar las prescripciones dadas a los misioneros en la famosa cuestión de los ritos»), probablemente haciéndose eco del texto de Máximos IV (?), continúa evocando «la rigidez con que durante

Christus Dominus 8 rompió con esta lógica de centralización: ahora Roma ya no concede poderes a los obispos, porque «éstos tienen ya en su diócesis todo el poder requerido para el ejercicio de su cargo pastoral», pero el «Romano Pontífice puede siempre, en virtud de su cargo, reservarse causas o reservarlas a otra autoridad».

En la actualidad el primado romano se apoya esencialmente en instituciones como

— la curia romana, cuya reforma estaba programada para 1984 en un sentido que facilite la comunicación recíproca entre las Iglesias locales y la Santa Sede⁷⁹;

— las nunciaturas, que son instrumentos diplomáticos y eclesiásticos a la vez⁸⁰;

— el nombramiento directo de casi todos los obispos de la Iglesia latina, con algunas excepciones: nueve obispos de Alemania, tres de Suiza y uno de Austria, donde la elección sigue en manos del Capítulo, o en otros lugares como Metz y Estrasburgo, donde hay algunos derechos de nombramiento, en vía de desaparición, por el poder político⁸¹;

— las visitas *ad limina* que los obispos hacen personalmente cada cinco años a los principales dicasterios de la curia romana.

El ejercicio del primado, tal como la Iglesia católica lo hereda en este final del siglo xx, tiene motivaciones complejas que pueden oscilar según los casos: una misma práctica puede fundarse en exigencias dogmáticas (es decir, requeridas por la fe), en exigencias teológicas (que tienen gran pertinencia en la reflexión y en la experiencia concreta) y en datos culturales (ligados a la mentalidad de la época en lo que tiene de relativa o de mejor). En el marco del

tantos años se han observado las reglas fijadas por Roma sobre la manera de abrir las manos, de inclinar el cuerpo en la celebración, la necesidad que tenían las religiosas de obtener un indulto pontificio para lavar los purificados, etc. Y esto, no hace siglos, sino hasta hace apenas veinte años» (DC 70 [1973] 1072). Efectivamente, el indulto en cuestión es del 30 de noviembre de 1963; cf. AAS 56 (1964) 5-12; DC 61 (1964) 9-14.

⁷⁹ Monseñor Benelli deseaba ya esta comunicación recíproca; cf. DC *ibid.*, 1077.

⁸⁰ Cf. P. Blet, *Histoire de la représentation diplomatique du Saint-Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle* (Vaticano 1982); para el estatuto actual de las nunciaturas, cf. el *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de Pablo VI (24 junio 1969): AAS 61 (1969) 478-481; «Doc. Cath.» 51 (1969) 602-606.

⁸¹ Cf. H.-M. Legrand, *La liberté dans la nomination des évêques, en la charge pastorale...*, op. cit., 148-167; J.-L. Harouel, *Les désignations épiscopales dans le droit contemporain* (París 1977).

desarrollo del diálogo ecuménico, la Iglesia católica no podrá menos de precisar —porque se le pedirá insistentemente que lo haga— lo que para ella depende de las condiciones *sine qua non* de la comunión y lo que depende de los derechos patriarcales de Roma. Teólogos ponderados, que conocen bien tanto la tradición antigua como los problemas ecuménicos actuales y que están atentos a no poner obstáculos artificiales a la unidad de los cristianos, consideran que esta distinción entre el primado romano y el patriarcado de Occidente es un punto crucial para el futuro⁸². La generación teológica actual no podría descuidar este tema de investigación, de importancia capital para la unidad de los cristianos.

d) El primado y la preocupación por todas las Iglesias.

El primado romano, y menos aún el patriarcado de Occidente, no pueden prescindir de una administración. Sin embargo, el modelo de papa, secretario general de la Iglesia, del que se ha hablado refiriéndose al Consejo Ecuménico de las Iglesias, parece realmente ajeno al ministerio de Pedro. El vicario de Pedro, o su sucesor, es el obispo de una Iglesia local, que debe tener la preocupación por todas las Iglesias en virtud de la misión que le corresponde. Son conocidas las debilidades del papado histórico, pero no hay que subestimar en absoluto la fuerza creadora de que dispone en beneficio de todas las Iglesias. Después de todo, allí donde tantas Iglesias (incluidas algunas católicas) han sucumbido al nacionalismo y a la identificación étnica, cuando no han pasado a depender del Estado, Roma ha sabido liberarlas y sigue tratando de hacerlo: no es pequeña tarea el haber creado una comunión católica mundial, vivida entre cristianos tan diferentes como los que hoy componen la Iglesia católica y encuentran en ella una identidad común. Tampoco es pequeño mérito el que Roma haya mantenido el dinamismo misionero en un momento en el que tantas Iglesias y obispos no tenían ya la preocupación efectiva por él. Finalmente, gracias al papa, la Iglesia católica ha demostrado que podía ser efectivamente una Iglesia conciliar, capaz de tomar decisiones y de reformarse.

Todo papa es ciertamente responsable de esta herencia y está obligado a impulsarla hacia adelante y a ponerla al servicio de todos los cristianos. Quiéranlo o no éstos, en una cultura de medios de comunicación como la nuestra el papa representa lo cristiano. A él corresponde visitar personalmente las Iglesias o al menos, mediante

⁸² Cf. los autores ya citados: G. Philips y J. Ratzinger, *supra*, p. 293, nota 63; Y. Congar, *Approche d'une réalité méconnue: le pape comme patriarche d'Occident*: «Istina» 28 (1983) 4.

su palabra, ayudar a las Iglesias débiles o perseguidas a resistir a los poderes civiles opresores, sostener la identidad de las Iglesias pobres contra las presiones económicas, e incluso teológicas, de las Iglesias ricas, ayudar a las Iglesias replegadas sobre sí mismas a abrirse al ecumenismo y a arriesgar la novedad del testimonio requerido de ellas en contextos culturales cambiantes.

Nada de esto significa que se trata de buscar un modelo unitario de Iglesia mundial, porque estos ejemplos muestran que el papa no ha de centrar el conjunto de la Iglesia en Roma, sino más bien centrarse en las Iglesias y participar, con su función y poder específicos, en las decisiones que estas últimas puedan y deban tomar localmente.

EXCURSO

ALGUNOS TITULOS DEL PAPA

La Comisión teológica internacional aconsejó, casi por unanimidad, en su sesión de octubre de 1970, evitar los títulos del papa que tienen el peligro de ser mal entendidos, tales como vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia, sumo pontífice, y recomendó, en cambio, emplear los de papa, santo padre, sucesor de Pedro, pastor supremo de la Iglesia, obispo de Roma⁸³. Si se quiere, en efecto, que los cristianos no católicos entiendan correctamente el contenido del ministerio papal, se impone esta clarificación. Es útil, por tanto, hacer la exégesis de estos tres títulos desaconsejados y también de la firma de Pablo VI al final de las actas del Vaticano II como «obispo de la Iglesia católica», cosa que no siempre fue bien interpretada.

Vicario de Cristo

Hasta finales del siglo XII, el título de vicario de Cristo se aplica en Occidente a todo obispo e incluso a los sacerdotes⁸⁴. Su sentido es ministerial (en la celebración de los sacramentos) o icónico. A partir de esta época, los papas (en particular Inocencio III) reclaman el título en un sentido jurídico para afirmar la plenitud de su poder. Inocencio IV se llamará incluso «vicario de Dios». En esta perspectiva, se llegará hasta rechazar, como lo hicieron Turrecrema y Belarmino, el título de vicario de Pedro para el papa.

La expresión, tomada literalmente para designar al papa, conduce fácilmente a malentendidos, sobre todo a ver en él a un monarca abso-

⁸³ Cf. Y. Congar, *Titulos dados al papa*: «Concilium» 108 (1975) 194-206.

⁸⁴ Id., *ibid.*, 60-61.

luto en relación a los obispos⁸⁵. Por ello, el Vaticano II sólo utiliza esta expresión dos veces (LG 8 y 22; el sentido de OT es edificante) y sobre todo decide relativizarla al designar a los obispos como vicarios y legados de Cristo, precisando que «no se les debe considerar como los vicarios de los pontífices romanos» (LG 27). De este modo, encuentra derecho de ciudadanía una exégesis nueva y tradicional del título.

Cabeza de la Iglesia

Este título es empleado una sola vez por el Vaticano II (LG 18: cabeza visible de la Iglesia). Una cosa es estar a la cabeza de la Iglesia y otra ser su cabeza. Se debe evitar esta expresión, que ha servido para hacer que todo derive del papa en la Iglesia⁸⁶ y que además resulta especialmente chocante para los ortodoxos. En cambio, no hay inconveniente en aplicar al papa la expresión de jefe del colegio de los obispos; el Vaticano II lo hace con frecuencia, con la condición de no transformar, tampoco aquí, la cabeza en fuente.

Sumo pontífice

No debe confundirse este título (*summus pontifex*) con el de *pontifex maximus*, título pagano, del que se dice muchas veces erróneamente que fue asumido por los papas. «Sumo pontífice», hoy de uso corriente, designó a partir del siglo v y hasta el siglo xi a todos los obispos. Esta expresión es difícilmente comprensible para los no católicos. No puede traducirse en griego, como atestiguan las actas del Concilio de Florencia.

Obispo de la Iglesia católica

Esta fórmula, con la que Pablo VI firmó los decretos del Vaticano II, no es un título papal, sino significa simplemente que el papa es el obispo de la Iglesia católica de Roma⁸⁷. Es útil precisarlo, porque incluso algunos católicos, comprendiendo mal la precisión aportada en el Vaticano I al poder ordinario e inmediato del papa como verdaderamente episcopal, han podido pensar que se trataba de un título del papa.

Soberano del Estado Vaticano

Durante siglos, y hasta 1870, el papa fue un soberano temporal, sin que este hecho fuera objeto de una reflexión teológica. Desde los Pactos Lateranenses (1929), volvió a serlo por la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano (44 hectáreas). La personalidad jurídica de la Santa Sede, en derecho internacional, no procede de la existencia del Vaticano. Sin embargo, esto le permite formar parte del concierto diplomá-

⁸⁵ Cuando no es el «sucesor de Dios», como J.-M.-R. Tillard lo ha encontrado en un manual de enseñanza religiosa de la región de Ottawa; cf. *L'Évêque de Rome*, op. cit., 32, nota 26. Otro florilegio, *ibid.*, 49.

⁸⁶ Véanse los análisis de G. Thils, *La primauté...*, op. cit., 180.

⁸⁷ Cf. H. Marot, *Note sur l'expression «episcopus catholicae ecclesiae»: «Irénikon» 37 (1966) 221-226*, artículo recogido en *La collégialité épiscopale: histoire et théologie...*, op. cit., 94-98.

tico de las naciones por un título distinto de una simple organización no gubernamental: así se explica que intercambie embajadores con ochenta y seis países (los nuncios están acreditados ante los gobiernos, y no sólo ante las Iglesias locales)⁸⁸. Ha participado en diversas conferencias sobre la seguridad y la paz en Europa (Helsinki, Belgrado, Madrid).

Comparada con las otras Iglesias cristianas, la Iglesia católica tiene una forma de testimonio muy original en el seno de las realidades políticas contemporáneas. Esta forma de testimonio, y no sólo su monopolio, suscita algunos interrogantes por parte de los otros cristianos: ¿cómo puede presentarse la Iglesia bajo la forma de soberanía? El sistema de las nunciaturas, ¿respetta verdaderamente la colegialidad episcopal? Ecuménicamente, ¿no aísla este hecho la acción de la Iglesia católica de la de las otras Iglesias?⁸⁹

VI. EXPRESIONES INSTITUCIONALES DE LA COMUNION ENTRE LAS IGLESIAS

La comunión entre las Iglesias implica o genera cierto número de actitudes, inspiradas especialmente por el Espíritu Santo; estimula la escucha mutua, la solidaridad y la fraternidad —sin excluir la crítica constructiva— y también la preocupación de ayudarse a dar cuenta de la esperanza que hay en nosotros en el seno de nuestras sociedades. Sin embargo, la comunión entre las Iglesias se queda en tema homilético cuando no se traduce efectivamente, es decir, en estructuras. Pasaremos revista a algunas de estas estructuras, procurando, más que decirlo todo, llamar la atención sobre lo que es precisamente susceptible de desarrollos teológicos o ecuménicos.

1. *El concilio ecuménico*. El concilio ecuménico es en realidad menos una estructura permanente de la comunión de las Iglesias que un acontecimiento en su vida⁹⁰. Sus formas concretas han cambiado mucho. Según el derecho vigente, «corresponde al papa convocarlo, presidirlo por sí mismo o por otro, transferirlo, suspenderlo o disolverlo, y aprobar sus decretos. Es también el papa quien establece el orden del día y el reglamento, y los miembros del concilio no pueden añadir ningún tema que no sea aprobado por el papa» (canon 338). El derecho no formula, pues, una definición

⁸⁸ Cf. *supra*, nota 80.

⁸⁹ L. Vischer, *Der heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen. Eine zu wenig diskutierte ökumenische Frage*, en *Ökumenische Skizzen* (Frankfurt 1972) 166-193.

⁹⁰ Cf. Y. Congar, *Estructura o régimen conciliar de la Iglesia: «Concilium» 187 (1983) 9-19.*

positiva del concilio; sólo habla de él negativamente, en función del axioma de que el concilio ecuménico no podría existir ni en sí mismo ni en ninguna de sus fases sin el papa. Esta visión se remonta a Graciano, que recibió de las Pseudodecretales una documentación relativa a los concilios del primer milenio, en la que, en oposición a su historia efectiva, se los veía enteramente bajo la perspectiva papal.

De hecho, los primeros concilios ecuménicos eran convocados por los emperadores; el papa enviaba a ellos sus representantes y aprobaba sus decretos. Eran asambleas de Iglesias y de la Iglesia, que tenían la voluntad y la convicción de representar el sentido de la Iglesia y de su fe, sincrónica y diacrónicamente a la vez, y en un contexto de crisis en el que es necesario formular la fe. En este sentido, el Concilio de Florencia equivocaba el camino, al querer convertir en rutina el concilio ecuménico por medio de una periodicidad regular.

LG 22, al declarar «que no hay jamás concilio ecuménico que no sea confirmado como tal, o al menos recibido, por el papa», no ha querido simplemente respetar una verdad histórica, puesto que es sabido que Constantinopla I (381), sínodo imperial en el que participaron exclusivamente obispos orientales, fue recibido después como ecuménico. Esta declaración, recogida indirectamente en el canon 341, § 2, que considera una acción colegial en sentido pleno, libremente recibida por el papa, tiene gran importancia ecuménica: hace posible un concilio de los actuales obispos ortodoxos y católicos, que no sería ni convocado ni presidido por el papa, pero que podría ser reconocido por él como ecuménico.

Otro punto, relativo en este caso a la lista oficial de los concilios ecuménicos recibidos en la Iglesia católica, tiene enorme importancia. Es sabido que la lista actual de los veintinueve concilios es puramente oficiosa, debida a un editor del siglo XVI⁹¹. A este respecto, Pablo VI afirma en una carta de gran alcance histórico, escrita al cardenal Willebrands con ocasión del centenario del Concilio II de Lyon, que es «considerado como el sexto de los sínodos generales celebrados en Occidente». Esto significa, en palabras del papa, que la lista recibida es oficiosa y que, por tanto, hay como mínimo una jerarquía en la lista de los concilios ecuménicos recibidos por la Iglesia católica. La continuación de la carta permite ver que el pensamiento del papa va más lejos: este concilio estaría sometido a la recepción de los ortodoxos en caso de reunión: «(En

el Concilio II de Lyon) se trataba de una reconciliación entre las dos Iglesias, llevada a cabo por la autoridad superior, ratificada por el emperador Miguel VIII Paleólogo, sin que jamás se diera a la Iglesia griega la posibilidad de expresarse libremente sobre estas cuestiones. Por parte latina, se eligieron fórmulas y textos concebidos y expresados según una eclesiología madurada en Occidente, y se les presentaron al emperador y a la Iglesia griega para una simple aprobación sin discusión alguna. Así se comprenderá fácilmente que tal unidad, por sinceros que fueran sus autores, no podía ser plenamente aceptada por la mentalidad de los cristianos orientales»⁹².

Autoridades teológicas como L. Bouyer⁹³, Y. Congar⁹⁴, J. Ratzinger⁹⁵, han adoptado, cada uno a su manera, estas dos ideas: la de una jerarquía en los concilios ecuménicos y la de una recepción común de los concilios celebrados en Occidente, en caso de reunión con el Oriente. Hay que guardarse de simplificar su posición. Esta no significa que se adopta subrepticamente la teoría, de origen anglicano, de las «ramas de la Iglesia». Tampoco significa que, después de la separación, la Iglesia de Occidente ya no ha sido capaz de tomar decisiones en la verdad (es decir, infalibles, exentas de error), aunque habían sido tomadas inoportunamente y aunque, aun siendo irreformables, no presentan la mejor formulación o el mejor equilibrio posibles. Menos aún se trata de reconocer que la Iglesia de Dios haya dejado de «subsistir» en la Iglesia católica. Pero positivamente esto equivale a decir, con Pablo VI, que la vuelta a la comunión puede ofrecerles una recepción⁹⁶ que corrija su unilateralismo. Esta posición asume la fidelidad al pasado, sin abdicación y sin fixismo, y atestigua confianza en el ecumenismo, «movimiento nacido por la acción del Espíritu Santo» (UR 1).

2. *Los patriarcados.* Como hemos visto *supra*, 270ss, las Iglesias patriarcales se constituyeron poco antes de que lo hiciera el

⁹² AAS 66 (1974) 620 y 622-623; DC 72 (1975) 1663 y 1668.

⁹³ L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Églises orthodoxe et catholique. Perspectives actuels*: «Istina» 20 (1975) 112-115.

⁹⁴ Y. Congar, 1274-1974. *Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*: RSPTh 58 (1974) 355-390.

⁹⁵ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (Munich 1982), donde el autor escribe: «En lo que concierne a la doctrina del primado, Roma no puede exigir al Oriente más de lo que fue formulado y vivido durante el primer milenio» (p. 209).

⁹⁶ Sobre la recepción, cf. Y. Congar, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*: RSPTh 56 (1972) 51-72; G. Denzler, *Autoridad y recepción de las resoluciones conciliares en la cristiandad*: «Concilium» 187 (1983) 20-30.

⁹¹ Cf. V. Peri, *I concili e le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici* (Roma 1965).

concilio ecuménico. El Vaticano II atribuye su origen «a la divina providencia» y añade que «quedando a salvo la unidad de fe y la única constitución divina de la Iglesia, gozan de disciplina propia, de ritos litúrgicos propios y de su propio patrimonio teológico y espiritual. Algunas (...), como madres en la fe, engendraron a otras y con ellas han quedado unidas hasta nuestros días por vínculos especiales de caridad tanto en la vida sacramental como en la mutua observancia de derechos y deberes. Esta variedad de Iglesias locales, dirigida a un solo objetivo, muestra admirablemente la catolicidad de la Iglesia indivisa» (LG 23). UR 14 dice también respecto a ellas: «Durante muchos siglos, las Iglesias de Oriente y de Occidente siguieron su propio camino, aunque unidas en la comunión de fe y de vida sacramental, siendo la sede romana, por común consentimiento, la que decidía cuando entre las Iglesias surgían discrepancias en materia de fe o de disciplina»; y luego exhorta «a considerar debidamente esta peculiar situación de nacimiento y desarrollo de las Iglesias de Oriente y de las relaciones que existían entre éstas y la sede romana antes de la separación, y a formarse una recta opinión acerca de todo ello» (*ibid.*).

Recuérdese también que los patriarcas recibieron la sanción de los concilios ecuménicos de Nicea (cánones 6 y 7) y de Calcedonia (canon 28, finalmente aceptado por Roma); el Lateranense IV los subestima en un contexto latinizante, pero el Concilio de Florencia (sesión 6) los confirma solemnemente en todos sus privilegios y deberes.

La realidad de los patriarcados, lejos de tener sólo un interés arqueológico, constituye un hecho misional y ecuménico considerable. En el plano misional, son el testimonio de una inculturación acertada de la fe, sin la que una Iglesia particular no podría tener sino una existencia precaria. Esto supone que «conservando la unidad en lo que es necesario, (hayan tenido) la libertad deseada, tanto en las varias formas de vida espiritual y disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada. Así, manifestarán cada vez más plenamente la verdadera catolicidad y al mismo tiempo la apostolicidad de la Iglesia» (UR 4). Esta correlación profunda entre misión y catolicidad, deseada por UR 4, ha encontrado una realización eclesial en los patriarcados.

Más allá del hecho misional, los patriarcados representan un hecho ecuménico. Aunque el estatuto de los patriarcados católicos existentes no constituye el modelo de la reunión con los patriarcas ortodoxos o no calcedonianos, la actitud con respecto a ellos es ya

un reto para la eclesiología latina⁹⁷. De todos modos, la forma en que la Iglesia católica clarifique la distinción entre las funciones primaciales y patriarcales de la sede romana representará un *test* ecuménico esencial en las relaciones entre el Oriente y el Occidente cristianos⁹⁸. Digamos también que las comunidades reformadas podrían ocupar un día su lugar en la unidad de la única Iglesia utilizando esta forma. Respecto de ellas no se podría hablar sólo de «vuelta al redil» ni de «absorción pura y simple», puesto que la unidad llegará probablemente en forma de una diversidad reconciliada⁹⁹ que salvaguardará análogamente lo esencial de lo que los patriarcados han representado en la historia.

LG 23 lo da a entender al final de su exposición sobre los patriarcados: «Del mismo modo, las conferencias episcopales pueden en la actualidad contribuir de muchas maneras y poderosamente a que el espíritu colegial se traduzca en aplicaciones concretas». ¿Hay aquí una invitación discreta a las conferencias episcopales para que reproduzcan el mismo movimiento histórico y teológico que dio consistencia a los patriarcados orientales?

3. *Las conferencias episcopales.* Las conferencias episcopales existían ya antes del Vaticano II¹⁰⁰. El concilio, absteniéndose de definir las teológicamente, las hace obligatorias donde no existen

⁹⁷ Para iniciarse concretamente en esta cuestión, cf. *Voix de l'Église en Orient. Choix de textes du patriarche Maximos IV et de l'épiscopat grec-melchite catholique* (París 1962). Cf. también el decreto *Orientalium ecclesiarum* y su comentario en la colección «Unam Sanctam» 76 (París 1970).

⁹⁸ Nótese a este respecto las palabras del obispo Damaskinos Papan-dreou, secretario de la preparación del futuro «Santo y Gran Concilio» de la Iglesia ortodoxa: «En lo que concierne al poder y a la función del papa, está claro que la tradición oriental reconoce al obispo de Roma una autoridad particular en la Iglesia. Sin embargo, hay que distinguir este reconocimiento de las diversas formas que el ejercicio de esta autoridad asumió de sus formulaciones dogmáticas. Sobre el primer punto, es evidente que difiere de la autoridad patriarcal efectiva del papa en el mundo occidental y que no se trata de que el reconocimiento de la autoridad del obispo de Roma pueda significar la sumisión de la Iglesia ortodoxa a esta autoridad patriarcal del papa (cf. UR 16). Cabe esperar que la formulación dogmática no quiera decir otra cosa que lo que ya afirmaron claramente los papas León I y Gelasio I. Esta formulación no fue atacada en su tiempo por Oriente, a pesar de que tenía sobre ello una concepción distinta» («Oriente Cristiano» 15 [1975] 7-25; cita en p. 22).

⁹⁹ Sobre la «diversidad reconciliada» como modelo ecuménico, cf. la exposición de H. Meyer, en Y. Congar, *Diversités et communion* (París 1982) 227-232. Y. Congar ilustra las diversidades aceptadas entre Oriente y Occidente.

¹⁰⁰ La mejor historia jurídica es la que ofrece G. Feliciani, *Le conferenze episcopali* (Bolonía 1974).

todavía y les permite tomar decisiones vinculantes para sus miembros con mayoría de dos tercios (CD 36-42).

En armonía con la eclesiología patrística y en cuanto a la realidad de fondo, no hay dificultad alguna para ver en la vida de las conferencias episcopales una manifestación de la colegialidad al servicio de la comunión de las Iglesias. Sin embargo, el concepto de colegialidad, tal como ha sido elaborado en el Vaticano II, no tiene esta capacidad inmediata, al menos para todos. Veamos por qué:

— Por una parte, el colegio incluye a todos los obispos ordenados (con o sin sede), lo que, al menos, no articula rigurosamente la colegialidad de los obispos y la comunión de las Iglesias. No obstante, esta idea occidental y moderna del colegio está seriamente corregida por CD 38,2, que da voto deliberativo sólo a los obispos residenciales en las conferencias episcopales, de acuerdo con la sana tradición, dejándoles la libertad de conceder el mismo estatuto al voto de los obispos, auxiliares o asimilados. La conferencia episcopal de Alemania occidental, por ejemplo, no se ha decidido a ello. La conferencia episcopal francesa, por su parte, no concede voto deliberativo a los obispos dimisionarios. Así, pues, la colegialidad de los obispos se ha de comprender esencialmente en el marco de la comunión de las Iglesias.

— Por otra parte, si el concepto de colegialidad no se define sino en su relación jurídica con el papado, no se podría ver inmediatamente en las conferencias episcopales una forma de la colegialidad. Desde este punto de vista formal, escribe con razón H. de Lubac: «La actividad más ordinaria de las conferencias episcopales, dedicada a los asuntos locales, no constituye por sí misma un ejercicio de la colegialidad»¹⁰¹.

Porque es evidente que el poder supremo sobre la Iglesia no corresponde sino a todo el colegio episcopal en unión con su jefe supremo, obispo de Roma. Sin embargo, como escribe J. Ratzinger: «El concepto de colegialidad, además del ministerio de unidad que corresponde al papa, implica precisamente un elemento de pluralidad y de cambio (según su aplicación) que pertenece fundamentalmente a la estructura de la Iglesia y que puede realizarse de diversas maneras. La colegialidad de los obispos expresa que debe existir en la Iglesia una pluralidad ordenada (cuya unidad es garantizada por el papa). Las conferencias episcopales son, pues, formas posi-

¹⁰¹ H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, op. cit., 90 y 92.

bles de la colegialidad en cuanto realizaciones parciales que remiten al todo»¹⁰².

Así, pues, no hay más que una colegialidad episcopal, pero que tiene modalidades muy variadas: «Las conferencias episcopales, por tanto, no constituyen sólo un dispositivo práctico, sino que son realmente una expresión posible y una manifestación apropiada de la solidaridad del cuerpo episcopal»¹⁰³.

Además de las relaciones estatutarias con Roma, las conferencias episcopales deberían cultivar las relaciones mutuas para desarrollar su solidaridad efectiva y su espíritu de catolicidad, tomando así en serio el deseo de *Ad gentes* 38,2: «Las Iglesias (...) se manifiestan mutuamente sus propias necesidades, se comunican entre sí sus bienes, porque la extensión del cuerpo de Cristo es una función de todo el colegio episcopal». Esto invita a reflexionar también sobre la agrupación de las conferencias episcopales a escala continental.

4. *Las agrupaciones de conferencias episcopales: conferencias continentales, reuniones inter-rituales.* Desde hace un cuarto de siglo han nacido agrupaciones de conferencias episcopales por continentes. La más antigua (1955) es el CELAM (Consejo Episcopal Latino-Americano); es también la más conocida. Pero este ejemplo se ha extendido a los otros continentes: en Europa, por el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas (C. C. E. E., 1965); en África, por el Symposium de las Conferencias Episcopales de África y de Madagascar (S. C. E. A. M.) en 1968; las Conferencias Episcopales de Asia (F. A. B. C.) se organizan en 1970 al mismo tiempo que las de Australia, Oceanía («Joint-Meeting» del Pacífico). Cada uno de estos organismos tiene evidentemente un estatuto jurídico, pero ninguno tiene poder real sobre una conferencia episcopal o sobre una Iglesia particular. Son, pues, órganos de comunicación, de información y de experiencias, que favorecen el estudio de los problemas de interés común, bien a nivel de los obispos, bien al de los responsables a los que atañen de manera inmediata: así, gracias al C. C. E. E. han celebrado encuentros en Europa unos cincuenta sectores apostólicos.

Esta innovación institucional permite a las Iglesias superar sus límites estrechamente nacionales. Les permite también ejercer responsabilidades a escala continental e intercontinental: los cristia-

¹⁰² J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1970) 222 (trad. española: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972).

¹⁰³ Así, J. Hamer, *Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité*: NRT 85 (1963) 969.

nos en Europa tienen responsabilidades para con este continente y comparten las responsabilidades de este continente con respecto a los otros continentes; baste pensar en los emigrantes, en las ventas de armas convencionales, en el desarme nuclear, en las relaciones Norte-Sur. Así, por medio de sus obispos, las Iglesias pueden prestarse ayuda mutua o interpelarse, discreta o indiscretamente. Por último, este nuevo tipo de institución representa una posibilidad latente: la constitución de Iglesias regionales que superan el nacionalismo y que serían el equivalente de las «Iglesias principales» de la Antigüedad.

Merecen la atención las reuniones inter-rituales que, en el Próximo Oriente, agrupan a los obispos de Iglesias católicas de ritos diferentes. Al no poder llegar a la unicidad de obispo por ciudades, el interés se centra, en este caso, en buscar la unidad de la *episcopé*: es un precedente que, aun siendo provisional, puede ayudar a vislumbrar la unidad cristiana del futuro. Cuando Iglesias de tradiciones litúrgicas, canónicas y espirituales diferentes hayan encontrado la plena comunión, no constituirán necesariamente una Iglesia uniforme; una estructura de este carácter permitiría vivir una «diversidad reconciliada»¹⁰⁴.

Los consejos de las conferencias episcopales en el ámbito continental y las reuniones inter-rituales de obispos atestiguan la reviviscencia de la dimensión «sinodal» en la Iglesia católica. Partiendo de otras premisas eclesiológicas, el Concilio Ecuménico de las Iglesias, a escala mundial, y los «consejos de Iglesias», a otras escalas, muestran la importancia de la vida «sinodal» en la búsqueda de la unidad cristiana. Por ello es tarea teológica reflexionar sobre su carácter eclesial¹⁰⁵.

5. *Los concilios particulares.* El Código de derecho canónico de 1983 confirma muy acertadamente la tradición de los concilios particulares (cánones 439-446). El concilio plenario, que agrupa a todas las Iglesias de una misma conferencia episcopal, podrá celebrarse, con la aprobación de la Santa Sede, cada vez que la conferencia episcopal lo considere útil. El concilio provincial agrupa a las Iglesias de una misma provincia eclesiástica; la aprobación de

¹⁰⁴ Sobre estas reuniones, cf. OE 4b, con el comentario de N. Edelby, *Les Églises orientales catholiques...*, op. cit., 186-204.

¹⁰⁵ Sobre el CEI, cf. la tesis de B. Chenu *La signification ecclésiologique du Conseil oecuménique des Églises, 1945-1963* (París 1972). Sobre los consejos en general, véase la importante Instrucción del Secretariado para la Unión de los Cristianos: la colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local; cf. *supra*, p. 150, nota 14; cf. también J.-M.-R. Tillard, *Une ecclésiologie des «Conseils d'Églises»: «Proche-Orient Chrétien»* 32 (1982) 3-13.

la Santa Sede sólo se requiere para aprobar al presidente que el concilio haya elegido. En ambos casos las actas deben transmitirse a la Santa Sede antes de su promulgación.

La innovación no radica en estas disposiciones, sino en la participación de los miembros del pueblo de Dios en estos concilios. La mitad de ellos serán los vicarios generales y episcopales, los superiores mayores de los religiosos y religiosas, los rectores de universidades católicas y los decanos de las facultades de teología, y la otra mitad, sacerdotes y laicos designados, bien colegialmente por los sacerdotes, bien según una forma que el derecho general no precisa. Por estas disposiciones, se enlaza con la tradición más antigua y se da una expresión efectiva a la sinodalidad de las Iglesias: su importancia para la comunión, para la misión y para el ecumenismo es considerable¹⁰⁶; su convocatoria compete a la libre responsabilidad de los obispos.

6. *Los sínodos con el papa.* El sínodo de los obispos con el papa fue instituido por el «motu proprio» *Apostolica sollicitudine*¹⁰⁷, como respuesta a un deseo expresado por los Padres del Vaticano II. Estos proponían un sínodo que no fuera sólo un consejo del papa al servicio del primado, sino un consejo de la Iglesia, expresión de la colegialidad de los obispos y de la comunión de las Iglesias. Pablo VI indica claramente, en el documento de promulgación, el espíritu de su respuesta a la proposición presentada: «Para que los obispos católicos puedan participar más clara y eficazmente en nuestra solicitud para con la Iglesia universal (...), Nos erigimos un consejo permanente de obispos sometidos directa e indirectamente a nuestra autoridad».

En este marco institucional, los miembros de los sínodos pudieron ser portavoces de las preocupaciones de sus Iglesias, pero rara vez pudieron sacar ellos mismos las conclusiones de sus deliberaciones, debido, en parte, a que las reglas de procedimiento no se prestaban fácilmente a ello¹⁰⁸. El Código de 1983 (cc. 342-348) hace del sínodo un consejo del papa, desprovisto por sí mismo de poder de iniciativa. Sin embargo, la profundización de la teología de la comunión puede dar lugar al perfeccionamiento de esta institución, todavía joven.

¹⁰⁶ Cf. H.-M. Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile*: NRTTh 98 (1976) 193-216.

¹⁰⁷ AAS 57 (1965) 775-780; texto publicado en *La Charge pastorale des évêques...*, op. cit., 411-418.

¹⁰⁸ Cf. J. Grootaers, *Les synodes des évêques de 1969 et 1974. Fonctionnement déféctueux et résultats significatifs*, en G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II*, op. cit., 303-328.

7. *El primado papal.* No volvemos aquí sobre la exégesis ya ofrecida de las prerrogativas papales tal como fueron expresadas en el Vaticano II. Tampoco trataremos de la petición ecuménica que se dirige a Roma de clarificar, en la medida de lo posible, la diferencia entre su función primacial y sus funciones patriarcales, ni de la situación creada para el ejercicio del papado por el nacimiento de las conferencias episcopales, de las conferencias continentales y del sínodo junto con el papa. Más importante que esas precisiones técnicas es encontrar una visión dinámica del ministerio papal. Corresponde al papa velar por la unidad católica de la Iglesia y por su fidelidad a la fe católica recibida de los apóstoles, del mismo modo que Pedro fue el primer confesor de esta fe y su testigo de referencia (cf. 1 Cor 15,5). La *episcopé* primacial del papa, inscribiéndose en el marco de la comunión de las Iglesias, debe preocuparse por la plena vitalidad de los vínculos entre las Iglesias, para que se escuchen, se ayuden y se interperlen mutuamente, como conviene a Iglesias hermanas¹⁰⁹; en este marco, vigila también por su autenticidad evangélica. El papa, obispo de la Iglesia de Roma, es obispo por el mismo título que sus colegas, pero el poder anejo a su cargo de primado tiene la finalidad de ayudar a las otras Iglesias y de favorecer su unidad común.

En esta perspectiva, permítasenos evocar, debido a que este gesto superaba todos los discursos y todos los ejercicios del poder, a Pablo VI cuando abrazó los pies del arzobispo Melitón, representante del patriarca de Constantinopla, en el curso de una celebración en la capilla Sixtina. Como historiador y hombre espiritual, Pablo VI hizo este gesto sin duda en reparación de la conducta de sus predecesores en el Concilio de Florencia¹¹⁰ y en el Vatica-

¹⁰⁹ Sobre el tema de las Iglesias hermanas, cf. para la Antigüedad el estudio de M. Fahey citado *supra*, nota 4. Sobre el concepto «Iglesias hermanas» en las relaciones entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, cf. E. Lanne, *Implications ecclésiologiques dans le Tomos Agapis*: «Istina» 20 (1975) 47-74, y J. Meyendorff, con el mismo título, *ibid.*, 35-46.

¹¹⁰ Camino de Florencia para un concilio de unión, el patriarca José II de Constantinopla se enteró, con gran sorpresa, por los enviados del papa, de que a su llegada debía besar los pies del Romano Pontífice. Ante ello respondió: «Puesto que somos hermanos, hemos de abrazarnos fraternalmente». Transmitida esta respuesta y no cediendo el papa en ninguna de sus exigencias, el patriarca declaró: «¿De dónde tiene el papa este privilegio? ¿En virtud de qué concilio? (...). ¿El papa se dice el sucesor de Pedro? Pues si es el sucesor de san Pedro, nosotros, por nuestra parte, somos sucesores de los otros apóstoles. ¿Acaso los apóstoles besaron los pies de san Pedro? (...). Si el papa quiere que lo abraze como un hermano, según nuestra antigua costumbre eclesiástica, iré a verlo. Si no, lo dejo todo y me voy». Una nueva ida y vuelta tuvo como resultado que el papa se negara a recibir al patriarca

no I¹¹¹. Pero ¿cómo no pensar que este papa, que unía siempre la reflexión más madura a las acciones aparentemente más espontáneas, quiso dejar con ello en testamento una imagen del papado? Como si la verdad que éste representa fuera también, en palabras del Evangelio de Juan, una verdad que ha de hacerse (Jn 3,21).

Conclusión. Perspectivas ecuménicas

Los teólogos hablan de manera convincente de la fraternidad entre Iglesias hermanas, de escucha y ayuda mutua... Pero también forma parte de su función estar atentos a las mediaciones efectivas de la vida eclesial. Ilustraremos con algunos ejemplos el realismo con el que hay que abordar la comunión entre las Iglesias católicas. La función del dinero entre las Iglesias ricas y las pobres no debería analizarse en términos de caridad. El compartir los recursos teológicos, ¿es solamente un servicio prestado a Iglesias que carecen de ellos? El papel que desempeña el esplendor y la santidad tampoco debería quedar fuera de este tipo de interrogantes. La controversia sobre los ritos chinos e indios, ¿es ya sólo un recuerdo anecdótico o sigue siendo reveladora de las mentalidades que perduran bajo otras formas? Las Iglesias más ricas y más sabias ganarían ciertamente en simplicidad evangélica si dieran respuesta a tales interrogantes. Sin embargo, este beneficio ético sería secundario con respecto al testimonio que las Iglesias locales darían con ello del reino futuro en el seno de las sociedades contemporáneas, en las que

en audiencia solemne, porque estaba «muy frustrado en su propio derecho». Y por ello el patriarca y los obispos que lo acompañaban no tuvieron derecho sino a una audiencia privada (cf. V. Laurent, *Les «mémoires» du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence* [París 1971] 231-237).

¹¹¹ Se sabe que Pío IX, muy contrariado por el discurso del patriarca melquita Gregorio II Youssef, que sostenía la inoportunidad de la definición de la infalibilidad, en el aula del Vaticano I, le hizo «reproches, acompañados de gestos indignos»; así, J. Hajjar, *L'épiscopat catholique oriental et le 1^{er} concile du Vatican*: RHE 65 (1970) 755. En el marco del proceso de beatificación de Pío IX, una carta del sínodo greco-melquita precisa la naturaleza de estos gestos (descripción en una respuesta de protocolo del secretario del patriarca Máximos V, en A. B. Hasler, *Pius IX. (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil* [Stuttgart 1977] 118, nota 73): «Es tradicionalmente conocido en nuestro patriarcado que Pío IX puso el pie en la cabeza o en la nuca de Gregorio diciéndole: 'Gregorio, testa dura'. No hay otros detalles ni pruebas escritas. El orgullo de Gregorio no le permitía recordar esta escena humillante, pero el círculo de sus íntimos la conocía y hablaba de ella. Cyrille Charon (Korolewskij) hablaba de ella como de un hecho cierto». C. Charon redacta su historia del patriarcado melquita hacia 1910; el patriarca había muerto en 1897.

reinan la violencia, la dominación, los nacionalismos exacerbados y el nacionalismo...

Cuanto más realista sea el testimonio de la comunión entre las Iglesias como signo de la comunión del reino futuro, en el seno de las sociedades contemporáneas, tanto mejor podrá contribuir la Iglesia católica al restablecimiento de la comunión entre las Iglesias todavía separadas. Una vez logrado el acuerdo sobre la fe, este clima permitiría abordar las dificultades eclesiológicas como dificultades a las que ninguna de las dos partes aporta una solución convincente para la otra. Tomemos el ejemplo más difícil: el desarrollo del primado papal no ha representado una articulación, en todos los puntos satisfactoria, de la unidad y de la diversidad en el seno de la Iglesia católica; y esto para los mismos católicos. A los ojos de los ortodoxos, la autocefalia no es una respuesta satisfactoria a la misma vocación eclesial a la unidad¹¹². En consecuencia, sin negar el fundamento de la autocefalia en la tradición de la Iglesia indivisa, ni los fundamentos escriturísticos y tradicionales del primado romano, se podrían considerar juntamente sus figuras actuales como formas legítimas y fundadas de respuesta a un problema idéntico y común. Así, se iniciaría un diálogo doctrinal en pie de igualdad, en el que unos y otros se sentirían solidarios en una misma dificultad y, por tanto, podrían sentirse solidarios en una respuesta elaborada en común, sin abjuraciones. Pero este proceso no es imaginable ni tiene posibilidades de ser fructuoso sino en el marco de relaciones reales y fraternales, en las que está bien indicado el camino a seguir por las dos Iglesias: «Llevad las cargas los unos de los otros y cumpliréis la ley de Cristo» (Gál 6,2).

¹¹² J. Meyendorff, *Régionalisme ecclésiastique, structures de communion ou couverture de séparatisme?*, en *Les Églises après Vatican II*, op. cit., 329-345.

BIBLIOGRAFIA

1. La comunión entre las Iglesias

- Véase la bibliografía *supra*, p. 83, 1 (período patrístico). Añadir:
- M. A. Fahey, *Ecclēsiæ sorores ac fratres: Sibling Communion in the Pre-Nicene Christian Era*: CTSA 36 (1981) 15-38 (bibliografía importante).
- J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972). Historia y ecumenismo se encuentran para seguir el camino descrito allí.
- H. Marot, *Note sur la Pentarchie*: «Irenikon» (1959) 436-442.

2. Las definiciones del Vaticano I

- Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, tomos XLIX-LIII (París 1923-1927) para las fuentes.
- De doctrina Concilii Vaticani Primi* (Vaticano 1969). Colección de 17 estudios importantes para la exégesis del Vaticano I.
- J. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican* (París 1961).
- U. Betti, *La Costituzione Dogmatica «Pastor aeternus» del concilio Vaticano I* (Roma 1961). Indispensable para estudiar la génesis de *Pastor aeternus*.
- G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision* (Gembloux 1972).
- Id., *L'infaillibilité pontificale. Source, conditions, limites* (Gembloux 1969).
- E. Castelli (ed.), *L'infaillibilité, son aspect philosophique et théologique* (París 1970).
- Cl. Langlois, *L'infaillibilité, une idée neuve du XIX^e siècle, en Église infaillible ou intemporelle?* (París 1973).
- H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich 1970; trad. española: *Infalible? Una pregunta* (Herder, Buenos Aires 1971).
- H. Küng: *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich 1973).
- Y. Congar, *Infalibilité et indéfectibilité*: RSPTh 54 (1970) 601-618, recogido en *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973).

3. Colegialidad y primado

- «Concilium» 7 (1965): *Colegialidad y primado en la historia de la Iglesia*.
- J. Ratzinger, *La colegialidad episcopal: desarrollo teológico*, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, vol. II (Barcelona 1968) 751-777. Establece una acertada relación entre colegialidad de los obispos y sinodalidad de las Iglesias; véase en el mismo sentido H.-M. Legrand, *La charge pastorale...*, op. cit., 104-121. Falta, en cambio, esta articulación en K. Rahner, *De l'épiscopat*, en *Églises chrétiennes*.

- nes et épiscopat (París 1966) 195-252, que incluye en anexo la importante crítica de T. Strotmann.
- G. Ghirlanda, «*Hierarchica communio*», *significato della formula nella «Lumen gentium»* (Roma 1890); véase la crítica de Yves Congar: RSPTh 66 (1982) 93-97.
- A. Ganaczy, *Colegialidad y primado pontificio*: «*Concilium*» 64 (1971) 79-87.
4. *El papa, obispo de Roma*
- J.-M. R. Tillard, *L'Évêque de Rome* (París 1982). Excelente ensayo; rigor en el análisis de los textos; preocupación ecuménica.
- Y. Congar, *Títulos dados al papa*: «*Concilium*» 108 (1975) 194-206. Importante estudio sobre títulos papales que dan lugar a frecuentes malentendidos.
- H.-M. Legrand, *Ministerio romano y ministerio universal del papa. El problema de su elección*: «*Concilium*» 108 (1975) 179-193. Desde una perspectiva histórica es interesante a este respecto: «*Concilium*» 64 (1971): ¿Una primacía papal?
5. *Los concilios ecuménicos: historia y teología*
- Y. Congar, *Estructura o régimen conciliar de la Iglesia*: «*Concilium*» 187 (1983) 9-19. Síntesis sobre el lugar que ocupa el concilio ecuménico en la Iglesia.
- B. Botte y otros, *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (Chevetogne-París 1960).
- H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche* (Paderborn 1979); *id.*, *Relación entre papa y concilio hasta mediados del siglo V*: «*Concilium*» 187 (1983) 31-39.
- V. Peri, *I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici* (Roma 1965). Ha llevado a plantearse seriamente la cuestión del número de los concilios ecuménicos recibidos por la Iglesia latina.
- Sobre las relaciones entre el concilio y el papa hay numerosos estudios en los últimos años; señalamos los que ofrecen mayor información:
- R. Bäumer (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee* (Darmstadt 1976). 14 estudios de primer orden; bibliografía.
- B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955). Estudio pionero de los aspectos canónicos.
- J. Leclercq, *Le pape et le concile* (París 1973). Claro y muy bien informado.
- P. de Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance* (París 1965). Síntesis de la investigación de este autor.
- G. Alberigo, *El papado en el concilio ecuménico*: «*Concilium*» 187 (1983) 105-116.
- J. Wohlmuth, *Conciliarismo y constitución de la Iglesia*: *ibid.*, 50-58.

6. *Conferencias episcopales*

- G. Feliciani, *Le conferenze episcopali* (Bologna 1974). La mejor historia de la institución.
- J. Hamer, *Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité*: NRTb 85 (1963) 966-969. Este breve artículo dice cosas esenciales dirigidas a ciertos teólogos que no quieren ver en las conferencias uno de los modos de ejercer la colegialidad.
- Las conferencias episcopales hoy. Actas del Simposio de Salamanca, 1-3 mayo 1975* (Salamanca 1977). Buen simposio, en el que destacaron A. M. Javierre y J. Manzanares Marijuán.
- M. Bonet, *La conferencia episcopal*: «*Concilium*» 8 (1965) 50-57.

7. *Sínodos con el papa*

- Dos historiadores permiten seguir esta nueva institución:
- G. Caprile, *Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea straordinaria (11-28 sett. 1969)* (Roma 1970).
- R. Laurentin, *L'enjeu du synode, suite du concile* (París 1967); seguido de *Premier synode. Histoire et bilan* (París 1969); *Le synode permanent* (París 1970). Los otros sínodos han sido estudiados por el mismo autor.
- J. Grootaers, *Les synodes des évêques de 1969 et de 1974: fonctionnements défectueux et résultats significatifs*, en *Les Églises après Vatican II*, op. cit., 303-328. Estudio de los funcionamientos institucionales.

8. *Concilios particulares*

- B. Franck, *Actualité nouvelle des synodes. Le synode commun des diocèses allemands* (Beauchesne 1980).
- J. Kerkhofs, *El Sínodo pastoral holandés como modelo de la asamblea eclesial democrática*: «*Concilium*» 63 (1971) 438-442.

9. *Papado y autocefalias*

- Sobre la autocefalia, véase el número especial, muy bien informado, de «*Ostkirchliche Studien*» 30 (1981) nn. 3/4. Véase también «*Kanon*», anuario de la sociedad de derecho de las Iglesias orientales (Viena, tomo IV, 1980, y tomo V, 1981).
- Sobre la Iglesia latina y las Iglesias ortodoxas que se redescubren como Iglesias hermanas, cf. *Tomos Agapis, Vatican-Phanar 1958-1970* (Roma-Estambul 1971): un documento eclesiológico importante, que reproduce todas las comunicaciones entre Roma y Constantinopla en el período indicado. Véase el simposio que se le dedicó, publicado en «*Istina*» 20 (1975) 1, sobre todo las contribuciones de J. Meyendorff, E. Lanne y L. Bouyer.
- J. Meyendorff, *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy* (Bilbao 1969).

SECCION TERCERA

RESTAURACION DE LA UNIDAD

[J. HOFFMANN]

CAPITULO PRIMERO

LA IGLESIA DIVIDIDA

Puesto que la Iglesia tiene su fundamento en Cristo, no puede ser más que una (única) y «católica» (que agrupe a los diversos pueblos en la unidad de una misma fe). Sin embargo, ya en el NT se habla de divisiones que amenazan la unidad y a lo largo de la historia se suceden y multiplican las tensiones, conflictos, herejías, cismas, que conducen a la situación actual, caracterizada por el hecho de que «muchas comunidades cristianas se presentan a los hombres como la verdadera herencia de Jesucristo» (*Unitatis redintegratio* 1).

1. Síntesis histórica

a) Herejías y cismas de la Iglesia antigua.

En la Iglesia antigua se reconoce como legítima la diversidad en materia de liturgia, de disciplina, o de organización de las comunidades cristianas, puesto que se comparte la misma fe. Pero a medida que se desarrolla la reflexión sobre el misterio de Cristo y del Dios trino empiezan a surgir dificultades para esa misma fe. De ahí el esfuerzo de los obispos y de los concilios, en los siglos IV y V, para combatir las herejías nacientes y llegar a una formulación precisa y común de la fe. La primera crisis importante es la del arrianismo, que cuestiona la divinidad de Jesús. Si el Concilio de Nicea (325) adopta una símbolo de fe que excluye claramente las doctrinas de Arrio, la unidad de la Iglesia no estará realmente a salvo hasta que el Concilio de Constantinopla (381) reafirme con vigor la fe de Nicea. El debate se concentra entonces en torno al misterio de Cristo Dios y hombre y lleva a las condenas y a las definiciones de los Concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (451). Aunque la fe cristológica queda precisada, las formulaciones de estos

concilios son aceptadas por todas las Iglesias: algunas se separan de la comunión católica, dando origen, por una parte, a una Iglesia «nestoriana» (en Persia) y, por otra, a Iglesias «monofisitas», llamadas copta (Egipto), jacobita (Siria) y armenia (Asia Menor). Hasta nuestros días han sobrevivido Iglesias «precalcedonianas», tanto en sus regiones de origen como en sus lugares de expansión tradicional (Etiopía, India del Sur) y en sus diásporas modernas (Estados Unidos).

En Occidente, los debates y las divisiones cristalizan en torno al tema de la *salvación*. El cisma donatista, cuyo centro teológico es el valor del bautismo y su conexión con la santidad de los que lo confieren, separa al Africa del Norte en tiempo de Agustín. Este mismo período conoce la herejía pelagiana, que cuestiona la gratuidad absoluta de la salvación y la omnipotencia de la gracia con respecto a un hombre radicalmente pecador. Nótese que si el cisma donatista terminó siendo reabsorbido y que si bien, propiamente hablando, no existió un «cisma» pelagiano, los ejes del debate entre Pelagio y Agustín (libertad/gracia, esfuerzo del hombre/gratuidad de la salvación) vuelven a encontrarse a lo largo de la historia de la Iglesia en Occidente, llegando a constituir el centro de la gran crisis de la Reforma.

b) Siglo XI: ruptura entre Oriente y Occidente.

Del siglo IV al VIII se hace sentir ya una tensión entre *Oriente* y *Occidente*: no se habla la misma lengua, la disciplina eclesíastica se desarrolla de formas diferentes, los usos litúrgicos no son los mismos y se asiste a un distanciamiento progresivo entre dos mundos y mentalidades que se desarrollan siguiendo caminos diversos. La tensión latente a que esto da lugar aparece a plena luz en el siglo IX (constitución del Imperio carolingio en Occidente; adición del *Filioque* al texto latino del credo; conflicto entre el patriarca Focio y el papa) y se transformará en abierta oposición a partir del siglo XI, debido sobre todo a la reforma gregoriana, con la vigorosa afirmación del primado romano. La ruptura es, si no creada, al menos simbolizada por la excomunión del patriarca Miguel Cerulario por los legados de León IX (1054), que se convierte en definitiva en el momento de las cruzadas (saqueo de Constantinopla, política impuesta de latinización, etc.).

A las divergencias doctrinales entre griegos y latinos (las principales conciernen a la doctrina del Espíritu Santo y a la eclesiología) se añade un elemento de odio nacional que contribuye a neutralizar las tentativas posteriores de reunión (II Concilio de Lyon: 1274; Concilio de Ferrara-Florenia: 1438-1439).

c) La Edad Media y el «cisma de Occidente».

A lo largo de la Edad Media, la *Iglesia de Occidente* ve surgir una serie de herejías, más o menos importantes, y el siglo XIV queda marcado por la desmembración de la unidad política de la cristiandad y el gran «cisma de Occidente» (¡un cisma en el que es imposible decir *quién* es cismático!); la unidad será restablecida en el Concilio de Constanza (1418), pero no sin que hayan surgido nuevas fuentes de tensiones (papel respectivo del papa y de los concilios).

d) Siglo XVI: la Reforma.

Las rupturas de la unidad más profundas y duraderas se producen en el siglo XVI. El impulso procede de la predicación de Lutero (1483-1546), la cual establece los principios fundamentales comunes a todas las Iglesias que nacen de la Reforma; ésta se propaga rápidamente, con la ayuda de otros, sobre todo Calvino (1509-1564), y da origen a formas nuevas de cristianismo y de vida eclesial (Iglesias luteranas en los países germánicos y escandinavos; Iglesias reformadas o presbiterianas en los Países Bajos, Suiza, Escocia y Francia). La Reforma es menos radical en Inglaterra, donde da lugar a la Iglesia anglicana. Todas estas Iglesias se desarrollan también fuera de sus territorios de origen, debido a los movimientos de emigración (América) y a las misiones (África, Asia). Notemos que, al principio, el movimiento de la Reforma no pretende la constitución de una Iglesia separada, sino la «reforma» de la Iglesia existente: no conducirá a la constitución progresiva de Iglesias y de comunidades «separadas», con su propia doctrina y organización, sino por la incapacidad de satisfacer estas demandas y de debatir a fondo las opciones teológicas e intuiciones espirituales que las motivan. La ruptura queda plenamente consumada cuando, a partir del Concilio de Trento (Contrarreforma), la Iglesia católica traza con claridad las fronteras dogmáticas de la ortodoxia y asegura su propia cohesión interna en materia de fe y de disciplina.

Desde el siglo XVI se produce cierto número de disidencias dentro del protestantismo; en el siglo XVII, Iglesias congregacionalistas, a las que sólo separa de las otras Iglesias reformadas un problema de constitución, e Iglesias baptistas, que se caracterizan por el rechazo del bautismo de los niños; en el siglo XVIII las Iglesias metodistas se separan de la Iglesia anglicana; se caracterizan por su especial insistencia en la santificación personal y por una organización específica de los ministerios (predicadores «laicos»). Distinguiéndose de estas Iglesias, llamadas «históricas», apa-

recen otras comunidades religiosas, más o menos alejadas de las primeras por el abandono de elementos de la fe o de la vida eclesial que aquéllas consideran esenciales, o por la incorporación de convicciones no bíblicas.

2. Papel de los factores culturales y sociales

Subrayemos que en el origen de toda ruptura de la unidad aparecen inseparablemente mezclados móviles teológicos y móviles «no teológicos», aunque cristalizan en torno a razones propiamente teológicas. Las grandes escisiones que han dividido la cristiandad se pueden considerar en muchos aspectos como fenómenos ligados a la expansión misionera de la Iglesia y a la confrontación del evangelio con contextos históricos, políticos y culturales inéditos.

El hecho es que las líneas de ruptura con la cristiandad coinciden esencialmente con las encrucijadas de los grandes conjuntos culturales que, desde los orígenes de la Iglesia, han estado en contacto con la misión cristiana: ya se trate de la ruptura de las Iglesias nestoriana y monofisita con la gran Iglesia (mundo griego y mundos orientales), de la ruptura entre griegos y latinos, o también de la ruptura de la Reforma (paso a la «modernidad»).

Puede afirmarse que «cualesquiera que hayan sido las causas originales, los cismas que han perdurado son los que consiguieron identificarse con las esperanzas de una nación o con el espíritu de una cultura»¹, bien porque la Iglesia «disidente» se cerraba en su particularidad, bien porque la gran Iglesia se mostraba incapaz de satisfacer las legítimas exigencias de inculturación del evangelio. Estas observaciones pueden aplicarse análogamente a las comunidades, movimientos o sectas nacidas en la época moderna: los factores culturales y sociales desempeñan con frecuencia un papel determinante en su nacimiento y en su permanencia.

3. El movimiento ecuménico

El escándalo de la división de la Iglesia ha sido denunciado muchas veces a lo largo de los siglos, y no han faltado iniciativas para promover la reconciliación: concilios de unión o conversaciones teológicas. De hecho, habrá que esperar las repetidas iniciativas, surgidas a partir del siglo XIX, y las grandes conferencias del siglo XX (Conferencia Misionera de Edimburgo: 1910; Conferencia del Cristianismo Práctico: 1925 y 1937; Fe y Constitución: 1927

¹ H. I. Dalmis, *Le temps de l'Église*, en *L'Église et les Églises* II (Chevetogne 1954) 102-103.

y 1937), para que nazca, se afirme y se organice un *movimiento ecuménico*, que englobará progresivamente la mayoría de las Iglesias cristianas e implicará a sus autoridades respectivas. Este movimiento constituye un esfuerzo histórico sin precedentes para restaurar la unidad de la Iglesia.

También implica una aguda toma de conciencia del escándalo de las divisiones, un profundo examen de las diferencias, en particular doctrinales, que separan a las Iglesias y una nueva visión de la Iglesia y su unidad, además de una nueva conciencia de la responsabilidad común de los cristianos en el mundo. De este modo, el movimiento ecuménico intenta «manifestar la universalidad de la Iglesia de Cristo y la unidad esencial común a todas las Iglesias cristianas, y favorecer las relaciones entre las diferentes Iglesias cristianas y el cumplimiento de su misión común en el mundo»². El Consejo Ecuménico de las Iglesias, creado en 1948, constituye una de las expresiones centrales de este movimiento y uno de sus instrumentos privilegiados.

4. Actitud de la Iglesia católica

Si la Iglesia católica no se ha resignado nunca a la división de la Iglesia, su actitud oficial con respecto al movimiento ecuménico fue durante mucho tiempo reticente e incluso hostil: su propia visión de la restauración de la unidad era la del «retorno a Roma» de los herejes y disidentes. El Concilio Vaticano II representa a este respecto un giro decisivo; la nueva actitud de la Iglesia católica respecto de las otras Iglesias y comunidades cristianas y el modo en que pretende participar en el movimiento ecuménico tienen su expresión autorizada en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), que, a su vez, supone las grandes opciones eclesiológicas formuladas por la constitución *Lumen gentium*.

Actualmente la Iglesia católica todavía no es miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias (esencialmente por razones de oportunidad y no por imposibilidad de principio); pero no por ello deja de ser un miembro activo del movimiento ecuménico, tanto en la «cumbre» (miembro de pleno derecho de *Fe y Constitución*, comprometida en múltiples diálogos bilaterales, etc.) como en la «base».

CAPITULO II

COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE LAS IGLESIAS

Las Iglesias y comunidades cristianas surgidas de las rupturas de la unidad son numerosas y diversas; las causas de escisión son complejas; las divergencias doctrinales que existen entre ellas sobre determinados puntos se inscriben en cada caso en una totalidad eclesial y en un clima espiritual del que son inseparables.

1. Objetivos del diálogo

Todas las Iglesias cristianas confiesan al mismo Dios revelado en Jesucristo, salvador de los hombres por su muerte y su resurrección, Señor del mundo y cabeza de su Iglesia, esperado al final de los tiempos para reunir en su reino la totalidad de la creación; todas también, cuando tratan de conocer quién es el Señor y cuál es su Iglesia, se refieren a las mismas Escrituras (cf. la «base doctrinal» del Consejo Ecuménico de las Iglesias: «El CEI es una comunidad fraterna de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, según las Escrituras, y tratan de responder juntas a su vocación común para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo»).

Cada una de estas afirmaciones pueden, sin embargo, dar lugar a divergencias en el modo de ser comprendidas y vividas. ¿Son las Escrituras la única fuente del conocimiento de la revelación, o hay que referirse igualmente a la tradición? ¿Cómo hay que entender los misterios de la encarnación y de la Trinidad? ¿Cómo hay que entender la salvación? Si la Iglesia implica sacramentos, ministerios, instituciones, ¿cuáles son y cuál es su papel en el testimonio y la comunicación de la salvación? ¿Cómo debe tomar cuerpo la unidad en la misma fe? ¿Cuál debe ser la figura de la Iglesia? Etc. Las comunidades cristianas se separaron a lo largo de los siglos al responder en forma divergente u opuesta a estas preguntas; y cuando se miran las cosas de cerca, se percibe que las oposiciones en estos diferentes puntos afectaban de algún modo a la perspectiva desde la que se consideraba el centro de la fe»³.

² M. Barot, *Le mouvement œcuménique* (París 1976) 8-9.

³ J. Bosc, *La foi chrétienne* (París 1965) 26.

El esfuerzo principal del diálogo ecuménico consiste: 1) en interrogarse sobre la profundidad real y actual de las oposiciones y divisiones heredadas del pasado; 2) en llegar a una aproximación y a una expresión comunes del dato de la fe —sobre todo en los puntos controvertidos (textos pactados, declaraciones comunes...); 3) en interrogarse sobre las diversidades, en materia de la formulación de la fe, de prácticas y de organización de las comunidades, compatibles con la comunión en la misma fe.

Hay que subrayar, no obstante, que si en la búsqueda de la unidad se debe conceder un amplio espacio al examen del contenido doctrinal que existe entre las Iglesias, no se puede hacer abstracción de la historia propia de cada una de estas Iglesias ni de su situación y su vida concretas: vida litúrgica, formas de piedad, instituciones, compromisos de los creyentes, etc. (no se puede comparar, por ejemplo, una ortodoxia ideal con un catolicismo real, o a la inversa...). Además, si el diálogo ecuménico pretende realmente la restauración de la unidad en la misma fe, tampoco puede hacer olvidar los nuevos interrogantes planteados por el anuncio del evangelio y la inscripción de las comunidades cristianas en contextos culturales y sociales nuevos, con el riesgo de hacer surgir nuevas divergencias, que aumentarían las que vienen del pasado.

2. El «tipo» católico y el «tipo» protestante

Hay muchas maneras de «clasificar» las Iglesias y las comunidades cristianas actualmente existentes y comprometidas en el movimiento ecuménico. Puede ser útil y fecundo distinguir, como «tipos ideales» (M. Weber), Iglesias «católicas» e Iglesias «protestantes». Pertenece al primer grupo la Iglesia católica y las Iglesias orientales, y al segundo, las Iglesias surgidas de la Reforma —la Iglesia anglicana ocupa una posición particular en la medida en que su doctrina está marcada en muchos aspectos por el pensamiento calvinista, mientras que en el ámbito de la eclesiología y en su concepción de los sacramentos ha conservado muchos elementos de la tradición de la Iglesia antigua, «católica».

El primer «tipo» está dominado por la idea de continuidad, de permanencia; se pone el acento en el papel «mediador» reconocido a la Iglesia, con sus sacramentos y sus ministerios, y en el hecho de que la plenitud de la fe está contenida en la tradición viva de la Iglesia. En consecuencia, las Iglesias que se adhieren a este tipo afirman también que la única Iglesia de Cristo está realmente presente en ellas y que ellas son su realización auténtica.

El segundo tipo está determinado por la afirmación de una diferencia radical entre el hombre y Dios, que no se resuelve sino en la justificación del hombre pecador que responde en la fe a la palabra de gracia que le sobreviene. El acento se pone en la trascendencia y en la imposibilidad de disponer de esta palabra, en la discontinuidad y en el límite. El fundamento de la unidad de la Iglesia se encuentra en la sumisión común a la palabra de Dios, reconocida en el testimonio de las Escrituras. De ese modo, la única Iglesia de Cristo podrá reconocerse y realizarse en Iglesias múltiples y diversas, puesto que todas ellas escuchan la misma palabra y, en lo esencial, confiesan la misma fe, independientemente de su figura histórica.

Las condiciones y los objetivos del diálogo y las cuestiones en las que se centre serán, pues, diferentes, según que el interlocutor pertenezca o no al mismo «tipo» de Iglesia. Señalemos, no obstante, que si la Iglesia católica está mucho más cerca de las Iglesias orientales que de las Iglesias surgidas de la Reforma, está, sin embargo, ligada a estas últimas por una historia común, la de Occidente; las cuestiones que las separan, y que nacieron de la Reforma, les son al mismo tiempo comunes, mientras que siguen siendo en gran medida ajenas a Oriente. A este respecto se puede decir que «el papel ecuménico de la ortodoxia, en el diálogo con los protestantes y los católicos, consiste en cuestionar las fórmulas de la Edad Media latina y de la Contrarreforma, sin negar el contenido tradicional que quieren expresar; también puede invitar fraternalmente a los católicos a una vuelta a las fuentes y a los protestantes a una actitud más abierta hacia la tradición»⁴.

3. Católicos y ortodoxos

Desde el Vaticano II se han reanudado las relaciones con las *Iglesias ortodoxas* (visitas, coloquios teológicos, levantamiento de las excomuniones mutuas, etc.), y en 1979 se entablaron conversaciones oficiales «en orden a progresar hacia el restablecimiento de la plena comunión entre las Iglesias católica y ortodoxa»; se partía de un tema general: «el misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santa Trinidad».

a) El «Filioque».

La Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa coinciden en una fe común, tal como fue vivida por la Iglesia indivisa, formulada por los

⁴ J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui* (París 1969) 198; trad. española: *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy*, Bilbao 1969.

concilios de la Iglesia y atestiguada por los Padres. El único debate propiamente doctrinal, que afecta al centro mismo de la fe, concierne a los desarrollos divergentes de la teología trinitaria en Oriente y en Occidente⁵: los ortodoxos reprochan a los latinos confundir «la misión» del Espíritu al mundo (que es obra del Padre y del Hijo) con su «procesión», es decir, su origen eterno, que no puede ser sino del Padre (y no *Filioque*), lo que, a sus ojos, pone en cuestión la monarquía del Padre, fuente única y absoluta, así como la función propia que debe reconocerse al Espíritu en la economía de la salvación: vida espiritual del creyente, teología sacramental (*epiclesis*), realización de la Iglesia como comunión.

De hecho, la divergencia, que es real, no debería considerarse como insuperable: cada una de estas dos expresiones del misterio trinitario tiene su legitimidad y su coherencia propias. «Las dos aproximaciones no se superponen, pero tampoco se oponen. El *Filioque* no sería un obstáculo para la comunión sino a condición de tener el espíritu de cisma» (Y. Congar)⁶.

b) El primado romano.

El debate de fondo se refiere a la Iglesia misma y a su unidad. Para el Oriente, la Iglesia es ante todo un misterio ligado a la celebración de la eucaristía. Esta Iglesia existe plenamente en cada Iglesia local unida en la misma fe, en la celebración de los mismos sacramentos, y bajo la dirección de un obispo, sucesor de Pedro y de los otros apóstoles, testigo y garante de su fidelidad a la tradición recibida de los apóstoles fundadores de las Iglesias. Sin embargo, las Iglesias locales no son mónadas aisladas: están unidas por la identidad de su fe. Su comunión, cuyos testigos y garantes son los obispos, se expresa especialmente a través de los concilios, cuya función no es la de ser una autoridad por encima o fuera de las Iglesias, sino la expresión misma y el testimonio de «la unión de las santas Iglesias de Dios».

A la luz de esta eclesiología hay que comprender la imposibilidad para las Iglesias orientales de aceptar el primado romano, tal como se desarrolló en la historia y tal como fue formulado en los

⁵ Con las Iglesias «precalcedonianas» el diálogo, también renovado, se refiere a la cristología: la no aceptación por estas Iglesias de las fórmulas de Calcedonia, ¿implica una separación en la fe, afirmada como común, en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre?

⁶ La oposición de los ortodoxos al dogma de la Inmaculada Concepción y sus reservas respecto al de la Asunción se debe, por una parte, al hecho de que estos dogmas están ligados a una visión específicamente latina del hombre pecador y salvado, y, por otra, al hecho de que esta «dogmatización» se hizo de manera unilateral, no «ecuménica».

dogmas del Vaticano I (primado e infalibilidad). Al obispo de Roma sólo se le puede reconocer una primacía de *primus inter pares* en el seno de una comunión de Iglesias hermanas, todas iguales entre sí. Entre Roma y la ortodoxia el diálogo deberá, pues, referirse no sólo al primado como tal, sino más fundamentalmente al lugar que ocupa en la eclesiología «romana» la Iglesia local y el episcopado. Esto no debería crear hoy especiales dificultades, debido a la revaloración que ha hecho el Vaticano II de una teología de la Iglesia local y de una eclesiología de comunión. Si, de hecho, el desarrollo del sistema papal no ha sido para los mismos católicos una respuesta realmente satisfactoria al problema de la unidad y de la diversidad de la Iglesia católica, «los ortodoxos, por su parte, deberían acercarse más seriamente que hasta ahora a las formas que podría o debería adoptar el testimonio común de las Iglesias locales y más concretamente al papel que desempeña en este testimonio el obispo *primus inter pares*»⁷.

4. Católicos y protestantes

El «protestantismo» no constituye una realidad uniforme y homogénea. Desde la Reforma existe en dos grandes familias de Iglesias distintas (luteranos y reformados), las cuales a su vez se diversifican posteriormente. A ello hay que añadir las Iglesias o comunidades disidentes, más o menos alejadas de su Iglesia de origen.

Sin embargo, hay un bien común a todas estas Iglesias, que explica los vínculos que las unen por encima de sus divergencias, algunas de las cuales pueden ser importantes, y que tiene su origen en los temas centrales de la predicación de los reformadores. Se trata de lo que muchas veces se llama el principio formal y el principio material de la Reforma.

a) «Sola Scriptura».

Se entiende por «principio formal» la doctrina de la autoridad soberana de la Escritura en materia de fe (*sola Scriptura*). La única regla de fe a la que está sometida la Iglesia y de la que va a extraer la sustancia de su fe y de su predicación está en los escritos del AT y del NT y sólo en ellos: ellos contienen todo lo que los hombres necesitan conocer para su salvación.

La Escritura sola, «suficiente» por sí misma, tiene la autoridad última sobre la Iglesia y sobre los creyentes, y esta autoridad se

⁷ J. Meyendorff, *op. cit.*, 184-185. Señalemos que, cuando se trata de la Iglesia y de su unidad, el debate con la Iglesia anglicana se presenta en términos muy parecidos.

imponer espontáneamente por el testimonio interior del Espíritu Santo que actúa tanto en el corazón de los creyentes como en la comunidad de los cristianos. La tradición (en particular los concilios ecuménicos, los Padres, los escritos simbólicos), si puede explicitar el dato de la revelación, debe, no obstante, situarse siempre a la luz crítica de la Escritura. Y lo mismo hay que decir de la autoridad de la Iglesia y de sus ministerios.

b) «Sola fide».

El «principio material» de la Reforma está constituido por la doctrina de la justificación *sola fide* y *sola gratia*: el hombre es salvado por la sola justicia de Jesucristo, adquirida por la cruz y concedida al hombre por la sola misericordia de Dios como pura gracia, a pesar del pecado e independientemente de toda obra que el hombre pudiera realizar.

Esta justicia, al no tener fundamento en el hombre, es en este sentido «exterior» a él; al ser un don gratuito de Dios, es por ello mismo perfecta y da la certeza de la salvación. Debe ser acogida en la fe, que es fundamentalmente el movimiento de confianza por el que el hombre se entrega a Dios. De ahí el carácter esencialmente cristológico del pensamiento de los reformadores y su acentuación del carácter único de la mediación de Cristo; de aquí surge la preocupación constante de excluir todo lo que podría poner en tela de juicio la unicidad de Cristo y la gratuidad de la justificación adquirida en él.

c) Los sacramentos.

El debate con las Iglesias nacidas de la Reforma no se refiere hoy tanto, en forma directa, a estas convicciones mismas (Escritura-tradición, fe-obras, justificación-santificación) cuanto a sus consecuencias e implicaciones, sobre todo en materia de teología sacramental y de eclesiología. En conjunto, las Iglesias de la Reforma sólo admiten dos sacramentos, bautismo y eucaristía, por la razón de que sólo ellos están atestiguados en la Escritura.

Pero el tema central del debate se refiere al sentido mismo de la vida sacramental y está ligado a lo que en el fondo caracteriza los «tipos» católico y protestante: por una parte, continuidad y «mediación» de la vida de la gracia en la Iglesia y, por otra, trascendencia y actualidad siempre nueva de la Palabra, que puede conducir en último término a un cierto antisacramentalismo o al menos a una comprensión de los sacramentos como puros signos concomitantes de una comunión salvífica por el solo anuncio de la Palabra.

Debido a su importancia particular de sacramento de la unidad, la eucaristía ocupa el centro de las discusiones, del mismo modo que la denuncia de la teología y de la práctica eucarísticas católicas fue uno de los rasgos principales de la Reforma. Por una parte, los reformadores rechazaban que se pueda considerar la eucaristía como «sacrificio» con valor «propiciatorio», porque esto se opondría al carácter único, perfecto y plenamente suficiente del sacrificio de Cristo. Aquí está en juego el modo de entender la relación entre el único sacrificio de Cristo y su «representación» en la celebración eucarística. Por otra, para mantener la distancia entre los signos y la realidad significada y asegurar el carácter no disponible de la presencia de Cristo, rechazan la doctrina de la transustanciación. El debate se refiere aquí al modo de entender la realidad de la presencia de Cristo en la eucaristía, que, por lo demás, no niegan los reformadores (aunque existen ciertas diferencias entre la comprensión luterana, más «realista», y la reformada, más «espiritualista»), y a sus implicaciones concretas (por ejemplo, «duración» de la presencia, culto eucarístico, etc.). Sin embargo, los numerosos diálogos que han tenido como tema la eucaristía han permitido determinar convergencias sustanciales, gracias sobre todo al redescubrimiento y la adopción de la categoría bíblica del «memorial». Dan testimonio de ello los «textos de acuerdo», fruto de estos diálogos.

d) Iglesia e institución.

La eclesiología es, sin duda alguna, el campo en que aparecen las dificultades más numerosas y profundas. La Reforma del siglo xvi no sólo conduce a una modificación, más o menos profunda según los lugares, de la figura histórica de la Iglesia, sino que implica también una comprensión nueva de lo que es la Iglesia. En conexión con sus posiciones fundamentales, la Reforma repiensa, en efecto, la Iglesia, de manera muy radical y consecuente, como comunidad de creyentes que nace de la palabra de Dios anunciada y de su acogida por la fe. De ello se derivan algunas consecuencias.

Ante todo se pone de relieve la diferencia entre la Iglesia y Cristo: su presencia no está «mediatizada» por la Iglesia y sus sacramentos; él está presente en su Iglesia, que él suscita y conduce, por su palabra y por el Espíritu; pero esta presencia fiel y actual no está jamás garantizada, sino que es renovada sin cesar por la acción del Espíritu. Debido a ello se distinguirá con frecuencia entre Iglesia invisible o comunidad de los fieles e Iglesia visible, que es su manifestación histórica y falible, siempre necesitada de reforma y siempre precaria. Esta última no es, pues, necesariamen-

te la Iglesia verdadera, del mismo modo que, a la inversa, la Iglesia verdadera no es necesariamente visible⁸.

Así, pues, la Iglesia se presenta ante todo como un don de gracia, como el fruto de la predicación del evangelio. Sus «signos» son la palabra de Dios limpiamente predicada y los sacramentos administrados. «Cuando la comunidad reunida está a la escucha de su Señor y reconoce sus dones tal como él quiere dárselos, entonces es verdaderamente la Iglesia de Jesucristo. Es el acontecimiento de la palabra, mucho más que la institución, el que funda la comunidad cristiana y la mantiene en la fidelidad»⁹. Su continuidad apostólica se basa, pues, en la continuidad de la predicación y en la sucesión de la doctrina, no en la sucesión de los ministros ordenados, y nada puede garantizar su fidelidad a su Señor.

e) Los ministerios.

Uno de los puntos neurálgicos del debate eclesiológico es el de los ministerios. Los reformadores, al afirmar el «sacerdocio universal de los bautizados»¹⁰, niegan toda distinción entre «clérigos» y «laicos» y subrayan que todos los creyentes tienen solidariamente la responsabilidad del ministerio de la Iglesia. Los ministros, establecidos en la comunidad para la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos, son miembros de ella llamados a servicios particulares de los que todos siguen siendo responsables. No se les puede reconocer ningún «poder» específico y no tienen otra autoridad que la de la palabra misma de la que son servidores. Queda planteado así el problema del papel propio del ministerio ordenado y de aquello que lo funda. ¿Cuál es el significado de la

⁸ Subrayemos aquí una diferencia: en relación con su experiencia, y en la línea de su predicación, que pretendía reformar la Iglesia existente, Lutero se vio impulsado a acentuar la distinción entre Iglesia visible e Iglesia invisible y a definir muy radicalmente ésta como «cristiandad espiritual» constituida por los que acogen la palabra. De ahí una cierta relativización de sus elementos visibles, que permite además una gran libertad en cuanto a su organización concreta. Calvino, hombre de la segunda generación y confrontado con los problemas de la organización de las comunidades existentes, tiene más cuidado de que aparezca una estructura visible de Iglesia que la manifieste como comunidad de los elegidos. De ahí la importancia que da a la ordenación de las comunidades y más especialmente al ministerio pastoral como elemento esencial de la estructura de la Iglesia.

⁹ J. Bosc, *op. cit.*, 83.

¹⁰ La expresión «sacerdocio universal», habitualmente empleada sobre todo en las Iglesias de la Reforma, es ambigua y fuente de dificultades en los debates relativos a los ministerios; es más exacto hablar de «sacerdocio común», en la medida en que evoca la participación de todos en la función de toda la Iglesia y no una cualidad que sería propia de cada miembro individualmente considerado, y los oficios para los que estaría también habilitado.

vocación y de la ordenación que confieren al creyente el ministerio? ¿A título de qué actúa?, ¿es un «delegado» de su comunidad?, ¿es su ministerio una actualización «funcional» del sacerdocio común de los bautizados?, ¿por qué reservar la presidencia de los sacramentos, en particular de la eucaristía?, ¿forma parte de la estructura misma de la Iglesia un ministerio de tipo «episcopal»? etc. Todas estas cuestiones han sido ya objeto de numerosos diálogos y se han podido establecer ciertos «acuerdos».

Sin embargo, hay que reconocer que, a pesar de los acuerdos, con frecuencia sustanciales, relativos a los ministerios y a los sacramentos (sobre todo la eucaristía), y a pesar de haberse superado las polarizaciones nacidas de la Reforma y de la reacción de la Contrarreforma, sigue planteado cierto número de problemas de fondo. Se refieren al modo mismo de entender la Iglesia, sus sacramentos y sus ministerios, en su relación con el acontecimiento de la salvación que se actualiza en ella. Más concretamente, el debate se refiere aquí a la «sacramentalidad» que la tradición católica (y ortodoxa) reconoce a la Iglesia y a sus «signos» instituidos, y que permite comprender la Iglesia no sólo como el lugar y el efecto de la actualización, por obra del Espíritu, de la obra salvífica que Dios ha realizado en Cristo, sino también como su misma «mediación».

CAPITULO III

ECLESIALIDAD DE LAS IGLESIAS
NO CATOLICAS1. *Las diversas Iglesias y la única Iglesia de Cristo*

Todas las Iglesias comprometidas en el movimiento ecuménico están enfrentadas a una misma contradicción: «No hay y no puede haber sino una sola Iglesia, pero de hecho existen múltiples Iglesias, y todas ellas declaran ser la Iglesia de Cristo, pero no viven en unidad viva las unas con las otras»¹¹. El objetivo de la restauración de la unidad plantea, pues, a cada Iglesia una triple cuestión: ¿Cómo comprende cada Iglesia su relación con la única Iglesia de Cristo? ¿Qué «consistencia eclesial», es decir, qué clase de pertenencia al misterio de la Iglesia reconoce a las otras comunidades eclesiales? ¿Cómo comprende los vínculos que mantiene con ellas?

A estas cuestiones responde cada Iglesia en función de sus propios presupuestos eclesiológicos. Aparecen, así, en el movimiento ecuménico diferentes interpretaciones de la situación actual de división de las Iglesias y, debido a ello, diferentes modos de comprometerse en este movimiento y de considerar la unidad restablecida. Así, frente a las Iglesias surgidas de la Reforma y a la Iglesia «romana», la ortodoxia se erige como la verdadera Iglesia de la que se han separado los cristianos de Occidente.

Para las Iglesias de la Reforma ninguna de las Iglesias existentes puede presentarse como la realización verdadera de la Iglesia de Cristo, pero ésta puede estar presente en todas, desde el momento en que el evangelio es anunciado, confesado y practicado en ellas, de suerte que la multiplicidad y la diversidad de las Iglesias no niega necesariamente una unidad de la Iglesia que, fundamentalmente, no es real sino en Cristo.

2. *Posición católica*

La eclesiología anterior al Vaticano II, al establecer una identidad exclusiva entre la Iglesia católica y la Iglesia de Cristo, no podía considerar a los otros cristianos sino como a individuos «ordena-

dos» al cuerpo de Cristo (*Mystici corporis*), pertenecientes a la Iglesia *in voto*, del mismo modo que no podía reconocer lo que había en las Iglesias separadas de verdadera fe, de sacramentos, de ministerios, sino como «vestigios» que siguen perteneciéndole. Esta visión hacía difícil la participación de la Iglesia católica en el movimiento ecuménico, en la medida misma en que establecía la Iglesia católica, incluso su «romanidad», como centro y como criterio de la unidad, y no podía considerar la recomposición de la unidad sino en forma de «retorno» de los otros cristianos a la Iglesia «romana».

El Vaticano II ofrece a este respecto importantes elementos de discernimiento que permiten una visión de la unidad que no puede reducirse a un simple «retorno». La constitución *Lumen gentium*, desde el momento mismo en que subraya que la «asamblea visible» y la «comunidad espiritual» no son en el misterio de la Iglesia dos realidades, sino una unidad compleja, rehúsa identificar pura y simplemente la única Iglesia de Cristo y la Iglesia católica (romana): la primera «subsiste» (y no «es») en la segunda (núm. 8). En efecto, fuera de ella «y de su organización visible, se encuentran muchos elementos de santificación y de verdad, que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica» (*ibid.*).

3. *Eclesialidad de las Iglesias y comunidades no católicas*

Así, aun afirmando la plenitud única de la relación de la Iglesia católica con la Iglesia de Cristo, se reconoce que no hay entre ellas una identidad tal que la Iglesia católica sería la Iglesia de Cristo de manera exclusiva, y las otras Iglesias que se llaman cristianas no participarían del misterio de la Iglesia. «Estas Iglesias y comunidades separadas, aunque creemos que padecen deficiencias, no están en absoluto desprovistas de significado y de valor en el misterio de la salvación» (UR 3). Su eclesialidad, así reconocida, se debe a los «elementos» y a los «bienes» conservados; éstos dependen tanto de la estructura de la Iglesia como de la vida cristiana: fe en Jesucristo, bautismo, Escrituras, predicación de la palabra, caridad, culto de la comunidad reunida, frutos del Espíritu, servicio, etc. En consecuencia, podrá hablarse también de una «cierta comunión, aunque imperfecta», de estas Iglesias con la Iglesia católica.

Esta eclesialidad y la robustez de estos vínculos de comunión dependen de la riqueza y de la naturaleza de los «elementos» así conservados. Para la comprensión católica (y ortodoxa) de la Igles-

¹¹ *L'Église, les Églises et le CCEE*. Declaración del Comité central en Toronto (1950), reproducida en L. Vischer, *Foi et Constitution*, p. 226 (este importante texto formula el significado eclesiológico del CEI).

sia no se hablará de Iglesias en el sentido pleno de la palabra sino allí donde las realidades espirituales cristianas, es decir, la fe y la caridad, están dadas mediante la presencia y la plena efectividad de lo que pertenece a la estructura sacramental de la Iglesia: particularmente los sacramentos, sobre todo la eucaristía, y el ministerio que procede de los apóstoles. Así, pues, se reconocerá la plena cualidad de Iglesias a las *Iglesias orientales* y, en el marco de una eclesiología de comunión, se hablará de ellas como de Iglesias hermanas.

Respecto a las *Iglesias de la Reforma*, el decreto sobre el ecumenismo habla de «Iglesias o comunidades eclesiales»: la evaluación de su eclesialidad debe ser diferenciada en razón de sus deficiencias, más o menos considerables, respecto a las realidades y a los signos que, para la Iglesia católica, forman parte integrante del misterio de la Iglesia (se indica en particular que, «debido sobre todo a la ausencia del sacramento del orden, no han conservado la sustancia propia e integral del misterio eucarístico» (UR 22).

Los diálogos que se han entablado con estas Iglesias desde el Vaticano II (como la colaboración en muchos campos y la co-participación espiritual) han permitido apreciar la realidad y profundidad de la comunión ya existente, que conduce a su vez a plantear de un modo nuevo la cuestión de la naturaleza de la eucaristía en esas Iglesias y la de la autenticidad de sus ministerios. De ello se deriva un debate cuyos términos pueden resumirse así: la autenticidad eclesial de las comunidades (y de su eucaristía), ¿depende de la autenticidad de sus ministerios? (y ¿cuáles son entonces los criterios que permiten afirmar la autenticidad de los ministerios de una Iglesia?). ¿Se podrá decir, por el contrario, que la autenticidad de los ministerios (y de la eucaristía que presiden) se da desde el momento en que hay verdadera Iglesia, suponiendo que la verdad de la Iglesia constituye la verdad de los sacramentos y de los ministerios? Pero ¿cuál es entonces el *consensus* necesario en la fe para el reconocimiento de una «verdadera» Iglesia?

El modo de entender la relación entre Iglesia, eucaristía y ministerio afecta a su vez al modo de abordar la cuestión de «la hospitalidad eucarística», es decir, la acogida de cristianos de una Iglesia en la comunión eucarística de otra, y la del reconocimiento mutuo de los ministerios.

4. Fecundidad de una perspectiva escatológica

El desplazamiento de perspectivas operado por el Vaticano II en cuanto a la apreciación de la eclesialidad de las Iglesias y comuni-

dades cristianas separadas sólo ha podido llevarse a cabo en virtud de un doble reorientación de la visión de la Iglesia: hacia Cristo mismo, fundamento y centro de la Iglesia que se construye a partir de él, y hacia su plenitud escatológica. La distancia establecida entre la realización histórica de la Iglesia por una parte y su principio y su término por otra es la que fundamenta teológicamente esta nueva aproximación al problema de la unidad.

La única Iglesia de Cristo «subsiste» en la Iglesia católica, pero sin identificarse estrictamente con ella; de ahí la posibilidad: 1) de afirmar la eclesialidad de las otras Iglesias cristianas no respecto a la Iglesia católica, sino respecto al ministerio mismo de la Iglesia que las incluye a todas, y de hablar de una comunión imperfecta, pero real, entre las Iglesias; 2) de hablar de la necesidad de la Iglesia católica de convertirse y «reformarse»; 3) de estar orientada hacia una unidad futura, cuya forma concreta se nos escapa y, debido a ello, de participar plenamente en un movimiento ecuménico que incluye el conjunto de las Iglesias cristianas.

CAPITULO IV

LA UNIDAD FUTURA

Debido a la misma amplitud adquirida por el movimiento ecuménico y sus avances recientes, el problema de la forma que debería tener la unidad recuperada de la Iglesia se ha convertido hoy en uno de los más importantes y discutidos. El movimiento ecuménico no puede, en efecto, desarrollarse sin que haya una visión común de la unidad, que oriente el conjunto de los diálogos y de los avances concretos. De hecho, se constata que los diálogos entre las Iglesias no se refieren ya sólo a las cuestiones que las separan todavía, sino también a la unidad misma a la que se tiende y al modo en que podría tomar cuerpo.

1. *Diferentes presupuestos eclesiológicos*

No es posible determinar de antemano lo que será concretamente la unidad restablecida de la Iglesia a la que tiende el movimiento ecuménico. Por otra parte, cada una de las Iglesias aborda el problema de la realización concreta de la Iglesia y de su unidad en función de sus propios presupuestos eclesiológicos. Así, para la Iglesia católica, la única Iglesia de Cristo «subsiste» en ella; la convicción de la Iglesia ortodoxa es que «sólo ella ha conservado en plenitud e intacta la fe antiguamente comunicada a los santos» y que «sólo el retorno a la fe de la Iglesia antigua, una e indivisa, de los siete concilios ecuménicos, es decir, a la herencia común, pura e inalterada, puede realizar la reunión definitiva de todos los cristianos separados» (Declaración en la asamblea de Evanston, 1954).

Según la convicción anglicana, la unidad sustancial de la Iglesia se da dondequiera que la fe apostólica está presente con el ministerio en la sucesión de los apóstoles (episcopado). Finalmente, para las Iglesias de la Reforma, la Iglesia y su unidad están presentes en cualquier parte en que se anuncia el evangelio y se celebran los sacramentos conforme al evangelio.

2. «Modelos» de unidad

En el seno del movimiento ecuménico se proponen y discuten actualmente muchos «modelos de unidad». Podemos señalar funda-

mentalmente seis, que tienen diverso origen y han sido elaborados desde perspectivas en cada caso diferentes.

1. *Modelo de la «comunidad conciliar»*, desarrollado en el marco del CEI: «La Iglesia una debe ser considerada como una comunidad conciliar de Iglesias locales, auténticamente unidas»¹².

2. *Modelo de la «unión orgánica»*, ligado en parte al primero, que pretende la fusión a nivel local de Iglesias de tradiciones diferentes (cf. el ejemplo de las «Iglesias unidas» que se han constituido en el seno del protestantismo, como en Alemania, o en antiguos territorios de «misión», como en la India del Sur).

3. *Modelo de la «comunidad eclesial»* sobre la base de una «concordia» doctrinal (cf., por ejemplo, los vínculos establecidos entre las Iglesias surgidas de la Reforma en Europa, sobre la base de la «Concordia de Leuenberg», elaborada en 1975).

4. *Modelo de las «Iglesias hermanas»*.

5. *Modelo de la «unión orgánica»*, entendida aquí en el sentido de una comunión realizada no por fusión, sino por el reconocimiento mutuo entre Iglesias que mantienen su personalidad propia (estos dos últimos modelos están desarrollados particularmente en el marco de los diálogos entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, o anglicanas, e incluso luteranas).

6. *Modelo de la «diversidad reconciliada»*, evocado en el contexto de las relaciones entre las Alianzas confesionales mundiales.

3. *Una concepción común de los elementos constitutivos de la Iglesia*

Más que a estos modelos mismos, hay que prestar atención a sus presupuestos y a los objetivos de las discusiones que suscitan. Nótese ante todo que la reflexión sobre la unidad de la Iglesia y sobre la forma concreta que podría o debería adoptar presupone una concepción común de la Iglesia y de sus elementos constitutivos. Esta quedó formulada de manera decisiva en la asamblea del CEI de Nueva Delhi (1961):

«Creemos que la unidad, que es a la vez don y voluntad de Dios para su Iglesia, se hace visible cuando en un mismo lugar todos los que están bautizados en Jesucristo y lo confiesan como

¹² Informe sobre las exigencias de la unidad, presentado en la Asamblea del CEI de Nairobi (1975), reproducido en *Nairobi 1975. Briser les barrières* (L'Harmattan 1976) 168 (este texto formula el estado actual de la reflexión en el seno del CEI sobre la unidad pretendida).

Señor y Salvador son conducidos por el Espíritu Santo a formar una comunidad plenamente comprometida que confiese la misma fe apostólica, predique el mismo evangelio, parta el mismo pan, se una en la oración común y viva una vida comunitaria que irradie por el testimonio y el servicio a todos, y cuando, además, estén en comunión con el conjunto de la comunidad cristiana en todos los lugares y en todos los tiempos, de modo que el ministerio y la cualidad de miembro sean reconocidos por todos y todos puedan, según lo exijan las circunstancias, actuar y hablar de común acuerdo en orden a las tareas a las que Dios llama a su pueblo»¹³.

4. Unidad y diversidades

Todos los modelos de unidad considerados suponen, por otra parte, la convicción común de que la unidad no es uniformidad, sino que se da en la diversidad. Pero en este punto preciso es donde surge el debate. Se plantean, en efecto, dos cuestiones unidas entre sí: por una parte, ¿cuál es la naturaleza de las diversidades que pueden considerarse como legítimas, es decir, que pueden ser asumidas y mantenidas en el seno mismo de la unidad? Esta pregunta se refiere tanto a la fe y sus formulaciones como a las estructuras de la Iglesia (por ejemplo, organización de los ministerios) o a las formas de piedad. Por otra, ¿hasta dónde pueden llegar las diversidades en la Iglesia universal y hasta dónde pueden llegar en la Iglesia local? Esta pregunta implica la del lugar respectivo que ha de darse a las diversidades debidas a los contextos históricos y culturales y a las tradiciones «confesionales».

En función de las respuestas dadas a estas preguntas se han propuesto los «modelos» actualmente en discusión. Se pueden, pues, distinguir dos enfoques fundamentales de la unidad. El primero acentúa la unidad de la Iglesia en un lugar, que implica confesión de fe, ministerios, organizaciones comunes; estas Iglesias locales, realmente unas, han de estar en comunión progresiva entre sí, configurando de este modo la comunión «católica» y «universal». El segundo enfoque acentúa las tradiciones confesionales, representadas por las grandes Iglesias o familias de Iglesias, y la necesidad de respetarlas en su originalidad propia; la unidad adquiere entonces la forma de una «diversidad reconciliada» de las Iglesias con sus tradiciones, tanto en el ámbito local como en el universal.

Cualesquiera que sean las ambigüedades que caracterizan al modelo de la «comunidad conciliar» esbozada en el seno del CEI y las interpretaciones que se le han dado en las diferentes Iglesias, éste abre perspectivas que esencialmente convergen con las de una eclesiología de comunión, tal como la desarrolla la teología católica siguiendo el impulso del Vaticano II.

Es preciso, con todo, un acuerdo, por una parte sobre lo que se entiende concretamente por «Iglesia local», sobre sus elementos constitutivos, sobre las condiciones que permiten hablar de una Iglesia local «auténticamente una», y, por otra, sobre el modo en que se expresa y se realiza la comunión de estas Iglesias locales, y más concretamente sobre el modo en que se articulan, en los diferentes niveles de esta comunión, lo que se puede llamar el «principio sinodal» (sínodos, concilios) y el «principio primacial» (*episcopé*, ministerio de unidad en el plano universal).

¹³ Texto reproducido en L. Vischer, *op. cit.*, 140.

BIBLIOGRAFIA

LAS IGLESIAS DIVIDIDAS

Para una primera aproximación, cf. M. Maurer, *Protestantismo*, en CFT II (Ed. Cristiandad, Madrid 1979); P. Meinhold/W. Lohff, *Protestantismo*, en SM V (Barcelona 1974; con amplia bibliografía); G. Schweiger, *Reforma protestante*, en CFT II, 500-512 (con bibliografía); H. Tüchle, *Reforma y Contrarreforma*, en *Nueva Historia de la Iglesia III* (Ed. Cristiandad, Madrid 1966); J. Lortz, *Historia de la Reforma*, tomo II (Madrid 1982) 96-216; A. Santos, *Iglesias de Oriente* (Santander 1959); W. de Bries, *Ortodoxia y catolicismo* (Barcelona 1967).

Se encontrará una presentación precisa y detallada de las Iglesias cristianas en la colección «Die Kirchen der Welt», Evangelisches Verlagswerk, 17 vols. (a partir de 1970).

K. Algermissen, *Konfessionskunde*, 8.ª ed. corregida por H. Fries/W. de Fries/E. Iserloh/L. Klein, 1969, una verdadera suma sobre la historia, las doctrinas y la vida de las diferentes Iglesias cristianas (y sobre las principales «Iglesias libres» y «sectas»).

E. G. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, 3 vols. (1961-64).

R. Mehl, *Le protestantisme français dans la société actuelle* (Ginebra 1982).

S. C. Neill, *L'anglicanisme et la Communion anglicane* (1961).

J. Meyendorff, *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy* (Bilbao 1969). Excelente presentación de conjunto.

J. Decarreux, *Byzance ou l'autre Rome* (París 1982). Presentación muy viva de las Iglesias de Oriente en los mundos bizantino y eslavo: historia, espiritualidad, monacato, relaciones con el mundo latino, problemas actuales.

J. Bosc, *La foi chrétienne* (1965). Presentación comparativa de la fe de las diferentes Iglesias y tradiciones cristianas.

A. Algermissen, *Iglesia católica y confesiones cristianas* (Madrid 1964).

J. Estruch, *Los protestantes españoles* (Barcelona 1968).

El movimiento ecuménico

Historia.

R. Tavard, *Pequeña historia del movimiento ecuménico* (Andorra 1960).

B. Lambert, *El problema ecuménico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1963).

M. Barot, *Le mouvement oecuménique* (1976).

M. Villain, *Introducción al ecumenismo* (Bilbao 1962). Historia y reflexión sobre la metodología ecuménica. Importante bibliografía razonada.

E. Fouilloux (ed.), *L'oecuménisme contemporain, en 2000 ans de christianisme* (citado *supra*). Magnífica visión de conjunto: historia y actualidad.

Id., *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires d'expression française* (París 1982).

W. A. Visser't Hooft, *Le temps du rassemblement. Mémoires* (1975). Un testimonio importante.

P. Damboriena, *Fe católica e Iglesias y sectas de la Reforma* (Madrid 1961).

Teología.

Y. Congar, *Iniciación al ecumenismo* (Barcelona 1965).

Id., *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico* (Estella 1967). Obra muy importante.

Id., *Cristianos en diálogo* (Barcelona 1967).

G. Thils, *La Iglesia y las Iglesias* (Madrid 1968).

M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, 2 vols. (París 1960).

G. Thils, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* (Madrid 1965).

H. Döring, *Kirchen unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirchen in den Dokumenten der Weltkirchenbewegung* (Paderborn 1969). Análisis de las grandes conferencias ecuménicas y de sus documentos.

B. Chenu, *La signification ecclésiologique du Conseil Œcuménique des Églises, 1945-1963* (París 1972).

O. Cullmann, *Verdadero y falso ecumenismo* (Madrid 1972).

C. Békés/V. Vajta (eds.), *Unitatis redintegratio. 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenischen Dekrets: «Estudia Anselmiana»* 71 (1977). Actas de un coloquio, en francés, inglés y alemán.

Centro de Estudios Ecuménicos de Estrasburgo, *Au-delà des confessions? Les mouvements transconfessionnels* (París 1978). Los movimientos evangélicos, carismáticos o de orientación política que traspasan las divergencias confesionales.

A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi, 1968-1975* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

Se podrá seguir la actualidad ecuménica a través de las revistas especializadas, especialmente: «Ökumenische Rundschau», «Una Sancta», «The Ecumenical Review», «Istina», «Irenikon», «Unité des chrétiens»; «Concilium» ha consagrado un número anual al tema del ecumenismo (nn. 4, 14, 24, 34, 44, 54, 64, 74, etc.).

C. García Cortés, *Orientación bibliográfica sobre el ecumenismo: «Diálogo Ecuménico»* 7 (1972) 25-50, 167-180, 321-336.

Documentos y textos.

G. Thils, *El decreto sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II* (Bilbao 1968).

Los principales textos doctrinales de las conferencias de Fe y Constitución y de las asambleas del CEI (hasta 1963) se encontrarán en L. Vischer, *Foi et Constitution* (1968).

- Nairobi 1975. *Briser les Barrières. Rapport officiel de la 5^e assemblée du CCEE* (Idoc-Francia 1976).
- Fe y Constitución, *Baptême-Eucharistie-Ministère. Convergence de la Foi* (París 1982) («Texto de Lima»).
- Comisión Internacional anglicana católico-romana, Informe final: *Jalons pour l'unité* (París 1982; doctrina eucarística, ministerio y ordenación, la autoridad en la Iglesia).
- Documentos comunes católico-luteranos: *Le Repas du Seigneur*: DC (1979) 19s; *Le ministère dans l'Église*: DC (1982) 459s.
- Grupo de Dombes, *Vers une même foi eucharistique?* (1972); *Pour une réconciliation des ministères* (1973); *Le ministère épiscopal* (1976); *Le Saint-Esprit, l'Église et les Sacrements* (1979).
- J.-E. Deseaux, *Dialogues théologiques et accords œcuméniques* (París 1982). Presentación de conjunto de los diálogos multilaterales o bilaterales y de sus resultados. Numerosas referencias.
- N. Nissiotis/E. Schlink/E. Skydsagaards/L. Vischer/J. R. Nelson/L. Newbifin, *Seis ensayos sobre la unidad. El ecumenismo como fermento de solidaridad humana* (Barcelona 1972).

EXCURSO

IGLESIA Y ESTADO

La Iglesia y el Estado se encuentran necesariamente, cualquiera que sea el estatuto jurídico que rijan sus relaciones, es decir, incluso en régimen de separación y de una supuesta neutralidad del Estado. La Iglesia es, en efecto, una realidad social: tiene una estructura constitutiva de su identidad y pretende poder legislar y disponer libremente de las instituciones necesarias para su realización y su misión; sus miembros expresan convicciones y apelan a valores que les son propios y que afectan a su existencia personal y a su convivencia, pero también a la convivencia de los hombres en sociedad. Además, la Iglesia católica se comprende y se presenta como «universal» y apela a un «centro romano». Ningún Estado puede, pues, ignorarla, ya que también él tiene responsabilidades que debe hacer conocer y respetar por el conjunto de los ciudadanos, incluidos los que son miembros de Iglesias. Por consiguiente, es imposible trazar un límite preciso entre los campos respectivos de la Iglesia y del Estado, entre un ámbito «temporal» a cargo del Estado y otro «espiritual», que sería de la competencia propia de la Iglesia. Por eso, no es posible evitar del todo una cierta tensión, sobre todo desde el momento en que la Iglesia, por los valores que preconiza y la adhesión que suscita en gran número de personas, y también por el peso de sus instituciones, representa un «poder» real en el seno de una sociedad.

Las modalidades concretas según las cuales se han organizado y se organizan actualmente en los diversos países las relaciones entre Iglesias y Estados son el resultado de procesos históricos largos y complejos: dependen de los contextos sociológicos, políticos, culturales, etc., en los que las Iglesias se inscriben y, al mismo tiempo, del peso de éstas, del número de sus miembros, de su práctica religiosa efectiva, del papel de la «jerarquía», etc. Del mismo modo, si es cierto que la preocupación de la Iglesia ha sido siempre la de poder realizarse y cumplir su misión con toda libertad, no tuvo desde el principio una doctrina acabada sobre el Estado ni una concepción «ideal» de sus relaciones con él, sino que adoptó o mantuvo, no sólo en la práctica, sino también en el plano doctrinal, actitudes muy distintas a lo largo de la historia. Los desarrollos de su doctrina son tributarios tanto de las circunstancias

históricas, es decir, de la situación concreta de la Iglesia y del modo en que los Estados, por su parte, conciben estas relaciones, cuanto de las eclesiologías y de las teorías, filosofías jurídicas, etc., relativas a la sociedad y al Estado, que prevalecen en las diversas épocas.

Tras una rápida ojeada histórica, en la que evocaremos algunos aspectos fundamentales de la doctrina de la Iglesia sobre el Estado y sus relaciones con él, presentaremos brevemente los principales «modelos» según los cuales pueden organizarse estas relaciones.

1. Historia de las doctrinas

a) *En la época de la Iglesia primitiva*, el cristianismo está en situación de religión minoritaria, no reconocida legalmente y en ocasiones perseguida. En este tiempo no se desarrolla «teoría» alguna; la actitud de los cristianos es la de una voluntad de lealtad y de obediencia con respecto al Estado, a condición de mantener el reconocimiento del derecho soberano de Dios y de la libre confesión de la fe (cf. Rom 13,1-7).

b) *Después de la conversión de Constantino*, el cristianismo se convierte en «religión de Estado». En adelante, papas y obispos se encontrarán en presencia de emperadores y de príncipes que son o se proclaman cristianos, y cuya función se concebirá como un «ministerio» dentro de lo que la Edad Media llamará el *corpus christianum*. Sus relaciones se establecen en referencia a una visión del mundo basada en la idea de que existe un único orden del universo y un único movimiento de éste hacia un único fin, puesto que Dios es uno y todo se define por su relación a él. Si en Oriente las relaciones Iglesia-Estado se sitúan bajo el signo del ideal de la «sinfonía», que confiere al emperador amplios derechos de vigilancia e intervención en la vida interna de la Iglesia, en Occidente se manifiesta con más claridad la preocupación de asegurar la libertad de la Iglesia y la independencia del poder de los papas y de los obispos con respecto a las pretensiones de los emperadores y de los príncipes.

En este contexto se desarrolló la doctrina de los «dos poderes» (Gelasio: 492-496), que en la Edad Media se transformará en la de las «dos espadas». Dentro del ideal vigorosamente unitario de ese período, poder espiritual y poder secular se conciben como dos poderes de un mismo cuerpo; su articulación se teoriza primero a través de la doctrina del «poder directo» de la Iglesia en materia temporal (el poder temporal deriva del poder espiritual supremo) y luego a través de la doctrina, más matizada, del «poder

indirecto» (el poder espiritual «juzga» sobre el poder temporal). Concretamente, la *res publica christiana* medieval estará llena de tensiones y conflictos constantes entre *sacerdotium* y *regnum*, que alcanzará su máxima intensidad en la «disputa de las investiduras» (siglo XI).

c) *El siglo XVI (Reforma)* supone el derrumbamiento del mundo unitario de la Edad Media debido al nacimiento de una diversidad de «confesiones». Aun cuando los Estados siguen siendo confesionales, en este nuevo contexto se desarrollarán poco a poco las ideas de la libertad religiosa (primero libertad de las asociaciones religiosas, luego, a partir del siglo XVIII, libertad religiosa individual) y la de la tolerancia, así como su reconocimiento por los Estados.

Pero, al mismo tiempo, a partir del siglo XVII, los Estados nacionales reivindican y obtienen la posibilidad de ejercer una tutela creciente sobre las Iglesias de sus territorios. Frente a esta pretensión de los Estados y a las ideologías que los apoyan, los papas del siglo XIX y de la primera mitad del XX (sobre todo León XIII, que renueva profundamente la doctrina tradicional y establece las bases de sus desarrollos ulteriores, como puede verse en su encíclica *Immortale Dei*, 1885) propondrán una enseñanza coherente sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que será recogida, sistematizada y difundida a través de los tratados de «derecho público eclesiástico».

En ellos se afirma, por una parte, que la Iglesia, en cuanto fundada por Cristo, implica una dimensión social, institucional y jurídica que le es constitutiva y propia, y, por otra, que hay una diferencia esencial de origen, de fin y de naturaleza entre la Iglesia y el Estado, de donde resultan una diferencia esencial entre sus «poderes» respectivos, así como el derecho de la Iglesia a poseer las instituciones y a darse las leyes correspondientes a su identidad y a su misión. El concepto clave utilizado es el de la Iglesia «sociedad perfecta»: un concepto jurídico elaborado de acuerdo con el modelo del Estado y que tiende a afirmar que la Iglesia y el Estado son dos realidades soberanas en sus campos respectivos y, más concretamente, que la Iglesia no depende del Estado ni en su existencia ni en sus poderes y que dispone por sí misma de los medios y de los poderes necesarios para la consecución de su propio fin, al igual que el Estado en su ámbito propio.

Señalemos también que esta doctrina no excluye, sino que, por el contrario, incluye como uno de sus objetivos ideales la estrecha cooperación entre la Iglesia y el Estado, en el respeto a la identi-

dad y finalidad propias (contra toda «separación»), en la medida en que ambos están al servicio del mismo hombre, cada uno en su orden. El «concordato» aparece entonces como la fórmula jurídica más adecuada para regular las relaciones de forma contractual (de ahí el gran número de concordatos firmados bajo los pontificados de Pío XI y Pío XII).

d) El Vaticano II no cuestiona esta doctrina, muy coherente y elaborada, pero introduce en ella ciertos cambios que la ofrecen en una perspectiva en muchos aspectos nueva. Así, la constitución *Gaudium et spes* (cap. IV, en particular núm. 76) recoge la cuestión clásica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el contexto de una sociedad pluralista y aceptada como tal. En un lenguaje más teológico y pastoral que jurídico e institucional, se pone el acento en la misión salvífica de la Iglesia y en su función de servicio en el seno de la sociedad; ésta es la óptica en la que se aborda el tema de la colaboración deseada entre la Iglesia y la comunidad política. Además, y aquí tenemos la novedad más importante, en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae personae*), el concilio reconoce (al término de largas discusiones) el derecho natural y absoluto de toda persona a no ser coaccionada en materia de conciencia, sobre todo en materia religiosa.

Queda abandonada así la visión ideal del Estado confesional, obligado como tal a promover la religión católica y a conformar su legislación y su acción a los valores éticos de la Iglesia, por lo que otras Iglesias o confesiones sólo pueden ser «toleradas». Por otra parte, la Iglesia afirma frente al Estado el derecho a la libertad religiosa y a su pleno ejercicio, no ya definiéndose como «sociedad perfecta», sino apelando a la «dignidad de la persona». Según esta declaración, el Estado, obligado a la «neutralidad» en materia religiosa, pero encargado de asegurar el bien común de la sociedad, debe velar para que esta libertad se garantice a todos: libertad religiosa individual, pero también libertad de asociación y de acción de las Iglesias y comunidades religiosas.

2. Relaciones concretas

a) Liberalismo o galicanismo.

Si se considera el modo en que se organizan de hecho las relaciones entre la Iglesia y el Estado, se notará ante todo que, si la Iglesia tiene una concepción propia de estas relaciones, «son los Estados, dueños de lo temporal, los que deciden en último término; sus relaciones con las Iglesias son en gran medida lo que ellos quieren

y no lo que ellas querrían que fueran»¹. Por ello hablaremos aquí más desde el punto de vista del Estado.

Nótese ante todo a este respecto que ya no existe en el ámbito cristiano Estado «teocrático», es decir, un Estado que acepte introducir en su praxis y su legislación los imperativos de la religión que profesa. En consecuencia, los Estados podrán optar o bien por el «liberalismo», «haciendo su propio juego» y «dejando a las Iglesias en plena libertad para organizarse como quieran y para actuar según la misión que se asignan a sí mismas, a condición únicamente de que se conformen a las reglas del derecho común»; o bien por el «galicanismo», tratando de «controlar y dominar más o menos profundamente a la Iglesia, para que esté al servicio de su política o al menos no ponga trabas a ella»; esto se realiza a través de un control previo ejercido sobre las Iglesias, de ciertas limitaciones discriminatorias impuestas a sus actividades y de la voluntad de prevenir toda posibilidad de «contestación»² (L. de Naurois). Si bien es cierto que el «galicanismo» (entendido aquí en su sentido tipológico, tal como lo hemos definido) suele ser propio de los Estados autoritarios y que el «liberalismo» se encuentra habitualmente en los regímenes democráticos, no deja de constituir una tentación para todo Estado.

b) «Modelos» principales.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado pueden organizarse más concretamente según cierto número de «modelos» típicos. La distinción entre regímenes de «separación» y Estados que mantienen lazos institucionales más o menos estrechos con una o varias Iglesias (Iglesias de Estado o vínculos regulados por convenciones de carácter concordatario) no es en realidad esclarecedora.

Atiende más a lo fundamental la distinción entre Estados que se identifican con una religión o con una ideología, hasta el punto de poner en peligro el libre ejercicio de la libertad religiosa, y Estados, religiosa o ideológicamente «neutros», que respetan y garantizan esta libertad. Sin embargo, tomado en sí mismo, el derecho fundamental de la libertad religiosa es susceptible de aplicaciones institucionales y legislativas diversas, por lo que es preciso añadir otro factor de discernimiento: el de la actitud de un Estado respecto a las Iglesias y comunidades religiosas como tales. Así, hallamos, por una parte, Estados dispuestos a colaborar activamente con las Iglesias (sobre todo por el apoyo legislativo y económico

¹ L. de Naurois, art. *Eglise et État: Enc. Un.* V, 1005.

² *Ibid.*, 1007s.

a algunas de sus actividades o instituciones, en el campo educativo, caritativo, etc., o por la retribución de los ministros del culto). Esta colaboración puede ser más o menos estrecha y abarcar un campo más o menos extenso. Habrá que hablar entonces de «neutralidad religiosa positiva».

En algunos casos esta colaboración se regula por medio de concordatos³. Por otra parte, hay Estados que excluyen todo apoyo y toda cooperación institucional con las Iglesias como tales. Esta situación, que es de «separación» y de «ignorancia oficial», puede presentarse a su vez bajo formas diversas: separación concebida y practicada en términos de «oposición», o separación «cordial», que no excluye ciertas formas de colaboración ni apoyos directos o indirectos en algunos campos (por ejemplo, en la enseñanza).

BIBLIOGRAFIA

PRESENTACIONES DE CONJUNTO

Para una primera aproximación se pueden consultar:

- Y. Congar, *Église et État*, en la enciclopedia *Catholicisme*. Presentación histórica y discusión de las principales «teorías». Bibliografía. Redactado en 1951.
- L. de Naurois, *Église et État*, en la *Encyclopedia Universalis*. Presentación hecha sobre todo en la perspectiva del Estado. Véase también los artículos *Césaropapisme*, *Concordats*, *Gallicanisme*, *Laïcité*.
- L. Lecler, *L'Église et la Souveraineté des États* (1947). Obra ya antigua, pero que sigue siendo una excelente presentación, histórica y crítica, de las doctrinas y de las discusiones que suscitaron.

A través de la historia

- H. Rahner, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif* (París 1964). Selección de textos comentados.
- M. Pacaut, *La théocratie, l'Église et le Pouvoir laïque au Moyen Âge* (París 1957). Buena síntesis y selección de textos.

³ Nótese, sin embargo, que los concordatos son de tipo muy diverso: se enraizan en una situación histórica dada y son fruto de compromisos que reflejan un cierto estado de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Tanto en su tenor como en su interpretación y aplicación son reflejo de las tensiones, inevitables, entre Iglesias y Estados y en todo caso de sus «relaciones de fuerza»...

- Se puede consultar también Y. Congar, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne* (París 1970).
- J. Latreille, *La Pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIX^e siècle* (París 1960) 281-296. Excelente síntesis.
- A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo* (Milán 1979). Las relaciones entre Iglesia y sociedad civil en el último siglo.
- Sobre la doctrina de León XIII, cf. los artículos de J. C. Murray, *Leo XIII on Church and State: «Theological Studies» XIV* (1953) 1-30, 145-214, 551-567, y XV (1954) 1-33.
- Sobre la política concordataria de la Santa Sede, cf. la presentación muy completa de G. May, *Die Konkordatspolitik des Hl. Stuhls von 1918 bis 1974*, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. VII (Friburgo 1976) 179-229, y R. Minnerath, *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle* (París 1983).

Vaticano II

- L'Église dans le Monde de ce Temps* (París 1967): el estudio de R. Tucci, *La vie de la communauté politique*, 517-570.
- La liberté religieuse* (París 1966): el estudio de J. C. Murray dedicado al desarrollo de la doctrina de la Iglesia desde Pío IX al Vaticano II, pp. 111-148.
- R. Minnerath, *Le Droit de l'Église à la liberté* (París 1982). Buena presentación de las «teorías» y de las posiciones de la Iglesia relativas a las relaciones con el Estado y con la sociedad civil, desde el siglo XIX al Vaticano II.

SECCION CUARTA

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

[JEAN-MARIE R. TILLARD]

CAPITULO PRIMERO

SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

Cuando habla de la Iglesia, el Nuevo Testamento emplea ordinariamente la expresión «Iglesia de Dios» (así, Hch 20,28; 1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Cor 1,1; 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4; Tit 3, 5.15). La Iglesia se define así como el centro de una *comunión* con la voluntad salvífica de Dios desde el momento de la historia humana en que él se escogió un pueblo, Israel. Se puede decir incluso que lo es desde que, en la humanidad herida para siempre por el pecado, penetró la buena noticia de una salvación: los Padres no dudaban en hablar de la *Ecclesia jam ab Abel justo*¹. Se dice que la *Iglesia de Dios* es sacramental porque, considerada en todos sus grandes momentos —de Abel a Abrahán, de Abrahán a Jesús, del bautismo de Jesús a la resurrección de Cristo, de Pentecostés al último día de la historia—, es como una ósmosis de gracia recibida y compromiso aceptado. En el marco de esta sacramentalidad de la Iglesia como tal hay que situar lo que la tradición cristiana llama los sacramentos.

1. *El pueblo de la alianza*

Mientras que en teología no se solía llamar sacramentos sino a «los siete sacramentos», el Vaticano II ha concebido a la Iglesia como «el sacramento o el signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*Lumen gentium* I, 1). Aunque el término «sacramento» se utilice poco en este sentido en las fuentes bíblicas y patrísticas, esta concepción, redescubierta en el siglo XIX (Möhlner, Scheeben), enlaza con una gran tradición: la del «misterio» de alianza de Dios con su pueblo.

¹ Véase Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en *Festschrift Karl Adam* (Düsseldorf 1952) 79-100.

La sacramentalidad es un aspecto tan fundamental de la Iglesia que aparece en todos los aspectos del «misterio» del pueblo de Dios. En la antigua alianza ella es lo que define el ser mismo de Israel. Porque éste no es pueblo de Yahvé sino en cuanto pueblo de alianza. Israel, objeto de la benevolencia divina y portador de la promesa, es también, en el seno de las naciones que lo rodean, el grupo investido de una doble misión: ser el signo de que Yahvé interviene en los destinos terrenos y ser el instrumento de la gloria de Yahvé. Basta comparar Ex 19,3-8 con algunos textos del Deuteronomio (como Dt 4,32-38; 7,7-15; 9,1-6; 11,1-7; 26,5-11; 28, 1-14; 29,1-28) y los cantos del Siervo de Yahvé (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) para constatar cómo el pueblo de Dios, instruido por la experiencia de su propia historia, percibió poco a poco que su estatuto de pueblo de la alianza le imponía una grave responsabilidad. No podía contentarse con ser el beneficiario de la salvación y mantenerse en ella al precio de una fidelidad «a los mandatos y decretos» ordenados por Yahvé (cf. 26,16-19). Debía llegar a ser también «la luz de las naciones, para que (mi) salvación alcance hasta el confín de la tierra» (Is 49,6).

Desde luego esto no es aún sino una profecía, una intuición que se abre paso. Pero en ella se expresa ya lo que será en el centro del misterio de Jesús y del misterio de la Iglesia, después de Pentecostés y, sobre todo, después del encuentro capital de Pedro y de Cornelio (Hch 10,1-11,18).

2. *La comunidad cristiana*

Israel, Jesús y la comunidad de la alianza nueva constituyen las tres etapas fundamentales, mutuamente relacionadas, en esta sacramentalidad de la *Iglesia de Dios*. En efecto, el misterio de Jesús, comprendido en su integridad, es el de una gracia realmente poseída por su persona y plenamente manifestada en la gloria de su resurrección, pero que se expresa y difunde en sus palabras y en las acciones de su ministerio. Es el sacramento del evangelio de Dios. En su camino, la Iglesia apostólica, llena del don del Espíritu (cf. Hch 2,38-39; 10,44-48; 11,15; Rom 8,1-30; Ef 1,13-14), que todo el Nuevo Testamento presenta como un don de reconciliación (cf. Ef 2,13-22; Col 1,19-23; Jn 17,20-26; Jn 2,9-11; 3, 14-19), es signo de esta *comunión* (cf. Hch 4,32-37) y está profundamente comprometida en su irradiación. Quizá no se ha subrayado lo suficiente hasta qué punto el capítulo 17 de Juan insiste en esta sacramentalidad de la comunidad cristiana: la unidad fraterna, presentada como el gran don de Jesús a los suyos, es también aque-

llo por lo que deben dar a conocer al mundo el vínculo profundo que une al Padre y al Hijo.

La Iglesia está ligada al designio de Dios no sólo como su beneficiaria, sino también como su sierva. Ella *acoge* la salvación y al mismo tiempo la *hace pasar por ella*. Es cierto que sobre este punto hay divergencias entre tradiciones católicas y protestantes y que el diálogo ecuménico no ha profundizado aún el tema. Para las primeras, en el don de la salvación la actividad de Dios y la de la Iglesia no son simplemente paralelas, sino que están en simbiosis: Dios mismo, como fuente única y trascendente, da la salvación, pero la Iglesia entrega, transmite, comunica esta salvación en la que ella está implicada como signo e instrumento. Así, la acción de Dios no ahorra el compromiso de su pueblo.

Concretamente, esta sacramentalidad de la *Iglesia de Dios* —que, como hemos visto, forma un todo con su ser y su misión— se actualiza gracias sobre todo a dos realidades mutuamente relacionadas por las que se enraíza en el viejo fondo religioso de la humanidad: la *palabra* y los *ritos*. Pero si se releen a la luz de la fe, en la que se basa la identidad del pueblo de Dios, la palabra se hace palabra de Dios y los ritos se hacen sacramentos de la fe. Palabra y sacramentos de la fe pertenecen al mismo ámbito. Una y otros comprometen a la Iglesia no sólo en cuanto que debe proclamar la primera y celebrar los segundos, sino incluso en cuanto que, en la fuerza del Espíritu, tiene sobre ellos un cierto dominio. Este dato básico es de gran importancia².

3. La Iglesia formula y proclama la palabra

Cuando se dice «Dios ha hablado», no hay que engañarse. Como afirma el Prólogo del Evangelio de Juan, «nadie ha visto nunca a

² Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1971) y P. Smulders, *L'Église, sacrement du salut*, en *L'Église de Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire* (eds. Baraúna y Congar) tomo II (París 1966) 313-338 (trad. española: *La Iglesia, sacramento de salvación*, en *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols. (Barcelona 1968). La fórmula «Iglesia, sacramento primordial», empleada aún en esta contribución, fue desarrollada por O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento primordial* (San Sebastián 1963) y abandonada después para reservar a Cristo mismo la precedencia y el origen; se habla entonces de la Iglesia «sacramento-fuente, fundamento o raíz» siguiendo a Cristo, en la línea de la encarnación. Cf. O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento radical*, en *Mysterium salutis* IV/1 (Ed. Cristiandad, Madrid³ 1984) 330-362. Véase también H. Denis, *Les sacrements font l'Église-sacrement*: MD 152 (1982) 7-35, que establece una complementariedad entre el principio cristológico de la Iglesia-sacramento y el principio pneumatológico de la Iglesia que hace los sacramentos.

Dios» (Jn 1,18). Aun al escuchar a Jesús no se oía al *Logos* de Dios sino a través de palabras humanas. Ya en el Antiguo Testamento la palabra de Dios (*dabar* de Yahvé) es en realidad la lectura, hecha por «hombres del Espíritu», del sentido de una historia que es conducida por Dios. Así, la *Iglesia de Dios* (que comienza *jam ab Abel justo*) es la que por sus profetas y hombres «inspirados», en quienes habita el Espíritu (*Ruah Yahweh*), hace emerger la palabra, descubre su sentido, le da forma, la proclama y la explicita con la fuerza de ese mismo Espíritu. El hecho es aún más claro en el Nuevo Testamento. La comunidad apostólica, núcleo en el que se realiza el paso de la fase veterotestamentaria a la fase neotestamentaria de la *Iglesia de Dios*, es la que, releyendo a la luz de la resurrección y en la fuerza del Espíritu de Pentecostés su experiencia de Jesús de Nazaret, manifiesta el sentido auténtico de lo que «el mismo Dios nos ha dicho en su Hijo Jesucristo».

Se ha observado con razón que el kerigma apostólico no pretende ante todo reproducir la enseñanza de Jesús, sino transmitir la «revelación» que la comunidad primitiva percibió, con la garantía del Espíritu, en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección. El recuerdo de las palabras de Jesús viene en cierto modo a confirmar y prolongar el significado básico de la fe pascual³. Nosotros no sabemos de Jesús sino lo que la palabra inspirada de la comunidad apostólica nos dice de él. También aquí la *Iglesia de Dios* hace surgir la palabra, esa palabra en la que ella misma se funda. Y lo hace en el Espíritu Santo. Ahora bien, el mismo proceso explica la aparición de los sacramentos de la fe, que son inseparables de la palabra y que no tienen sentido sino con ella. Ellos son también la expresión, pero en un lenguaje de símbolos y de gestos, de lo que Dios no quiere dejar de hacer por el hombre, continuando lo que ha hecho por su pueblo y especialmente lo realizado «de una vez para siempre» (*ephapax*) en su Hijo Jesucristo. Esta expresión la realiza la *Iglesia de Dios*, guiada e iluminada por el Espíritu de Cristo.

4. Palabra y sacramento son inseparables

Del mismo modo que la palabra de Dios representa, sobre todo para el Nuevo Testamento, la lectura inspirada del acontecimiento pasado, cuyo impacto *también hoy* se quiere afirmar, el sacramento remite simbólicamente al acontecimiento pasado para aplicar *tam-*

³ James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres 1977) 78-79.

bién hoy su eficacia. Palabra y sacramento son como dos acentuaciones de un todo único. La palabra tiene una eficacia que reclama la del sacramento, y el sacramento tiene una densidad simbólica que reclama la interpretación por la palabra. No es, por ejemplo, casual que para expresar el centro del misterio eucarístico Pablo utilice el verbo «anunciar» (1 Cor 11,26), el mismo que caracteriza el servicio de la palabra (1 Cor 2,1-2.9.14).

Los Padres de la gran tradición lo habían comprendido. En un texto importante para una reflexión sobre los signos, y que fue determinante para la teología occidental, Agustín escribía a propósito del bautismo: «Quita la palabra y ¿qué es el agua sino agua? La palabra viene sobre el elemento (sensible) y éste se hace un sacramento, como una palabra visible (*tanquam visibile verbum*). ¿Y de dónde puede venir al agua esta eficacia tan grande de que al tocar el cuerpo purifique el corazón si no es de la palabra, no simplemente porque se dice, sino porque se cree (*sed quia creditur*)?»⁴ El sacramento es el nudo de un tejido simbólico que encarna una palabra de fe y de una palabra de fe que interpreta un tejido simbólico. Por eso es siempre un acontecimiento de la fe. Vamos a explicarlo presentando el vínculo que existe entre: 1) Símbolo, palabra y fe; 2) Sacramento y acontecimiento; 3) Sacramento y creatividad de la Iglesia.

CAPÍTULO II

SIMBOLO, PALABRA Y FE

1. Consideraciones generales

Afirmar que el sacramento pertenece al mundo del símbolo equivale a situarlo en principio en el centro de la realidad humana. Es un hecho que el pensamiento moderno occidental ha redescubierto la importancia y la función del símbolo en la experiencia del hombre, aunque apenas haya unanimidad sobre este punto: las teorías al respecto son enormemente variadas. Sin embargo, hay acuerdo en un punto esencial: por oposición al signo, que sólo remite convencionalmente a lo significado, el símbolo pertenece en cierto modo a aquello que simboliza. Tiene su propia densidad y ésta no es exterior a aquello a lo que el símbolo está ligado. Expresa un nivel auténtico de las cosas, un más allá de lo inmediatamente perceptible. Lo que el concepto no puede delimitar es dicho por el símbolo; lo que dice el concepto es transmitido de otra manera por el símbolo.

En el símbolo, la relación esencial se refiere menos a una idea o voluntad que se ha de transmitir que a una persona que se entrega, se comunica, se abre, se da, se manifiesta, se hace presente. Considerado formalmente, el símbolo no necesita desembocar en otra cosa. En él, el oyente o espectador se detiene. Esto explica por qué, incluso cuando trata de transmitir «informaciones» o un «contenido objetivo», el lenguaje cotidiano incluye, en la medida en que la persona que habla se implica realmente en él, una parte necesaria de símbolo; existen miles de formas de decir «dame un pedazo de pan». Pero esto explica también por qué, correlativamente, el símbolo tiende hacia una explicitación de lo que transmite, hacia la determinación de un sentido⁵.

⁵ Sobre el símbolo léanse sobre todo: E. Ortigues, *Le discours et le Symbole* (París 1962); G. Durand, *L'imagination symbolique* (París 1964; estudia sobre todo el nexo entre lo imaginario y el símbolo; la introducción es muy esclarecedora); H. Lefèvre, *Le langage et la Société* (París 1966); M. Amaladoss, *Sémiologie et Sacrement*: MD 144 (1973) 7-35; J.-Y. Hameline, *Lectures en sémiologie; bibliographie sélective*: ibíd., 59-67; D. Sperber, *Le symbolisme en général* (París 1974); T. Todorov, *Théories du symbole* (París 1977); F. Flahault, *La parole intermédiaire* (París 1978); L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (París 1979) 13-79 (ensayo de síntesis, marcada por Heidegger y las ciencias humanas, aborda los sacramen-

⁴ *Tract. in Ev. Joan.* 80,3; PL 35, 1840.

Esta visión del lenguaje simbólico aparece como fundamentalmente cercana al pensamiento bíblico. Basta pensar en el tema paulino del cuerpo de Cristo (*sōma tou Christou*) para percibirlo. Resumiendo el pensamiento de varios especialistas, J. A. T. Robinson escribe: «Pablo se sirve de la analogía del cuerpo humano para explicar que los cristianos forman el cuerpo de Cristo. Pero la analogía sólo es válida porque los cristianos *son*, literalmente, el organismo resucitado de la persona de Cristo en toda su realidad concreta. Lo llamativo es que Pablo identifica esta personalidad con la Iglesia. Pero decir que la Iglesia es el cuerpo de Cristo no es más metáfora que decir que la carne de Jesús encarnado o que el pan eucarístico son el cuerpo de Cristo. Ninguna de estas tres realidades, Iglesia, carne, pan, es *como* su cuerpo (Pablo no dice nunca esto): cada una *es* el cuerpo de Cristo, porque cada una es el complemento físico, la extensión de su única y misma persona, de su vida; estas tres realidades son la expresión de una única cristología»⁶.

La alusión al pan eucarístico se adentra aquí en pleno contexto sacramental. Al ser el cuerpo eucarístico «la expresión» de la persona del Resucitado, aunque en realidades simbólicas, el sacramento de la mesa del Señor aparece como el tejido simbólico en el que se comunica y se entrega el Señor mismo. Este simbolismo eucarístico hace acontecer lo que dice: el «cuerpo por vosotros»..., «la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11,24-25). Por ello, el conjunto del rito es una palabra que «anuncia la muerte del Señor» (11,26). Estamos en el clima de lo que se llama el lenguaje eficaz, es decir, el que en el acto mismo en que dice algo realiza lo que dice⁷. Ahora bien, el lenguaje del simbolismo es el lenguaje eficaz.

Sin embargo, el simbolismo sacramental no se abre sino por la palabra de fe. Esta constituye el lenguaje específico de la sociedad peculiar que es la Iglesia de Dios. Desde la antigua alianza ella representa la condición normal para la entrada en el pueblo elegido, hasta el punto de que sin ella es radicalmente imposible participar de manera efectiva en la vida de este pueblo. A su vez, todo sacramento cristiano es sacramento de la fe.

tos por la vía del lenguaje y del símbolo); J. Mateos, *Símbolo*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 961-971, con bibliografía.

⁶ *El cuerpo. Estudio de teología paulina* (Barcelona 1968); cf. también la obra colectiva *Le corps et le corps du Christ dans la première Épître aux Corinthiens* (París 1983).

⁷ Véanse J. L. Austin, *Quand dire c'est faire* (París 1970); J. R. Searle, *Les actes du langage* (París 1972); E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (París 1968) 223-285.

Recordemos la razón de esta necesidad de la fe. Al haber asumido Dios «el riesgo» de la creación de una libertad frente a la suya y haber creado al hombre «a su imagen y semejanza», no puede suprimir esa libertad. La fe es la acogida libre que pone la existencia bajo la acción de la gracia, la cual sólo viene de Dios. Desde el momento en que se deja de creer, se deja de responder libremente al ofrecimiento divino. Ahora bien, este ofrecimiento no es conocido sino por lo que la tradición bíblica llama la palabra de Dios, en estrecha conexión con los acontecimientos de la historia del pueblo de la alianza. La palabra hace nacer la fe.

En los sacramentos se produce un dominio radical de la fe sobre los ritos simbólicos que la Iglesia asume para que Dios se comunique en ellos por la fuerza de su Espíritu: «Dios es *agape*» (1 Jn 4,8). Pero esta cualidad de Dios no se conoce sino por lo que Dios ha realizado en la historia humana: «En esto se hizo visible entre nosotros el *agape* de Dios: en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida» (4,9); «hemos comprendido lo que es el *agape*, porque Jesús se desprendió de su vida por nosotros» (3,16). Por ello se adoptarán como ritos bien elementos naturales, bien gestos humanos, ligados históricamente de cualquier manera que sea al encuentro de Dios con su pueblo. El simbolismo esencial al sacramento está, pues, cargado de una larga experiencia de alianza expresada en la palabra. Por ello es posible comprender su sentido. Vamos a ilustrarlo con tres ejemplos: el del bautismo, el de la eucaristía y el del matrimonio.

2. Tres ejemplos

a) El bautismo.

En el bautismo hay agua. Para comprender su simbolismo hay que partir de las catequesis bautismales primitivas (la de Tertuliano, Cirilo de Jerusalén, Ambrosio, Agustín, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia) y de las liturgias. En la fe de la Iglesia, por la que se agregan nuevos miembros, el agua de la fuente bautismal no es ya pura y simplemente el agua natural con su fuerza evocadora. Cuenta también el simbolismo profundo de que está cargada⁸. Como subraya Mircea Eliade, «en la valoración cristiana de las aguas intervienen... ciertos elementos nuevos ligados a una 'histo-

⁸ Véanse M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 204-213; *íd.*, *Lo sagrado y lo profano* (Ed. Guadarrama, Madrid 1981) 101-136; Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves* (París 1942).

ria', en este caso la historia santa»⁹, y esto mientras que «estas nuevas valoraciones del simbolismo bautismal no contradigan el simbolismo acuático universalmente extendido»¹⁰.

El agua bautismal expresa la acción del Dios cuyo Espíritu creador se cierne sobre las aguas; del Dios de los padres que a través del Mar Rojo crea a su pueblo; del Dios cuyo Espíritu inspira al profeta el anuncio de los tiempos nuevos en que la falta será purificada y los pecados perdonados; del Dios cuyo Hijo predilecto es bautizado en el Jordán en el momento mismo en que descubre la naturaleza de su misión; del Dios cuyo Hijo cura al paralítico en la piscina de Betsaida; del Dios cuyo Hijo asegura a Nicodemo que «a menos que uno nazca del agua y el Espíritu no puede entrar en el reino de Dios»; del Dios cuyo Hijo tiene el corazón traspasado para que fluyan el agua y la sangre; del Dios cuyo Espíritu inspira a Pedro en Pentecostés las palabras que fundan la Iglesia («Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis... Bautizaos confesando que Jesús es Mesías para que se os perdonen los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo»).

Extraño enredo, sin duda, en el que se entremezclan hechos históricos e interpretaciones más o menos míticas. Esto no impide que, a esta luz, quede claro que, por el bautismo, el «creyente» se inscribe en el vasto dinamismo de un Dios que desde la aurora de la historia «comunica» su vida (su gracia y su salvación) a quienes lo acogen: Dios crea, reúne un pueblo, perdona, ilumina, sana, hace renacer, da su vida, funda su Iglesia.

b) La eucaristía.

El caso de *la eucaristía* es distinto. Aquí no nos detenemos en los simples elementos del pan y del vino, sino en la experiencia de la comida, lugar en que se manifiesta y al mismo tiempo se nutre la comunión humana en torno a la invitación común hecha por aquel que habría podido comer solo su alimento, pero decide compartirlo. Aunque sea imposible saber si la última comida de Jesús con los suyos fue realmente la cena pascual judía, dado que todos los argumentos son insuficientes, el hecho de que las tradiciones sinópticas la presenten en el marco de la celebración de la Pascua (cf. Mt 26, 17-19; Mc 14,12-16; Lc 22,7-13.15) da a la cena del Señor (1 Cor 11,20) caracteres armónicos propios.

En efecto, la comida de la nueva alianza (1 Cor 11,25) es el banquete al que invita el Dios que intervino en la noche de los

tiempos, cuando los hebreos vivían en la esclavitud, «una cierta primavera, en la época en que se ofrecían los sacrificios que aseguraban el bienestar del ganado y señalaban la salida para la trashumancia»¹¹. En ella es «historizado» el viejo rito de la comida nómada religiosa, en la que se come *ante Dios* uno de los primeros animales del año¹². De ese modo, da testimonio de una liberación y sirve para fijar el recuerdo de una de las etapas más importantes de la gesta de Dios para la salvación. Esto lleva consigo «una nueva interpretación de los ritos»¹³.

Es también la comida de Dios, que a la salida de la marcha por el desierto concluyó en el Sinaí la alianza con los suyos y la selló con el sacrificio de comunión (Ex 24,5): la sangre fue dada a Dios y luego «el pueblo comió y bebió» (Ex 24,8.11).

Esta comida del Señor es igualmente la comida del Dios de quien los profetas decían que invitaba a su pueblo a un banquete festivo que tendría lugar en los últimos días, cuando por fin la esperanza se habría cumplido plenamente en los tiempos mesiánicos.

De manera más directa, es la comida del Dios que, en su Hijo Jesucristo, se sentó a la mesa de los publicanos y de los pecadores, manifestando su rechazo de las injusticias y discriminaciones para proponer el compartir, la reconciliación y el perdón. Por ello, a la luz de la resurrección y de las comidas del Señor glorificado con los suyos, el Apocalipsis cantará: «Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero... Estas palabras verídicas son de Dios» (Ap 19,9). Así, el rito de la comida, con su densidad simbólica, queda invadido por una dimensión completamente nueva: el que ofrece esta comida es el Dios que ha elegido estar en *comunión* con el hombre en una auténtica historia humana que él invita a transformar. El simbolismo se hace simbolismo *en* el universo de la fe, en el que todo cambia de sentido.

c) El matrimonio.

Para las tradiciones católicas, el matrimonio es un sacramento cuyo material simbólico es un acto humano, también él profundamente ligado a una experiencia de vastas resonancias psicológicas y míticas. Para la Escritura, la pareja humana remite al acto del mismo Dios que sale en cierto modo de su soledad para que brote la vida como una comunión con él: los crea hombre y mujer «a su imagen» (Gn 1,27), haciéndolos el uno para el otro «una sola carne» (2,24).

⁹ *Lo sagrado y lo profano*, 102ss.

¹⁰ *Ibid.*, 114ss.

¹¹ R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 22.

¹² Cf. *ibid.*, 19-20.

¹³ *Ibid.*, 23.

Ahora bien, este simbolismo nupcial se ve muy pronto asumido para expresar el vínculo que une a Dios con su pueblo. Dios le «comunica» su ser de pueblo santo en una alianza que exige una reciprocidad al menos de fidelidad. Yahvé se desposó con Israel. A través del misterio de Cristo Jesús, el vínculo se precisa: el esposo de la Iglesia es Cristo. Y las bodas, que sellarán la plena terminación de la alianza, son esperadas para el fin de los tiempos.

Pero este vínculo con el Dios de la alianza aporta a la relación conyugal un tono muy específico: el comportamiento de Cristo con su Iglesia se convierte en la ley del comportamiento recíproco del hombre y la mujer: «Maridos, amad a vuestras mujeres como el Mesías amó a la Iglesia...; lo alimenta y lo cuida como hace el Mesías con la Iglesia...; los dos serán una sola carne. Este símbolo es magnífico; yo lo estoy aplicando a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5, 21-33). He aquí la experiencia humana más original y más rica en ramificaciones simbólicas marcada por lo que forma el corazón mismo de la fe: Dios que se «revela» en la historia de sus relaciones con un pueblo.

Estos tres ejemplos permiten descubrir el horizonte del sistema simbólico sacramental. Este se sitúa allí donde el simbolismo humano —con su eco obligado en el mito, la poesía, la profusión de sentido— se hace expresión no tanto de una trascendencia o de un inefable en términos nocionales cuanto de la entrada del Dios Santo en plena carne de la vida humana. Coincide, pues, exactamente con la conjunción de los dos elementos esenciales de la experiencia de fe tal como la tradición bíblica la presenta: por una parte, el agente principal en ella es Dios mismo, el Santo; por otra, su objeto es no una noción *sobre* Dios, sino la actuación *del* Dios que entrega su amor al hombre.

Los sacramentos son sacramentos de la fe, porque constituyen el contexto —de símbolos y de palabras— en el que la comunidad creyente reconoce su fe. Cuando, en el umbral de su análisis del mundo sacramental, Tomás de Aquino decía que los sacramentos de la antigua alianza eran aquello por lo que el hombre «atestiguaba su fe en la futura venida del Salvador»¹⁴, mostraba —aunque sin darle al simbolismo la densidad que nosotros le reconocemos— la total homogeneidad entre el mundo de la fe y el universo sacramental¹⁵.

¹⁴ *Sum. theologiae* III, q. 61, a. 3.

¹⁵ Cf. J.-M. R. Tillard, *Le Sacrement événement du Salut* (París 1964).

SACRAMENTO Y ACONTECIMIENTO

En los sacramentos de la Iglesia —desde la antigua alianza— el simbolismo es captado por la fe. Pero esta fe no es puramente nocional. Es la acogida libre de la iniciativa de Dios. Ahora bien, ésta se revela en una historia, hasta el punto de que su relación personal con cada creyente se inserta en su relación con el pueblo como tal. En otras palabras: la historia de gracia de cada creyente se sitúa en la historia de gracia de Dios con su pueblo. Así, la acogida de la fe se identifica con la acogida de lo que Dios revela de su designio y de sí mismo en los acontecimientos principales de esta historia.

1. La Pascua de Jesús, acontecimiento central de la historia

La tradición bíblica, recogida por la gran tradición cristiana, lee en la trama de esta historia tres acontecimientos determinantes: el acontecimiento fundante, que asocia a la salida de Egipto; el acontecimiento central, que es la muerte y la resurrección del Señor Jesucristo, y el acontecimiento final, cuando Cristo «entregará la realeza a Dios Padre... para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,24-28). Pero el más importante de estos acontecimientos es ciertamente la Pascua del Señor. La Pascua judía encuentra en ella su auténtica finalidad, y la *parusía*, aún esperada, será su culminación última. El simbolismo sacramental, marcado como hemos visto por su referencia a la fe, está, pues, íntegramente bajo el dominio de este acontecimiento central.

Se puede estar de muchas maneras bajo el dominio de un acontecimiento histórico; con mayor motivo cuando se trata del acontecimiento dominante de la historia. Un acontecimiento, cualquiera que sea, no se repite jamás. Esencialmente ligado al tiempo, escapa con el instante en que se produce. Es posible imitarlo, incluso suscitar circunstancias parecidas a las que lo provocaron. Pero no es posible producirlo otra vez. Sobreviene «de una vez para siempre». Jamás volverá a empezar la batalla de Waterloo; jamás se reproducirá el anuncio hecho por Pedro del *kerigma* de la resurrección el día de Pentecostés; jamás se repetirá el sacramento que celebra hoy mi comunidad cristiana. Un verdadero acontecimiento

histórico no dura en sí mismo. Perdura por la memoria, en el recuerdo y en las consecuencias.

Lo mismo sucede con el acontecimiento de la Pascua de Jesús. El Nuevo Testamento subraya explícitamente en cuatro ocasiones que lo que entonces aconteció lo fue *ephapax*, de una vez para siempre (Rom 6,10; Hch 7,27; 9,12; 10,10). Y, sin embargo, esta afirmación va acompañada de la afirmación categórica de que este «de una vez para siempre» debe abarcar en su potencia a toda la historia humana.

2. El memorial que hace presente el acontecimiento pascual

¿Cómo puede hacerlo? Si se toma en serio el evangelio, no cabe encerrarse en la respuesta demasiado simplista que distingue entre «un Dios irritado antes del acontecimiento» y un «Dios aplacado después del acontecimiento», como si la actitud de Dios dependiera de este acontecimiento, cuando la Escritura dice explícitamente lo contrario. Porque la Pascua del Señor es el acontecimiento del *agape* de Dios —su misericordia, su fidelidad, su ternura— antes de ser el medio de calmar su irritación frente al hombre pecador. Además, Dios domina la historia, mientras que, al inscribirse la Pascua realmente en el tiempo, la trascendencia del acontecimiento debe comprenderse en relación con el tiempo.

También aquí el Antiguo Testamento proporciona a la tradición cristiana el material que le permite comprender cómo vivir hasta el día del Señor en la fuerza misma de la muerte y de la resurrección del Señor. Porque el pueblo de la antigua alianza sabe que los acontecimientos determinantes de su historia —aquellos en los que el mismo Yahvé se ha comprometido— siguen permitiendo a cada generación hacerse de algún modo contemporánea de ellos. Escondidos en la historia, han de permanecer tales que su fuerza de salvación sea actual para todos los que formarán —hasta el día del Mesías— el pueblo de Dios. Esto ha sido bien estudiado por Brevard S. Childs, quien escribe: «Una cualidad especial del tiempo entró (en la historia) con el éxodo, y este contenido seguía transformando el tiempo cronológico de cada generación en un tiempo redentor»¹⁶. No se trataba sino de la emergencia *hic et nunc* del poder del acontecimiento pasado, con su densidad liberadora y a la vez su interpelación al pueblo de Dios, llamado a vivir conforme a la exigencia de Dios que se había manifestado en él. No era po-

¹⁶ *Memory and Tradition in Israel* (Londres 1962) 84.

sible pasar de nuevo el Mar Rojo. Sin embargo, cada generación debía entrar en la gracia del acontecimiento históricamente realizado para la generación pretérita.

Para llegar a él se tenía el «recuerdo», el «memorial», comprendido en el sentido en que lo entiende Israel¹⁷. En efecto, «recordar» no equivale simplemente a «pensar en algo del pasado». Es «rememorar», incluyendo en este pensamiento un dinamismo hacia la acción. Dios *se* acuerda, pero en este «recuerdo» el poder de su designio primordial se ve comprometido, evocado, incitado a desplegarse. El hombre *se* acuerda, pero este «recuerdo» implica la exigencia de la ley. En pocas palabras: el *zikkaron*, que es el acto ritual (sacramental) de este recuerdo, «estimula la memoria de Dios, y sus actos de memoria son sinónimos de sus actos de intervención. El *zikkaron* estimula también la memoria de Israel que introduce (para la tradición sacerdotal y cultural) una participación en el orden de lo sagrado»¹⁸.

De este modo, bajo el tejido del simbolismo litúrgico, se enlazan la memoria de Dios (y para él «acordarse» es actuar como lo ha hecho) y la memoria del pueblo de Dios (y para él «acordarse» es entrar en la exigencia de la alianza y vivirla). Así se actualiza, se hace verdadero para hoy el encuentro de Dios y del hombre, históricamente realizado en otro tiempo en un acontecimiento determinante.

Releamos los textos de Pablo sobre el bautismo y la cena del Señor, o los de los primeros siglos. Aunque utilicen a veces hasta el vocabulario del «memorial» (así en 1 Cor 11,24-26), se sitúan en la perspectiva de un acontecimiento pasado (aquí se trata del acontecimiento central) escondido en el tiempo, pero del que se sabe que es la fuente del presente y que está llamado a fructificar en una plenitud esperada todavía. Porque en el corazón del sacramento se encuentra, como la realidad sin la que perdería todo significado, la referencia al «de una vez para siempre» del acontecimiento pascual del Señor Jesucristo. Todo gira en torno a esta referencia. Los ritos, con su simbolismo, sólo están allí a su servicio: gracias a esta «conmemoración» los creyentes pueden dejarse prender por este acontecimiento. Esto vale para el bautismo (según Rom 6,2-14) y para la eucaristía: la tradición sinóptica ve decididamente en la copa de Jesús y de los apóstoles el misterio de la entrada realista en la prueba de la pasión y de la cruz (Mc 10,

¹⁷ Véanse B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, op. cit.; algunas páginas de G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1972) 306ss.

¹⁸ B. S. Childs, op. cit., 68.

35-41). El sacramento de la fe es por sí mismo **comunicación**, presencia *hic et nunc* del acontecimiento en el que Dios, dando al Hijo y resucitándolo, entregó a los hombres su amor.

3. Los sacramentos, dones del Espíritu

El Nuevo Testamento, en este caso por la tradición joánica, indica otro avance que la Pascua de Jesús hace llevar a cabo al sacramentalismo vivido por el pueblo de Dios desde sus lejanos orígenes. Se trata del *don del Espíritu*. El sacramento está todo él en el Espíritu Santo, se realiza por su fuerza, está proyectado hacia el don de su gracia. No puede celebrarse sino en el Espíritu, porque éste realiza el vínculo entre el Señor Jesús y el pueblo de Dios. Después de haber estado estrechamente unido al ministerio de Jesús desde el bautismo en el Jordán (un rito *sacramental* que Jesús recibe), hasta el punto de que, según Lucas, el primer anuncio evangélico se hace «en la fuerza del Espíritu» (Lc 4,14), es desde la Pascua del Señor quien comunica, entrega, asocia a, «da comunión en» el acontecimiento de la salvación. Porque de él proceden la vida nueva (Rom 8,10), la resurrección (8,11), la filiación adoptiva (8,14), la oración (8,26-27), la fe (1 Cor 12,8), el sello de la salvación (Ef 1,13-14), etc.

Hay que leer con atención el modo en que el capítulo 14 del Evangelio de Juan describe esta obra de aquel a quien llama el otro Paráclito (14,16). El Espíritu «os hará *recordar* (*hypomnesei*) todo lo que yo os he dicho» (14,26). El verbo remite a la «memoria», al «recuerdo». El contexto es el de la entrada de los discípulos a la comunión en el misterio de Jesús. Existe, pues, una homogeneidad profunda (y fundamental para la Iglesia) entre el Espíritu que mantiene a la comunidad de los discípulos en estado de «memoria» de Jesús, conservándola así en la fe y guiándola hacia la comprensión auténtica del acontecimiento, y el tejido simbólico, cargado de referencias a la «memoria» de lo que Dios ha hecho desde los orígenes, por el que la comunidad «rememora» el mismo acontecimiento.

Hemos hecho ver que en el sacramento el simbolismo no desvelaba su sentido sino por la fe; señalábamos que, desde Pentecostés, esta fe giraba toda ella en torno a la Pascua del Señor, vista como el acontecimiento pasado que debe vivificar el presente y abrirlo a la plenitud aún esperada. Todo esto no puede realizarse auténticamente sino en el Espíritu. Siendo a la vez el que mantiene a la Iglesia en la «memoria» del acontecimiento del Señor y el que entrega a la Iglesia los bienes de la salvación ligados a este acontecimiento,

tecimiento, es en sentido estricto aquel en quien se vive la experiencia sacramental del pueblo de la nueva alianza. La tradición de Oriente tiene, sin duda alguna, razón al subrayarlo con firmeza. Los sacramentos de la Iglesia son los sacramentos del Espíritu, no sólo porque en ellos se perciben los bienes del Espíritu, sino más fundamentalmente porque en ellos se entra en comunión con el acontecimiento pascual, hecho presente en su expresión simbólica gracias al Espíritu de la «rememoración».

CAPITULO IV

SACRAMENTO Y CREATIVIDAD DE LA IGLESIA

El itinerario que hemos seguido hasta aquí permite ilustrar concretamente el modo en que la Iglesia de Dios se comporta frente al hecho sacramental. En él despliega, en efecto, dos formas de creatividad. Y esto tiene muchas consecuencias para el discurso teológico y el compromiso pastoral.

1. *Flexibilidad del conjunto sacramental*

El primer nivel de creatividad se sitúa en el plano mismo de la constitución del tejido simbólico que forma el sacramento. Del mismo modo que el pueblo de Dios *se da* la palabra leyendo (en el Espíritu de Dios) el sentido de los acontecimientos que jalonan su historia, la Iglesia *se da* los sacramentos de la fe recogiendo (en el Espíritu de Dios) los elementos simbólicos susceptibles de expresar lo que ella vive en la experiencia de la gracia. De ahí proceden la diversidad de los ritos, según el genio o la sensibilidad de las tradiciones eclesiales, y una cierta fluctuación en la designación de un determinado rito como sacramental (y, por tanto, como expresión del don de la gracia pascual). Los ritos de iniciación no son exactamente los mismos en Oriente y en Occidente.

Desde la séptima sesión del Concilio de Trento la tradición católica romana da el nombre de sacramento a siete ritos muy concretos. Actualmente, el número septenario de los sacramentos no es cuestionado sino por otras tradiciones eclesiales, pero no siempre fue así. Los primeros teólogos medievales pensaban en cuatro sacramentos, Guillermo de Champeaux admitía cinco, Pedro Damiano aumentaba su número, mientras que otros, a quienes seguirán los reformadores, lo reducían. El mismo Tomás de Aquino distinguía en el universo sacramental sacramentos mayores y sacramentos menores. El diálogo ecuménico ha hecho percibir el trasfondo de esta distinción capital. No se podría, pues, dar a cada uno de los siete sacramentos la misma importancia ni exigir a todas las tradiciones eclesiales la misma visión de lo que Trento enseña para la Iglesia católica romana.

¿Dónde encontrar entonces, prescindiendo del bautismo y de la eucaristía, cuyo caso no plantea dificultad alguna ni parece haberla planteado nunca, un criterio que permita juzgar que tal rito sacra-

mental es menor que otro, y que, por tanto, se pueda permitir mayor flexibilidad con un sacramento que con otro? Aquí apenas sirve la conformidad con la Escritura, puesto que el mismo Nuevo Testamento es bastante parco a este respecto. Dejando aparte el caso de la eucaristía y del bautismo, hoy es difícil sostener que Jesús haya querido vincular una determinada gracia a un simbolismo que luego habría tenido que ser precisado por la Iglesia. Es mejor atenerse al principio que hemos afirmado: en la fuerza del Espíritu del Señor, Espíritu de la «rememoración», la Iglesia *se da* «el conjunto sacramental» adecuado para situarse y vivir en el dinamismo del acontecimiento pascual. Por ello, los ritos sacramentales que, a pesar de las divisiones, ha mantenido el conjunto de las Iglesias —aun cuando varias rehúsan utilizar el término «sacramento» para designar algunos de ellos— tienen en este contexto una mayor importancia. Afirmar esto equivale a tomar en serio la indefectibilidad de la Iglesia.

Hay que repetir también que varios de los ritos sacramentales son como la explicitación de la densidad de los sacramentos mayores. Más que de un número mayor o menor de ritos distintos, se trata de una amplia zona sacramental que se extiende en torno a la eucaristía y al bautismo, conforme a la voluntad del Señor que el Espíritu «recuerda» a la Iglesia, permitiéndole actualizar su intención.

Los sacramentos menores se sitúan en el punto de confluencia de los dinamismos derivados del centro. Por ello muchas veces no se explican sino por referencia bien a la eucaristía, bien al bautismo, o incluso a ambos. El sacramento del matrimonio, por ejemplo, no podría comprenderse sin su vinculación con la eucaristía (la comida de la alianza nueva llamada a realizarse en el banquete escatológico de las bodas del Cordero, según Ap 19,9, que repite cada liturgia de la comunión) y con el bautismo (como lo menciona explícitamente Ef 5,24-28: «Maridos, amad a vuestras mujeres como el Mesías amó a la Iglesia y se entregó por ella: quiso así consagrarla con su palabra, lavándola en el baño de agua, para prepararse una Iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni nada parecido, una Iglesia santa e inmaculada. Así deben también los maridos amar a sus mujeres como a su propio cuerpo»).

2. *El sacramento, acto de la tradición*

Se debe decir incluso, apoyándose en la gran tradición, que la creatividad de la Iglesia se despliega en un segundo plano aún más profundo. La Iglesia de Dios *se hace* a sí misma *al hacer* (con la

fuerza del Espíritu) el sacramento. Aquí debe ponerse en tela de juicio la rigidez de algunas teorías del *ex opere operato*¹⁹. El sacramento enlaza la trascendencia absoluta de la iniciativa de Dios y la fuerza inmanente de la libertad humana. Si decíamos anteriormente que era necesaria la palabra de fe para que hubiera acogida, ahora podemos precisar que esta acogida concierne a todo el simbolismo sacramental. El sacramento es el momento en que la Iglesia *accepta* entregarse a la acción del Dios y Padre de Jesucristo. Por el hecho de *acceptar* situarse en la iniciativa de Dios, expresa su auténtico estado *ante Dios*.

En esta perspectiva, la celebración sacramental adquiere un nuevo aspecto. Al establecer gestos enraizados en la noche de los tiempos y cargados de una densidad simbólica procedente de los orígenes de la historia del pueblo de Dios —el agua del éxodo, la comida de la pascua, las bodas de Yahvé con Israel—, la Iglesia traduce su mismo ser: se inscribe en una amplia corriente de acogida cuyo punto de partida para las tradiciones bíblicas lo constituye el «sí» de Abrahán. Ella es, pues, alcanzada no sólo por el acontecimiento de la intervención de Dios y a los acontecimientos que lo han anunciado y preparado, sino también por la larga solidaridad de todas las «acogidas» de Dios por el pueblo santo que se libera de la esclavitud y del pecado. El «sí» de Abrahán, el de los profetas, el de David, el de María, el de los apóstoles, el *sí* supremo y radical de Jesús a lo largo de su vida hasta el huerto de la agonía, y luego el «sí» de todos los que han aceptado creer en el evangelio de Dios y transmitirlo, forman la trama de cada sacramento celebrado *en verdad*.

Nos parece de excepcional importancia subrayar aquí dos puntos. El primero concierne al nexo entre sacramento y tradición. El sacramento es el acto esencial de la tradición, puesto que en él todo viene no sólo del Espíritu de Dios, sino también de la experiencia de los antepasados en la fe. No hay gesto esencial ni palabra determinante que no sean recibidos de quienes, con frecuencia en el sufrimiento, han «acogido» el proyecto de Dios. Cuando yo parto el pan eucarístico, no recibo en él el cuerpo de Cristo sino porque la comunidad apostólica dijo «sí» a Jesús martirizado y resucitado y me transmitió ese gesto. La Iglesia no recibe el don sacramental sino gracias a su propia fidelidad y constancia en la «acogida». Y aquí no hay orgullo posible: es la extrema pobreza

¹⁹ En teología sacramental clásica se llama *ex opere operato* un acto que produce su efecto por sí mismo, pero teniendo en cuenta las disposiciones de la fe del sujeto que lo recibe; de no ser así, el *ex opere operato* quedaría reducido a un automatismo casi mágico.

de quien no puede decir su propio «sí» sino por haberlo recibido «de los otros» desde Abrahán...

Por otra parte, cada vez que la Iglesia de Dios celebra el sacramento, se convierte en un jalón de esta solidaridad de la acogida: transmite el «sí», haciéndose con ello a su vez responsable de la autenticidad de las celebraciones en las generaciones futuras. Está, pues, totalmente implicada en el acto sacramental: en él expresa su naturaleza, en él se hace.

CAPITULO V

EL BAUTISMO,
SACRAMENTO DE LA INCORPORACION A CRISTO

Si el bautismo es un sacramento cuya existencia está claramente atestiguada en el Nuevo Testamento y cuya función en la experiencia cristiana jamás se puso en duda, es difícil, sin embargo, hablar de él en la actualidad. Una encuesta bibliográfica muestra, en efecto, que la reflexión sobre este sacramento está como obsesionada por dos problemas que reaparecen sin cesar: el problema del bautismo de los niños y el que plantea la existencia del sacramento de la confirmación. Pero ¿no se puede abordar de otra manera el verdadero misterio? Estamos convencidos de ello. Por ello el itinerario teológico que proponemos es diferente. Examinaremos sólo la línea de fuerza del sacramento, en la prolongación de lo que hemos manifestado sobre el vínculo entre sacramento e Iglesia de Dios²⁰.

Partiremos, evidentemente, de la Escritura, pero tratando de evitar los dos excesos en que caen con frecuencia las presentaciones de «la doctrina bíblica del bautismo»: ya sea una fragmentación de los puntos de vista o, por el contrario, una síntesis artificial que borra los matices y proyecta sobre el dato revelado teologías posteriores. Además, centraremos la atención en la dimensión eclesiológica del sacramento.

1. *Del bautismo al acontecimiento pascual,
del acontecimiento pascual al bautismo*

Cuando se relee todo lo que el Nuevo Testamento dice del bautismo, se percibe que el pensamiento se desarrolla en él según dos líneas, que podrían encontrarse en el acontecimiento de la muerte

²⁰ Para la aproximación bibliográfica en pastoral, véase la excelente presentación de P. de Clerck, *L'initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques*: MD 132 (1977) 79-102. Entre los «boletines» y bibliografías a las que remite mencionemos P. A. Liégé, *Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique*: MD 107 (1971) 7-28; G. Pigault y J. Schlick, *Baptism-Baptême*: RIC, Supplément 9 (Estrasburgo 1974); G. F. Venturi, *Bibliographia*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 240-270; L. Ligier, *Débat sur le baptême des petits enfants*: «Gregorianum» 57 (1976) 613-657; para una aproximación pastoral de conjunto: H. L. Martensen, *Baptême et Vie chrétienne* (París 1982); *Quand l'Église baptise un enfant* (París 1980).

y de la resurrección. Señalemos los puntos extremos de estas dos líneas en el Evangelio de Marcos: «Juan proclamaba: ... Yo os he bautizado con agua, él os bautizará con Espíritu Santo. Por aquellos días llegó Jesús desde Nazaret a Galilea y Juan lo bautizó en el Jordán» (Mc 1,8-9); «Id por el mundo entero pregonando la buena noticia a toda la humanidad. El que crea y se bautice, se salvará» (16,15-16). Su punto de intersección es esta frase de Jesús: «¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo o de sumergiros en las aguas en que me voy a sumergir yo?» (10,38-39). Bautismo de Jesús por Juan, bautismo de los creyentes, bautismo en la muerte; éstos son los tres puntos en torno a los cuales debe construirse la visión cristiana del bautismo.

a) El bautismo de Juan.

Si la persona de Juan Bautista ha adquirido tanto relieve en la tradición cristiana (desde los evangelios a la abundante iconografía sobre él), ello se debe a que es un personaje del *umbral* entre la antigua y la nueva alianza. Pero este umbral no es simple paso, instrumento neutro, sin influencia en la obra de la salvación. Parece, por el contrario, que la persona de Jesús y su mensaje se comprenden mucho mejor hoy en relación con el movimiento bautista del que Juan es uno de los iniciadores más importantes y en todo caso el más decisivo para el cristianismo.

Para captar la originalidad del bautismo hay que distinguir el bautismo de Juan de los baños y abluciones rituales tal como se practicaban en el judaísmo de la época intertestamentaria, bien entre los fariseos o en movimientos marginales como el de los esenios. Estos grupos multiplicaban las abluciones, inmersiones y reglas de pureza con el propósito de constituir un Israel puro en respuesta a la llamada del Dios Santo. Y estas prácticas —aun cuando a veces tenían un objetivo universalista, como ocurría entre los fariseos, que querían aplicar a todos, y no sólo a los sacerdotes, las reglas de pureza— desembocaban en un encasillamiento de la sociedad entre los puros y los otros. El bautismo de los prosélitos se situaba también en esta lógica: quitar los impedimentos rituales.

El bautismo de Juan es muy distinto, no sólo en su espíritu, sino también en sus efectos, como ha mostrado C. Perrot. En su espíritu, no es un rito de ablución que se pueda repetir cuantas veces se quiera: es dado por otro, públicamente, y no se puede repetir. Significa, en efecto, la entrada en una comunidad abierta a todos. Pero este universalismo es diferente del universalismo fariseo, sobre todo en sus consecuencias: no termina en un encasillamiento social según las reglas de pureza y, por tanto, concierne a

todo el pueblo, la mayoría de cuyos miembros estaban marginados por las leyes de pureza. Juan, del mismo modo que Jesús, se dirige a los publicanos, a los soldados, a las prostitutas (Lc 3,12; Mt 21, 32), de una manera que relativiza el templo, los sacrificios sangrientos, el sacerdocio de Jerusalén y otras «instituciones de salvación». Quizá incluso este bautismo de perdón se sitúa en la línea de las curaciones y exorcismos que el mismo Jesús había de realizar, lo que, unido a su enseñanza, lo llevaría a morir mártir.

Desde el punto de vista teológico, el bautismo de Juan tiene dos significados esenciales. Es el «bautismo de arrepentimiento para la remisión de los pecados» (Mc 1,4-5; Lc 3,3; Mt 3,6.11; Hch, 13, 24; 19,4); es anuncio de preparación profética del bautismo que dará «el que bautizará con Espíritu Santo y fuego» (Lc 3,16; Mt 3,11), porque él será «el que debe venir» (cf. Lc 7,19; 13,35; Mc 1,7; 11,9; Mt 23,39) y, por tanto, el Mesías. Cuando los textos dicen que Jesús recibe este bautismo de Juan, en el límite de un ministerio llamado a cerrarse en el bautismo realista de la prueba de su pasión o de su martirio (Mc 10,38-39), fuente del don del Espíritu que Lucas asociará a las «lenguas de fuego» en su presentación de Pentecostés (Hch 2,3.19), afirman implícitamente que el bautismo contiene en su sacramentalidad la obra soteriológica de Jesús. No es un simple rito aferente, sino la verdadera expresión sacramental de la salvación escatológica que actúa en Jesús desde su bautismo en el Jordán.

Se sabe que el fuego y el agua están asociados con frecuencia en la Escritura para expresar la purificación de los pecados del mundo (así, en Is 4,4; Lc 12,49-50; 17,26-29; 2 Pe 2,5-6; 3,6-7). La muerte y la resurrección por las que es posible esta purificación daban ya su sentido al bautismo de Jesús: hacia ella tendía la espera mesiánica en la que éste se inscribía. Se comprende que las tradiciones evangélicas unan a este bautismo por Juan la misteriosa revelación de la mesianidad de Jesús (Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34), que va acompañada de una manifestación del Espíritu. Aquí el simbolismo del agua se hace sin duda transparente. En el Antiguo Testamento, sumergirse en el agua evocaba la entrada en la gran tribulación, cuya imagen era el diluvio (así en Is 30,27-28; Sal 69,1.2.15). Jesús lleva a cabo sobre su cruz el bautismo escatológico de la humanidad anunciado y preparado por el rito de Juan. En consecuencia, el bautismo es infinitamente más que un rito²¹.

²¹ Sobre el bautismo: J. Thomas, *Les mouvements baptistes en Palestine et en Syrie* (Gembloux 1935) sigue siendo la obra fundamental sobre el tema,

En esta perspectiva, varios textos neotestamentarios, asumidos por el pensamiento patrístico y las liturgias, adquieren nuevo relieve. Se comprende mejor, por ejemplo, lo que en los Hechos sigue a Pentecostés: «Arrepentíos, bautizaos confesando que Jesús es Mesías para que se os perdonen los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch 2,38); «Pedro urgía además con otras muchas razones y los exhortaba diciendo: Poneos a salvo de esta generación depravada» (2,40). Después de Pentecostés, hacerse bautizar es entrar en la comunidad escatológica, la Iglesia nacida del «bautismo de Jesús» considerado en toda su densidad simbólica y salvífica. Es, repitiendo los gestos de un rito cargado de historia, percibir su fruto. Es cierto que el discurso de Pedro ante Cornelio, al evocar el tema del juicio, muestra que el don del Espíritu precede entonces al rito del agua (10,43.44.47), mientras que en el caso de los samaritanos (8,12-17) el bautismo de agua precede al don del Espíritu. Pero por encima de todo está la certeza de que al entrar en el camino de Jesús —hasta el punto de que desde el ángulo puramente ritual, el bautismo de los primeros cristianos parece un calco del bautismo de Juan— se entra en los «días de la salvación», marcados por el perdón y por el don del Espíritu.

Este estrato del misterio bautismal —que es el más antiguo, atestiguado desde la primera predicación apostólica— constituye el fundamento de la visión cristiana del bautismo. Este es el sacramento de la entrada del creyente en los tiempos nuevos, los del Mesías de Dios y los de la alianza nueva. En él Dios hace partícipe, por su Espíritu, a «quien cree», de lo que produce el bautismo de la cruz. Perdona el pecado, da el Espíritu. El rito de agua remite a la esperanza, pero en cuanto colmada, al deseo de que se

y para la situación de Jesús respecto a estos movimientos, C. Perrot, *Jesús y la historia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 80-110.

Sobre el bautismo, baños y abluciones: J. Coppens, art. *Baptême*: DBS 1 (1928) columnas 852s; H. Cazelles/E. Cothenet, *Pureté et impureté*: DBS 9 (1976) columnas 431-554; J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*: LV 26 (1956) 27-43; K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en *Neues Testament und Geschichte* (Mélanges O. Cullmann, Zurich 1972) 1-14.

Sobre Juan Bautista: J. Schmitt, *Le milieu baptiste de Jean le Précurseur*, en *Exégèse biblique et judaïsme* (Estrasburgo 1973) 237-253 y, sobre todo, W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) y F. Lentzen-Deis, *Die Taufe nach den Synoptikern* (Frankfurt 1970).

Desde el punto de vista teológico: W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres 1948); J. A. T. Robinson, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology*: «Scottish Journal of Theology» 6 (1953) 257-274; T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation* (Londres 1975) 82-105.

cumpla la palabra del profeta (Ez 36,23-38), «os salvaré de vuestras manchas», «pondré en vosotros mi espíritu», *pero en cuanto que este deseo está saciado*. El agua del bautismo expresa, pues, la fidelidad de Dios.

b) El bautismo en la muerte de Jesús.

Si el rito de agua está totalmente penetrado por la referencia al acontecimiento —el bautismo que *es* la muerte (Mc 10,38; Lc 12, 50)—, se encubre mejor por qué, instintivamente, la tradición eclesial ha visto en el capítulo 6 de la carta a los Romanos el texto casi normativo para su doctrina del bautismo sacramental. Estamos lejos de una adaptación cristiana ciega de los «cultos místéricos» paganos, rituales solemnes de iniciación por comunión ritual en la gesta del dios²².

Para Pablo, el bautismo sumerge al creyente en el acontecimiento singular en el que Cristo penetró en la muerte. Porque Rom 6,1-14 habla de participación en lo que fue el destino de Jesús en el bautismo de su propia muerte y de su propia sepultura. Se penetra así, con Cristo Jesús, en lo que, unas líneas antes, en el capítulo 5, había escrito Pablo sobre esta muerte de Jesús: «Pero el Mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene. Pues ahora que Dios nos ha rehabilitado por la sangre del Mesías, con mayor razón nos salvará por él del castigo» (5,8-9). Y con esta reconciliación (5,10), esta justificación (5,16-19), esta victoria sobre el pecado (5,16.20), se recibe el don del Espíritu (5,5). Pero para una «vida nueva» (6,4), la de los «vivos que han resucitado de la muerte» (6,13).

El bautismo es, pues, identificación *sacramental* (en el sentido definido antes) en la inmersión simbólica: «hemos sido bautizados

²² Sobre los «cultos místéricos» cf. O. Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme* (París 1946) (reeditado en 1983 con un prefacio de B. Neunheuser, que hace el balance sobre la originalidad y los límites de esta teología) sobre todo 102-126 (con referencia a estudios en alemán y al nuevo prefacio de B. Neunheuser). Cf. L. Bouyer, *Le rite et l'homme* (París, Cerf) 27-57, 171-208, que sigue siendo, a nuestro juicio, la crítica más penetrante de los ensayos que tratan de asimilar sin matices el sacramentalismo cristiano a los «modelos místéricos». En cuanto a la influencia que se habría ejercido sobre el mismo Pablo, se estudia en la mayoría de los comentarios serios a la carta a los Romanos. Se encontrará un juicio breve en L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1954) 92-93, 395-397 (trad. española: *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1967). Nótese que desde entonces la problemática se ha desplazado en beneficio de un interés por las fuentes judías, en especial en relación con la eucaristía: cf. P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*: MD 132 (1977) 33-54.

en su muerte», «hemos sido sepultados con él», «hemos sido totalmente unidos, asimilados a su muerte», «nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él», «estamos muertos con Cristo» (6,3.4.5.6.8). En 1 Cor 1,13, Pablo, al combatir las divisiones que padece la Iglesia de Corinto, afirmaba ya esta visión del bautismo como asociación a la crucifixión («¿acaso crucificaron a Pablo por vosotros? o ¿es que os bautizaron para vincularnos a Pablo?») y Col 2,12 volverá sobre ello («sepultados con él en el bautismo...»). Esta visión cruza, pues, totalmente el pensamiento paulino.

El otro aspecto del bautismo se refiere a lo que *Dios* ha hecho por Jesús y por los hombres al resucitar al Crucificado. En este caso hay comunión de gracia entre el Resucitado y los que entran *sacramentalmente* en su muerte. Se recibe «la vida nueva» (6,4). Pablo escribe a los Romanos que ésta desembocará en la resurrección final: «totalmente unidos, asimilados a su muerte, lo seremos también a su resurrección»; «por haber muerto con Cristo creemos que también viviremos con él» (6,4.8), mientras que la carta a los Colosenses, más optimista, se atreve a afirmar que esta vida es ya resurrección: «sepultados con él por el bautismo, habéis sido resucitados con él por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó a él de la muerte»; «habéis resucitado con el Mesías... Moristeis, repito, y vuestra vida está escondida con el Mesías en Dios; cuando se manifieste el Mesías que es vuestra vida, con él os manifestaréis también vosotros gloriosos» (2,12; 3,1-4). Porque esta «vida nueva» consiste, concretamente en este tiempo de la Iglesia, en arrancarse cada vez más de la esclavitud y del pecado (que es «muerte») y entregarse a la vida «para Dios» (que es «resurrección»). En efecto, «su morir fue un morir al pecado de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios. Pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado y vivos para Dios mediante el Mesías Jesús» (6,10-11).

Así como el bautismo pascual de Jesús no tuvo nada de mítico, sino que fue el acontecimiento de su entrada en la muerte de la cruz, de la que «la gloria del Padre» (6,4) lo arrancó por la resurrección, la vida bautismal del creyente no tiene nada de mágico. El creyente, identificado por el acto *sacramental* de la inmersión ritual con Cristo Jesús, que se sumerge en la muerte y sepultura, recibe una vida nueva, la de una resurrección que se ha de actualizar en un comportamiento cotidiano de «muerte al pecado» y de crecimiento en la «vida para Dios». Por ello, al final del capítulo 6 Pablo podrá escribir: «Ahora, en cambio, emancipados del pecado y entrados al servicio de Dios, os vais ganando una consagración que lleva a la vida eterna. Porque el pecado paga con muerte,

mientras Dios regala vida eterna por medio del Mesías, Jesús Señor nuestro» (6,23).

El rito sacramental se sitúa, así, entre el acontecimiento pascual y la existencia del creyente. Cruz, resurrección, bautismo *sacramental* forman un solo misterio de salvación que se despliega de existencia en existencia, de la cruz de Jesús a la «muerte al pecado» del creyente, de la resurrección del Señor a la plena gloria de los que han aceptado creer²³.

c) El bautismo en el Espíritu Santo.

Pero para Pablo —que enlaza también aquí con las tradiciones sinópticas del bautismo de Juan y con los Hechos de los Apóstoles— el bautismo cristiano no es lo que acabamos de presentar sino *por* el Espíritu Santo y *en* el Espíritu Santo. Es notable que la primera carta a los Corintios diga que «también a todos nosotros, seamos judíos o griegos, esclavos o libres, nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo y sobre todo derramaron el único Espíritu» (1 Cor 12,13). Y esto es una larga exposición sobre los dones del Espíritu. Por otra parte, el capítulo 8 de la carta a los Romanos atribuye explícitamente al Espíritu la obra de la «vida nueva» adquirida en la comunión con Cristo Jesús: «la ley del Espíritu que da la vida en Jesucristo»; «no procedemos bajo el dominio de la carne, sino del Espíritu»; «la carne tiende a la muerte, pero el Espíritu tiende a la vida y a la paz»; «no estáis bajo el dominio de la carne, sino del Espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros; y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es cristiano»; «si el Espíritu del que resucitó a Jesús de la muerte habita en vosotros, el mismo que resucitó al Mesías dará vida también a vuestro ser mortal por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros» (8,2.4.6.9.11).

El bautismo sacramental está, pues, ligado al Espíritu Santo de dos maneras. Ante todo como su condición: se celebra en la irradiación de la exaltación de Jesús, apertura de los tiempos nuevos. Sólo entonces Jesús, hecho Señor, poseedor de la plenitud del Espíritu, puede comunicarlo. El bautismo es un acto del señorío de

²³ Se encontrarán indicaciones esclarecedoras en el estudio de H. Schlier *Le temps de l'Église* (París 1961) sobre todo 58-67, 116-139. Puede ampliarse la intuición que presentamos aquí en A. Ganoczy, *Devenir chrétien* (París 1973). Para descubrir en el rito el acontecimiento axiológico que separa al sacramento del mito o del acto mágico: P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps* (París 1982) 42s, 165s, etc.; B. Laurent, *Cristología dogmática, en Iniciación II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 247-408.

Sobre la carta a los Romanos: H. Schlier, *Der Römerbrief* (Friburgo 1977); E. Käsemann, *An die Römer* (Tubinga 1973).

Cristo Jesús. Pero el Espíritu es también el don comunicado. El bautismo es el sacramento que introduce en la «vida nueva» en que desemboca el acontecimiento del bautismo. El Espíritu es el aliento y la fuerza de esta «vida nueva» o, recogiendo la bella expresión de Pablo, el que transforma a los creyentes en «hijos adoptivos» y «por el que gritamos: *Abba*, Padre» (Rom 8,15). Es el vivificador. En un contexto que quizá evoca el bautismo, la carta a los Hebreos, al describir la experiencia cristiana, habla de ella como de una participación en el Espíritu Santo (Heb 6,4). Y la carta a los Efesios, pensando ciertamente en el bautismo²⁴, afirma que en Cristo los creyentes han sido «sellados con el Espíritu Santo prometido, garantía de nuestra herencia, para liberación de su patrimonio, para himno a su gloria» (Ef 1,13-14). El Espíritu es aquel con el que Dios los ha marcado «como con un sello para el día de la liberación» (4,30)²⁵.

d) La tradición joánica y el simbolismo del agua.

Hasta ahora hemos presentado, a la luz del pensamiento paulino, el núcleo de la visión cristiana del bautismo. Si nos hemos limitado a reflexionar sobre los textos de Pablo es porque la tradición viva de la Iglesia se ha fijado sobre todo en ellos. Pero, sin caer en absoluto en el concordismo —lo que sería condenarse a la confusión—, debemos poner de relieve que los dos puntos que acabamos de analizar coinciden con lo que, en otro contexto teológico, nos presenta la tradición joánica. También para ella, el don del Espíritu está ligado a la exaltación de Jesús (Jn 7,37-39; 19,30; 20,22-23), acontecimiento en el que la encarnación del Hijo único encuentra su sentido (Jn 3,14-17). Y ella vincula el «nacimiento nuevo» al bautismo en «el agua y el Espíritu» (3,5), puesto que el Espíritu es el otro Paráclito (14,16) por el que la fuerza que Jesús manifestaba durante su ministerio continúa actuando, pero en la plenitud del acontecimiento pascual.

²⁴ Cf. Norbert Hagede, *L'épître aux Ephésiens* (Ginebra 1973) 42-44.

²⁵ Sobre el nexo entre bautismo y Espíritu Santo, cf. P. Schoonenberg, *El bautismo con Espíritu Santo: «Concilium»* (noviembre 1974) n.º especial Homenaje a E. Schillebeeckx (Madrid 1974) 59-81; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (París 1962) 303-306 (trad. española: *El cristianismo en San Pablo*, Bilbao 1965), que sigue siendo el estudio más interesante para una primera aproximación; J. Guillet, *Baptême et Esprit: «Lumière et Vie»* 26 (1956) 85-104 (este artículo, ya antiguo, es una excelente introducción al problema); M. A. Chevalier, *Souffle de Dieu, le Saint Esprit dans le Nouveau Testament* (París 1978) 195-214; existen dos obras fundamentales de James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres 1970) y *Jesus and the Spirit* (Londres 1978).

Lo importante para nuestro objetivo es sobre todo que el Evangelio de Juan pueda leerse desde una visión sacramental enraizada en la experiencia del bautismo y de la eucaristía. Sea lo que fuere de la posición de O. Cullmann²⁶, la conversación con Nicodemo y su insistencia en el «nacimiento del agua y del Espíritu» (3,5), el encuentro con la Samaritana, que culmina en la promesa del agua viva (4,10-14); la escena de la piscina de Betsaida, con su alusión a la inmersión en el agua que cura (5,4-7), el anuncio solemne del agua viva en la solemnidad de la fiesta (7,37), la curación del ciego de nacimiento en Siloé (9,7) pueden remitir al bautismo. También puede haberse pensado en él en el lavatorio de los pies (13,1-11) y en la alusión a la sangre y al agua que salen del costado abierto del Crucificado (19,33-34). En su sacramento, la comunidad a la que va destinado el Evangelio de Juan encuentra al Señor, a quien han visto y tocado los testigos oculares. Y aunque este encuentro sólo tenga lugar en la fe (20,29), es tan verdadero y tan salvífico como los evocados por el autor²⁷.

El pensamiento paulino era sobrio con respecto al simbolismo del agua. Se evocaba en 1 Cor 6,11 («habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios») y en Tit 3,5 («nos salvó con el baño regenerador y renovador, con el Espíritu Santo que Dios derramó copiosamente sobre nosotros»), se explicitaba un poco en Ef 5,25-26 («amad a vuestras mujeres como el Mesías amó a la Iglesia y se entregó por ella: quiso así consagrarla con su palabra, lavándola en el baño del agua»), y quizá se empleaba en 1 Cor 12,13 («a todos nos bautizaron con el único Espíritu... y sobre todos derramaron el único Espíritu»). La tradición joánica, por su parte, da al rito bautismal un significado en el que ella asume lo que la fe del pueblo de Dios, desde sus orígenes, asociaba al agua.

²⁶ *Les sacrements dans l'évangile johannique*, en *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963) 131-209; trad. española: *Los sacramentos en el Evangelio de Juan*, en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971).

²⁷ Cf., además del estudio capital de O. Cullmann ya mencionado, F. M. Braun, *Jean le théologien* III/2 (París 1972) 139-169; I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (París 1965) 31-63; trad. española: *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967); E. Schweizer, *Le baptême et la cène dans la littérature johannique*, en *Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés* (París 1974) 163-188. Cf. también James D. G. Dunn, *op. cit.*, 183-194, y el importante estudio de R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary*, en *New Testament Essays* (Nueva York 1968) 79-107. Sin embargo, esta lectura «sacramental» es cuestionada en obras más recientes.

Este simbolismo bíblico se expresaba en una serie de imágenes, muchas de las cuales se leen entre líneas en Juan. Asociada al Espíritu, el agua remitía a la creación inicial, puesto que de ella brotó la vida (Gn 1,1.20-23; 2,4-6), pero más profundamente era inseparable del recuerdo del éxodo a través del Mar Rojo (Ex 14,15-31). Por ello podía evocar la esperanza en una creación nueva y en un futuro «maravilloso» del pueblo de Dios (Is 41,14-20; 48,21; Zac 14,8-11). Era también el agua purificadora, la del diluvio (Gn 6,5-8,14), que terminaba en la alianza con Noé y la bendición de Dios (9,1-17). Podía, pues, expresar al mismo tiempo la maldad humana, su purificación por Dios, la gran salvación escatológica (así en Ez 36,23-32; Is 32,15-20; 35,1-10; 44,1-5; 55,1-13). Y del templo al que Dios vendría de nuevo a habitar con su pueblo brotaría un río vivificante (Ez 47,1-12).

Todos estos temas penetran las perícopas joánicas relativas al bautismo. Su simbolismo viene a orquestar en ellas, vinculándolo a la historia de la antigua alianza, el significado que, en el Espíritu Santo, la comunidad apostólica daba espontáneamente al bautismo. Entrar por el sacramento del agua en la comunión con la muerte del Señor es entrar en el agua de la creación nueva de la que brota la vida eterna, beber en el río de agua viva que mana del verdadero templo de Dios que es la humanidad glorificada de Jesús, limpiarse de los pecados en el verdadero baño de purificación que es la gracia de Dios dada en su Hijo único; en una palabra: insertarse en el acontecimiento en que culmina la larga historia de Dios con la humanidad. Historia de gracia, como tratan de ilustrar los textos de Juan; historia marcada con frecuencia por situaciones dramáticas, como lo subraya el recuerdo del diluvio en 1 Pe 3,18-22. El simbolismo ritual puede así desplegarse. Las grandes catequesis bautismales abrirán su sentido, mientras que las liturgias se inspirarán sin temor alguno en las «figuras» del Antiguo Testamento.

Así, el simbolismo vuelve a ocupar su lugar, en conjunción con la obra de Dios. Pero, por él, el bautismo sacramental se une a la gran experiencia humana. Penetra en la capa de imágenes, de mitos, de sueños en que alienta el subconsciente de la humanidad que nutre la poesía, y, gracias a ella, el espíritu humano expresa de otra manera (y con frecuencia mejor) que con sus propios conceptos las realidades más profundas y más determinantes del destino del hombre. La palabra de fe, inscrita en el acontecimiento de la salvación, y todo lo que ha conducido hacia él despierta el inestimable tesoro de imágenes y de mitos escondido en la humanidad, lo recuerdo de las nostalgias y los dinamismos de los deseos, todo aquello que

pone al desnudo lo que Mircea Eliade llama «las modalidades más secretas del ser»²⁸.

También esto pertenece a la salvación. La poesía de los símbolos y de las imágenes se hace entonces liturgia, música, arte, fiesta. La salvación ha alcanzado a todo el hombre. Sin embargo —y nuestro itinerario teológico ha tratado de mostrarlo—, en el sacramento el ritualismo (por más rica que sea su densidad simbólica) sólo tiene sentido porque es la expresión misma de la fe. Si penetra así en lo humano, significa que la fe concierne a todo lo humano hasta en su más remota profundidad²⁹.

2. De la ruptura a la «comunión» en el cuerpo de Cristo

a) El bautismo, sacramento de salvación.

Decíamos que en el bautismo sacramental el creyente, en posesión del Espíritu del Resucitado, es introducido en los tiempos nuevos abiertos por el gran acontecimiento de Jesús al sumergirse en el bautismo de su muerte en cruz. Estos tiempos nuevos son el «tiempo de la salvación», el tiempo del cumplimiento. Sin embargo, la salvación es también arrancar a la historia del fracaso y del pecado. Importa, pues, saber en qué consiste este pecado. Contentémonos aquí con recordar que, debido al uso, con frecuencia fluctuante, de

²⁸ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayo sobre el simbolismo mágico-religioso* (Madrid 1979) 20.

²⁹ Sobre el simbolismo bíblico del agua, hay que leer ante todo J. Daniélou, *Sacramentum futuri, études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950); íd., *Sacramentos y culto según los SS. Padres* (Madrid 1964); P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Upsala 1942); P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden 1958); J. Guillet, *Thèmes bibliques* (París 1954) 242-248 (trad. española: *Temas bíblicos*, Madrid 1963); M.-E. Boismard, *Agua*, en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1973) pp. 52-56; L. Bouyer, *Le symbolisme des rites baptismaux*: MD 32 (1952) 5-17; A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle, la théologie des Pères* (París 1953); íd., *Le baptême, sa célébration et sa signification dans l'Eglise ancienne*, en André Benoît/B. Bobrinsky/F. Coudreau, *Baptême, sacrement d'unité* (París 1971) 11-84 (muy buena introducción a la visión patrística). Sobre el simbolismo natural del agua la obra más sugestiva es la de G. Bachelard, *L'eau et les rêves* (París 1942); Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayo sobre el simbolismo mágico-religioso* (Madrid 1979); íd. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 200-222; E. van de Winckel, *Les symboles de l'inconscient, essai d'interprétation* (París 1975); G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (París 1973) 252-287; íd., *Eaux (symbolisme des)*, en *Enc. Univ.* tomo 5 (1969) columnas 890-892 (excelente síntesis para una primera aproximación).

dos palabras griegas que se destacan en el vocabulario relativo al pecado, el Nuevo Testamento hace una distinción capital. Existe el pecado (la *hamartía*) y los pecados (*paraptómata*), lo que (al no poder apoyarnos en las traducciones corrientes, que confunden los dos términos) proponemos traducir empleando dos vocablos diferentes: el pecado (*hamartía*) y la transgresión (*paraptóma*).

Pecado y transgresión están estrechamente unidos y a la vez son distintos. El pecado (*hamartía*) es como una fuerza del mal que actúa en el hombre y a través de él, infiltrándose en su ser, sometiéndolo a su poder hasta el punto de que, según la expresión de Pablo, no hace el bien que quiere, mientras que comete el mal que no quiere (Rom 7,18-19). Y Pablo comenta: «Si lo que yo hago es contra mi voluntad, ya no soy yo el que lo realiza, es la *hamartía* que habita en mí» (7,20). Se trata de un estado de pecado. Además, la palabra está normalmente en singular. La transgresión (*paraptóma*), por el contrario —y la palabra se emplea de ordinario en plural— designa el acto deliberado que brota de la voluntad personal y en el que la persona se compromete. Del estado de pecado (de *hamartía*) nacen las transgresiones (*paraptómata*). Ahora bien, mientras que el pecado consiste radicalmente en el alejamiento de Dios, la transgresión (que el pecado explica), desde el comienzo de la historia de la humanidad, tal como la presenta el Génesis, se traduce ante todo en la ruptura de las relaciones fraternas, en el odio, que llega a veces hasta casos extremos: Caín que asesina a Abel, el drama de Babel. La salvación debe brillar en esta situación, que, como atestigua nuestra experiencia cotidiana, es la del hombre «en su miseria» (Blas Pascal)³⁰.

Ahí se sitúa el acontecimiento, la inmersión de Jesús en el bautismo de su cruz. Como ha dicho magistralmente Heinrich Schlier: «En Cristo, sobre la cruz, se ha roto la necesidad que mantenía a los hombres en el egoísmo, en su propia dimensión. En el cuerpo de Cristo sobre la cruz —en el amor de Cristo— se les abre una nueva posibilidad de vida, un nuevo espacio vital; en Cristo pueden abrirse a Dios y, por consiguiente, los unos a los otros. En este cuerpo de Cristo sobre la cruz... está fundada y ordenada la nueva humanidad, la cual es llevada y soportada por Dios, reconciliada con él, del mismo modo que los hombres son reconciliados entre

³⁰ Sobre esta distinción entre el pecado como estado y los pecados personales, J. Murphy/O. Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul* (París 1974) 43ss, y dos artículos, el de W. Bauder en el *New Testament Dictionary of New Testament Theology*, tomo 3, y el de Stählin y Grundmann en el TWNT I. Cf. el estudio de L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 vols. (París 1960-1961).

sí; es, pues, una humanidad de paz. En este cuerpo de Cristo crucificado se abre al hombre la *reconciliación* como la única nueva dimensión». Ahora bien, «en sentido estricto, esta nueva posibilidad de vida por la cruz de Cristo no es otra que la Iglesia edificada por la fuerza del Espíritu Santo en la resurrección y ascensión de Cristo. La Iglesia es, en su realidad, el nuevo espacio vital de los hombres, preparado para ellos por Cristo sobre la cruz»³¹. El bautismo es, pues, el sacramento que introduce al hombre en la Iglesia, puesto que lo introduce en la salvación.

El Nuevo Testamento traduce esta certeza de distintas maneras según los diversos contextos. En el Evangelio de Juan, la parábola del pastor, cuya misión es constituir un solo rebaño (Jn 10,16), misión que realiza con su muerte (10,11.17-18), sigue a la perícopa del ciego de nacimiento, y su sentido se da en el comentario a la profecía de Caifás: «profetizó que Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos. Desde aquel día estuvieron decididos a matarlo» (11,51-53). Pero hay que añadir que «Jn 1,12-13 y 3,3-5 muestra claramente que los hombres no *llegan a ser* hijos de Dios sino cuando reciben a Cristo por el renacimiento del agua y del Espíritu»³². Lo que aquí no es sino posible interpretación del sentido del texto se hace evidente cuando se aborda la literatura paulina. Se es bautizado *en* el único cuerpo de Cristo, con lo que, juntos, se llega a ser el cuerpo de Cristo.

Ya en 1 Cor 12,13 y Gál 3,26-29 es clara la convicción de Pablo sobre este punto: «A todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, nos bautizaron con el único Espíritu»³³ (1 Cor 12,13); «porque todos, al bautizaros vinculándoos al Mesías, os revestisteis del Mesías. Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno mediante el Mesías Jesús» (Gál 3,27-28). Al entrar en la participación en el cuerpo del Resucitado se trascienden las divisiones: «Con el Mesías quedé crucificado y ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (Gál 2,19-20). A este nivel, la unidad es, por tanto, radical y es dada con el bautismo.

Si la carta a los Colosenses apenas dice más que los dos textos precedentes —salvo en Col 3,11: el tema de Cristo «todo en todos», en la carta a los Efesios encuentra su expresión final esta eclesialidad del bautismo. El famoso pasaje de Ef 4,4-6: «hay un

³¹ *Le temps de l'Église*, 292.

³² C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (Londres 1962) 340.

³³ Sobre la traducción de *eis* cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (París, Cerf) 207-210.

solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es también la esperanza que os abrió su llamamiento; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre», está como engarzado en el comentario que constituye toda la carta. Porque el proyecto de Dios, el designio bondadoso del Padre, no es otro que la reunión en Cristo de la humanidad desgarrada por el pecado y la transgresión: «Gracias al Mesías Jesús, vosotros, los que antes estabais lejos, estáis cerca, por la sangre del Mesías, porque él es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad (...); así con los dos pueblos creó en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad» (Ef 2,13-17). A continuación pasa Pablo a otro simbolismo, el del templo y la morada de Dios: «y también por obra suya vais entrando vosotros con los demás en esa construcción, para formar por el Espíritu una morada para Dios» (2,22).

El «solo bautismo» está de tal manera ligado al «un solo cuerpo y un solo Espíritu», que no es sacramento de salvación sino insertando al creyente en el único lugar de esta salvación, el cuerpo del Señor que reconcilia a los hombres por el acontecimiento —el bautismo— de su cruz. Y a la inversa, gracias al «solo bautismo», no hay sino un solo cuerpo de Cristo, el cuerpo que reúne en sí a todos los hombres divididos por el pecado y las transgresiones (2,16; 4,4).

En este sentido, el bautismo sacramental, inscrito por el Espíritu de la resurrección en la irradiación de la cruz, hace nacer la Iglesia en el momento mismo en que incorpora al creyente al cuerpo cuya cabeza es el Señor. Y el bautismo no sería acontecimiento de salvación, sino un gesto vacío, si no hiciera entrar al creyente en la reconciliación tan concreta que es la Iglesia cuerpo de Cristo. Cuando se dice, en la línea de la teología joánica y del pensamiento paulino, que la salvación no existe sin la caridad fraterna (un *agape* de reconciliación fraterna, de perdón mutuo, de comunión en las alegrías y en las penas), no se hace más que traducir en términos de comportamiento humano la misma verdad³⁴. Esto es

³⁴ Entre los numerosos estudios sobre esta conexión entre bautismo y cuerpo de Cristo hay que señalar ante todo H. Schlier, *Le temps de l'Église* (París 1961) 59-67, 169-193, 291-301; id., *Essais sur le Nouveau Testament* (París 1968) 205-224, 363-378; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1954; trad. española: *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao, 1967); id., *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (París 1948) han sido determinantes en nuestro estudio. P. Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la Captivité*, en *Exégèse et Théologie*, tomo 2 (París 1961) 107-153, sigue siendo uno de los estudios esenciales sobre el tema; léase también

afirmar también, desde el punto de vista pastoral, la importancia de la acogida en toda comunidad local.

b) Sacramento de incorporación a la Iglesia.

La exposición precedente está cargada de implicaciones eclesiológicas. En el bautismo no se pueden separar la incorporación a Cristo y la incorporación a la Iglesia. En un solo e indivisible proceso, el creyente es hecho miembro de Cristo y miembro del cuerpo de Cristo y, por tanto, de la única Iglesia de Dios. Desde Pascua y Pentecostés, que es la cara vuelta hacia la humanidad, Cristo Señor es impensable sin su cuerpo eclesial. Allí donde está presente y se da, en el Espíritu, no lo está y no lo hace sino como cabeza de la Iglesia y reunificador en su cuerpo «de lo que estaba dividido» (Ef 2,14). Hablando en rigor, un creyente no es hecho miembro de la Iglesia porque es hecho miembro de Cristo, sino que en el mismo y único momento es introducido en la comunión con la cabeza, que no existe sin el cuerpo, y con el cuerpo, que no existe sin la cabeza. De lo contrario, el bautismo sacramental no sería un bautismo en el Espíritu. ¿En qué culmina, en efecto, la función del Espíritu del Resucitado sino en la constitución de la comunión (*koinonía*) de todos en la unidad de vida del Señor, en lo que H. Schlier llamaba «el nuevo espacio vital» abierto en el cuerpo del Resucitado?

De ello se deduce que allí donde hay verdadero bautismo hay entrada en la única Iglesia de Cristo. No de una manera puramente externa, en una especie de constatación de un vínculo con la sociedad de los que creen en Jesús, sino en virtud del don del Espíritu, por obra de Dios, que introduce al creyente en su gracia, la reconciliación. Radicalmente, la unidad prevalece sobre la división. Al menos la unidad en su germen, en su momento inicial y fundamental, en el que ya está dado lo que debe desarrollarse, y que depende de Dios, quien asocia a los creyentes a lo que él ha hecho por ellos en Jesucristo. La tradición hablará aquí de *gratia elevans*.

el artículo de J. Schmitt, *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique*: MD 32 (1952) 53-73; Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* (París 1960) 61-84; B. Bobrinskoy, *Le mystère pascal du baptême*, en André Benoît/B. Bobrinskoy/F. Coudreau, *Baptême, sacrement d'unité*, op. cit., 87-144 (excelente estudio por un teólogo ortodoxo); J. M. McDermott, *Koinonía*, en *Dict. de spir.* 8 (1974) cols. 1745-1747; J. Giblet, *Le baptême, sacrement de l'incorporation à l'Église selon saint Paul*: «Lumière et Vie» 27 (1956) 53-80. Para una visión de conjunto, J. A. T. Robinson, *Le corps. Étude sur la théologie de saint Paul* (París 1966; trad. española: *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Barcelona 1968) que es excelente (véanse las observaciones de P. Benoit, *Exégèse et Théologie* tomo 2, 165-171).

Y los dones de Dios son irreversibles. En la situación actual, la de una cristiandad fraccionada en infinidad de grupos que rehúsan unirse en una comunión (*koinonía*) total, el reconocimiento de este hecho tiene la máxima importancia. Hablando en categorías bíblicas, hay que ver en ello un signo de la «fidelidad y misericordia» de Dios (*hesed-we-emeth*). Si de parte de los hombres la unidad está rota, de parte de Dios está siempre dada al menos en su fundamento, la gracia bautismal. La única Iglesia está herida, ya no es indivisa; sin embargo, Dios sigue integrando en ella a los creyentes, porque continúa siendo el lugar de su gracia³⁵.

c) El «carácter» bautismal.

La cuestión, difícil y compleja, del carácter bautismal debe examinarse en esta óptica. Es cierto que el Nuevo Testamento ignora esta noción del carácter, y sería un contrasentido pretender verla en Ef 1,13-14: «por él, al creer, fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido, garantía de nuestra herencia». El tema del carácter se remonta a Agustín y no aparece sino en relación con la no reiteración del bautismo³⁶. No obstante, hasta Agustín, los Padres hablan del «sello bautismal» y se oponen a la repetición del bautismo; el mismo Cipriano afirma en su carta 71 que no rebautiza a los herejes convertidos, sino que los *bautiza* porque, según él, el rito recibido en la herejía es un pseudo-sacramento³⁷.

Los Padres no falsean la Escritura. Porque Pablo, al aplicar al Espíritu —dado en el bautismo— la imagen del sello (2 Cor 1,22; Ef 4,30), parece pensar en la pertenencia a Dios, que, por decirlo así, ha puesto su sello en el creyente. Ya en la antigua alianza, Abrahán, el creyente, había recibido una marca, la circuncisión (Rom 4,11-12), signo de la alianza inviolable e indeleble de Dios. Del mismo modo, el creyente es marcado en el bautismo con un signo de pertenencia a Dios: «tal es la circuncisión de Cristo» (Col 2,11-12). Y puesto que la fidelidad de Dios es absoluta (Rom 11,

³⁵ Para esta cuestión remitimos a J.-M. R. Tillard, *Perspectives nouvelles sur le baptême*: «Irénikon» 51 (1978) 171-183; L. Richard, *Une thèse fondamentale de l'œcuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Église*: NRT 74 (1952) 485-492; G. Wainwright, *Le baptême, accès à l'Église* (Ginebra 1972); cf. también *Christian Initiation* (Londres 1969); Dale Moody, *Baptismal Foundation for Christian Unity* (Filadelfia 1967).

³⁶ Las síntesis históricas más accesibles siguen siendo P. Pourrat, *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive* (París 1907) 185-231, que habría que corregir en algunos puntos, pero es globalmente válida, y B. Leeming, *Principes de théologie sacramentaire* (París 1961) 177-384.

³⁷ Cf. las observaciones de M. Jourjon, *Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire*: MD 119 (1974) 74-84, espec. 79-81; íd., *Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne* (París 1982).

1-36), la «circuncisión de Cristo», más aún que la circuncisión de Abrahán, no podría borrarse. Aunque el ministro sea hereje, a través de él Dios ve a Cristo, de quien es instrumento, dicen Optato de Mileve y sobre todo Agustín. Esto no le impide, pues, en su infinita misericordia y en su fidelidad indefectible, poner su marca en el catecúmeno de un grupo hereje o cismático que se presenta para recibir el rito. Es cierto que Agustín no parece pensar aún en un signo misteriosamente impreso en el alma. Pero la Escolástica y el Concilio de Trento darán este paso³⁸. En una palabra: eclesiológicamente, la intuición agustiniana permite ver, por una parte, cómo, incluso cuando el individuo bautizado en la verdadera comunidad pasa al cisma o la herejía, Dios sigue considerándolo como suyo, y, por otra, cómo en todo «vestigio» de la Iglesia Dios continúa edificando el cuerpo de Cristo.

Fuera del contexto en que nació, la noción de un carácter bautismal, ligada a la afirmación de que permanece, aun cuando la respuesta fiel a la gracia puede desaparecer, permite comprender también cómo en cada comunidad eclesial se preserva la identidad cristiana incluso cuando el bautizado vive en el pecado. El perdón de Dios no se ejerce en un *vacuum* ni se identifica con una creación totalmente nueva. Se da dentro de una alianza cuya parte divina permanece intacta, aunque el hombre haya fallado. Una identidad cristiana disminuida sigue siendo identidad cristiana. El carácter bautismal constituye en cierto modo una armadura espiritual, presente siempre que el sacramento se ha celebrado correctamente. Así, la vida de gracia del creyente se desarrolla con sus momentos de entusiasmo o a veces sus caídas, bajo la constante mirada misericordiosa de Dios. De este modo, la Iglesia, aunque sea un *corpus permixtum* en que conviven santos y pecadores, sigue siendo por la gracia de Dios el cuerpo de Cristo.

La tradición católica ve en la penitencia sacramental el medio privilegiado no para una perpetua reconstrucción del cuerpo de Cristo, sino para su curación constante. El matiz es capital. Gracias al carácter bautismal, cada cristiano y cada comunidad cristiana siguen siendo Iglesia, a pesar de todos los dramas a los que puede arrastrarlos su debilidad.

Sin embargo, esta permanencia de la pertenencia cristiana por el carácter bautismal, que es como un *sello* de identidad, se convierte en «exigencia y llamada a una vida cristiana efectiva», de modo que «el cristiano llegue a ser por gracia lo que ya es por el

³⁸ Sobre todo ello puede leerse el excelente artículo, con numerosas referencias, de A. de Halleux, *Orthodoxie et catholicisme; un seul baptême?*: RTL 11 (1980) 416-452, espec. 434-452.

carácter»³⁹. Así, lo mismo que acontece en el plano de la «se requerida», la libertad está comprometida, y la trascendencia absoluta de la iniciativa de gracia divina no contradice la dignidad de la criatura formada «a imagen y semejanza de Dios». El carácter sella inseparablemente un don de Dios y un «deber ser» para el hombre. Este es, en definitiva, el auténtico sentido de la alianza⁴⁰.

En relación con el carácter, hay otro aspecto importante del vínculo entre bautismo e Iglesia. Por el hecho de su incorporación al cuerpo de Cristo, el bautizado recibe un derecho (un *ius*) fundado en el sacramento, que no sólo debe ser respetado, sino también servido. Una de las funciones esenciales de la ley en la Iglesia debería ser la promoción y el respeto de lo que cada uno es, por la gracia del Espíritu, para el bien común del pueblo de Dios. El bautizado, en virtud del sacramento, es un miembro del cuerpo de Cristo y, por tanto, tiene el derecho (el *ius*) de recibir lo que requiere su identidad cristiana (sacramentos, palabra de Dios, vida comunitaria), pero también de realizar actos que respondan a su vocación particular de acuerdo con el carisma que le es propio (derecho de iniciativa, derecho de palabra, derecho de integrarse en su puesto en la misión del conjunto)⁴¹. La función de la jerar-

³⁹ R. Didier, *Les sacrements de la foi, la Pâque dans ses signes* (París 1975) 91.

⁴⁰ Sobre el carácter, además de los dos estudios históricos mencionados antes, cf. las breves pero excelentes páginas de R. Didier, *Les sacrements de la foi, la Pâque dans ses signes* (París 1975) 87-95. En una perspectiva más clásica, A. Houssiau, *L'engagement baptismal*: RTL 9 (1978) 138-165; y, sobre la visión medieval, la obra de conjunto de J. Galot, *La nature du caractère sacramental. Étude de théologie médiévale* (París 1956); H. Legrand, *Carácter indeleble y teología del ministerio*: «Concilium» 74 (1972) 58-65, sitúa el alcance de esta expresión.

⁴¹ Recuérdese que en derecho canónico todos los fieles, en cuanto bautizados, son sujetos de derecho, sean clérigos, religiosos o laicos. Cf. *Les droits des fidèles dans l'Église. Question de mode ou vraie question? Contribution à une recherche d'actualité*: «Année canonique» XXV (1981) 161-256; *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et la société* (IV Congreso Internacional de Derecho Canónico) (Friburgo 1982); B. Franck, *Vers un nouveau droit canonique?* (París 1983); J. Komonchak, *El estatuto de los fieles en el Código revisado*: «Concilium» 167 (1981) 68-80. El nuevo Código de derecho canónico, promulgado por Juan Pablo II el 25 de enero de 1983 y que entró en vigor el primer domingo de Adviento del mismo año, ha ampliado particularmente los derechos subjetivos de todos los fieles. Para Francia: Asamblea plenaria del episcopado, *Tous responsables dans l'Église?* (París 1974). Para Alemania: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Friburgo 1978). Para la reflexión teológica: E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1983); J. Rigal, *Des communautés pour l'Église* (París 1981).

quía no es hacerlo todo, sino promover los carismas de cada uno, después de haberlos juzgado, y velar por la armonía de todos los dones en la concordia y la comunión (*koínonía*). En la Iglesia, el derecho tiene su verdadero fundamento en el sacramento. Olvidarlo conduce inevitablemente a los legalismos, a los clericalismos, a la esclerosis.

3. Acogida del kerigma en la Iglesia

Todo el Nuevo Testamento atestigua un vínculo esencial y constitutivo entre bautismo y fe. El sacramento sella la iniciativa absoluta de Dios y la aceptación libre del hombre. Al hablar de la sacramentalidad de la Iglesia hemos mostrado antes cómo esta fe aseguraba la presencia de la libertad, sin la que se caería en pura magia. Por consiguiente, no volveremos sobre ello. Limitémonos simplemente a recordar que el bautismo ha desempeñado un papel importante en la elaboración de los símbolos de fe por el hecho mismo de que la inmersión se realizaba inseparablemente en el agua y en la fe confesada. Todavía hoy se es bautizado en la fe⁴².

a) Adhesión al misterio y contenido noético.

En nuestra perspectiva eclesiológica, importa sobre todo clarificar un punto. En la fe bautismal hay como dos niveles, digamos para aclararlo, dos «sés» que se unen en un solo *Amen*. El primero

⁴² Sobre los símbolos de la fe léase O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963) 47-87 (trad. española: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971); B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation* (París 1966) 22-25; J. Lecuyer, *Rapport entre foi et baptême dans la liturgie*: ETL 49 (1973) 87-99. Dos obras de gran interés son J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) y J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and The Creed* (Londres 1950). El artículo de B. Capelle, *Les origines du symbole romain*: RTAM 2 (1930) 5-20, sigue siendo un artículo que hay que leer. Sobre fe y bautismo, en una perspectiva más amplia que la que consideramos aquí, cf. L. Villette, *Foi et Sacrement*, 2 vols. (París 1959 y 1964) (siendo el bautismo el sacramento tipo para esta relación entre fe y sacramento, las alusiones al bautismo abundan en los dos tomos); J. Hamer, *Le baptême et la foi*: «Irénikon» 22 (1950) 387-406; Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* (París 1960) 15-113 (estudio necesario para una comprensión profunda de la tradición patristica); A. Hamman, *Le Baptême et la Confirmation* (París 1969) 141-146 (trad. española: *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970), presentación del tema en la que se evocan las posiciones de Barth y de Bultmann; puede ser útil para un primer contacto con la polivalencia de las doctrinas sobre un punto tan capital; A. Brekelmans, *Profesiones de fe en la Iglesia antigua: origen y función*: «Concilium» 51 (1970) 33-41; *Historia y teología del símbolo de la fe*: «Phase», todo el n.º 13 (1973); A. Villanova, *Confesiones de fe*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 171-178.

consiste simplemente en la acogida del evangelio de Dios y del kerigma que lo anuncia. Su contenido se formula en forma concisa —probablemente en un contexto bautismal— en Ef 1,6-7: «el cual, con su sangre, nos ha obtenido la liberación, el perdón de los pecados: muestra de su inagotable generosidad», indicada por Hch 2, 38: «el perdón de los pecados, ... el don del Espíritu Santo».

Se dice «sí» al «proyecto de Dios» (Ef 1,11), al «plan de Dios» (3,2), al «ministerio» mantenido oculto en Dios (3,5.7-9). En una palabra: se acepta dejarse alcanzar por la salvación. Es cierto que los diferentes kerigmas presentan desde ángulos diversos este único «ofrecimiento de la salvación que viene de Dios»⁴³, pero todos tienden a suscitar un «sí» que no sea ante todo la adhesión a una doctrina sobre Dios, sino la aceptación de una iniciativa de Dios de la que se acepta ser los beneficiarios activos en la Iglesia. Este «sí» se da formalmente a Dios y es sellado en el bautismo.

Pero, dado que la fe respeta la naturaleza humana, este primer «sí» conduce a un nuevo «sí», que se sitúa en un plano diferente. De hecho, muy pronto la organización de la catequesis prebautismal insistirá en este segundo «sí». Se trata en este caso del «sí» dado no a la iniciativa de Dios, sino a la doctrina sobre Dios que ella implica. Este es, en cierto modo, el sentido del *credo*.

El segundo «sí» garantiza la seriedad del primero. En efecto, aunque el creyente no pronuncie el *Amen* bautismal con el objetivo formal de conocer algo sobre Dios (dice «sí» a un ofrecimiento de salvación), la naturaleza misma de la libertad sin la que este *Amen* no tendría valor alguno exige que se sepa algo sobre Dios. Pero mientras que el primer «sí» brotaba del corazón —era un «sí» en la línea del de Abrahán—, el segundo procede sobre todo de la inteligencia. Es más noético que el primero. Connota necesariamente menos la respuesta a una *propuesta* de Dios que la adhesión a *proposiciones* sobre Dios, que se traducen en doctrinas, en dogmas, en definiciones de fe.

Esta distinción de los dos polos dentro del *Amen* de la fe es eclesiológicamente muy importante. Mientras que todos los bautizados están unidos en el primer «sí» dado a Dios, porque entonces el Espíritu de Dios mismo los inscribe en el cuerpo de Cristo, en el que queda derribado «el muro divisorio» (Ef 2,14), se separan en el segundo «sí», dado a lo que la comunidad particular que los recibe considera como la expresión auténtica de las implicaciones profundas del primero. En función de una comprensión parcial y

⁴³ Véase James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres 1977) 203-231.

polémica de este segundo «sí», se llega a considerar a las otras comunidades como cercanas al error, e incluso heréticas. Pero son las Iglesias confesionalmente opuestas las que dividen a la única Iglesia de Dios, reintroduciendo «muros divisorios» en el momento mismo en que la gracia de la «reconciliación en un solo cuerpo mediante la cruz» (Ef 2,16) quiere reunirlos.

b) El bautismo de los niños.

El problema del bautismo de los niños —que sólo consideramos en la perspectiva eclesiológica en que nos situamos— debe discutirse dogmáticamente a la luz de lo que hemos dicho del carácter bautismal. No se trata de negar la libertad o el compromiso personal, sino de tener en cuenta dos factores conjuntos. El primero concierne a la primacía absoluta y a la prioridad radical de la iniciativa de Dios. El toma la delantera. Su gracia precede siempre a la elección libre, la hace posible, la condiciona. No obstante, inscribe en la persona una exigencia, la llamada a una respuesta de fe efectiva.

El segundo factor es la naturaleza misma de la comunidad eclesial. La tradición ortodoxa es sin duda más precisa que algunas tradiciones occidentales cuando considera a la Iglesia local como «el medio espiritual en el que el niño despierta a la vida del Espíritu, vive y se desarrolla en ella, y toma gradualmente conciencia de ella por una experiencia íntima»⁴⁴. El problema es más el de una comunidad eclesial y familiar auténtica, que vive sus convicciones y es consciente de su responsabilidad frente a los bautizados en la exigencia que la gracia de Dios les impone, que el de un consentimiento explícito, imposible en el niño. Además, la entrada en Cristo no termina realmente sino con la eucaristía. Leyendo y releyendo la inmensa bibliografía dedicada en estos últimos años al bautismo de los niños, uno se pregunta si la tradición católica latina no haría mejor si reflexionara al mismo tiempo sobre las condiciones del acercamiento a la mesa del Señor. Porque la eucaristía es la que hace la Iglesia, y al compartir el pan y la copa del Señor con la comunidad, el bautizado entra plenamente en la comunión del cuerpo de Cristo, la Iglesia⁴⁵. El Oriente es consciente de ello.

⁴⁴ B. Bobrinskoy, *op. cit.*, 141.

⁴⁵ Sobre el bautismo de los niños, para familiarizarse con la problemática actual, cf. el excelente boletín de P. de Clerck, *L'initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques*: MD 132 (1977) 79-102, o «Concilium» 142 (1979): *Crisis de las estructuras de iniciación*, y MD 152 (1983): *Baptême et catéchèse*, sobre todo la contribución de F. F. X. Lovino, *Le débat post-conciliaire sur le baptême des enfants dans l'Église catholique aux États-*

4. La confirmación y la iniciación cristiana⁴⁶

La confirmación plantea de entrada el problema de la diversidad de los ritos de iniciación en la Iglesia⁴⁷.

a) Práctica de las Iglesias.

Es obligado constatar las diferencias sobre este punto entre las Iglesias, y a veces en una misma Iglesia⁴⁸. Las Iglesias ortodoxas administran a los niños el bautismo y la confirmación (crismación) en la misma ceremonia, que concluye con la participación en la eucaristía acto seguido o algunos días después. Las Iglesias protestantes ponen en duda el aspecto sacramental de la confirmación, insistiendo en la importancia del bautismo y de la eucaristía, pero

Unis, 111-114. El estudio más agudo es, a nuestro juicio, el precioso libro de J. J. von Allmen, *Pastorale du baptême* (París 1978). Escrito por un teólogo reformado, de espíritu profundamente ecuménico, las páginas 71-136 se refieren a nuestro problema y lo abordan con acierto. La obra de D. Bourdeau, *L'avenir du baptême* (París 1970) es una reflexión muy estimulante sobre los criterios de aceptación del bautismo de los niños. En cuanto al libro de J. Moingt, *Le devenir chrétien, initiation chrétienne des jeunes* (París 1973), plantea el problema de forma radical y propone una reestructuración de la iniciación cristiana. Se completará con *id.*, *La transmission de la foi* (París 1976). Para una amplia bibliografía cf. G. Venturi, *Problemi dell'iniziazione cristiana*: «Ephemerides liturgicae» 88 (1974) 240-270. Cf. también E. Marcus y otros, *Quand l'Église baptise un enfant* (París 1980). Entre las obras clásicas sobre el tema hay que señalar especialmente O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* (Neuchâtel 1948); J. Jeremias, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles* (Le Puy 1967), con bibliografía; J. C. Didier, *Faut-il baptiser les enfants?* (París 1967); *id.*, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église* (Tournai 1959; excelente síntesis). Hay que tener especialmente en cuenta la *Instrucción sobre el bautismo de los niños*, del 20 de octubre de 1980.

⁴⁶ Sección escrita en común con B. Laurent.

⁴⁷ Se encontrará una bibliografía sobre la confirmación, con un comentario sobre las principales obras, en el número especial de «La Maison-Dieu» 132 (1978) titulado *L'initiation chrétienne*. Señalemos en síntesis tres obras diferentes, la primera sobre la historia: B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation* (París 1966); la segunda sobre la teología: Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* III (París 1980) 281-293, cf. también Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes* (Maguncia) 107-127; la tercera, de orientación más pastoral: H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation* (Lyon 1972); cf. igualmente D. Borobio, *Confirmación*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Madrid 1983) 178-199, con amplia bibliografía.

⁴⁸ G. Wainwright, *L'initiation chrétienne dans le mouvement œcuménique*: MD 132 (1977) 55-78; dos textos del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Baptême, confirmation et eucharistie*: «Istina» 16 (1971) 337-351; *Un seul baptême*: «Istina» 20 (1975) 214-252. El conjunto está reasumido en el acuerdo de Lima (BEM, 1982) aceptado por la comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

suelen conservar un rito que responde a una opción personal al final de la iniciación catequética y a la entrada en la edad adulta.

En la Iglesia católica occidental, la confirmación forma parte de los tres sacramentos de la iniciación, pero hay diversidad de prácticas y sobre todo de opiniones: para los adultos, la iniciación —bautismo, confirmación, eucaristía— debe ser celebrada en un solo acto, mientras que para los niños se mantiene la costumbre de espaciar en el tiempo estos tres ritos.

A este respecto, la discusión pastoral ha sido muy viva debido a la constatación de cierta «descristianización» y al redescubrimiento del Espíritu Santo y de la Iglesia⁴⁹. Hay que recordar lo que fue, hasta las proximidades del Vaticano II, la práctica más común de la Iglesia católica en Occidente: el niño era bautizado poco después de nacer, recibía la comunión eucarística hacia los siete años y era confirmado generalmente *antes* de la profesión de fe o «comunión solemne», hacia los doce años, y esto más o menos «a la ligera». Esta práctica lamentable se debía a diferentes motivos. Unos eran circunstanciales: al ser el obispo el ministro ordinario de la confirmación y al tener lugar las comuniones solemnes entre Pascua y el verano, era necesario, en una diócesis grande, que repartiera sus visitas en los días de la semana y en momentos del día en los que no era posible reunir a la asamblea parroquial. Pero había también razones teológicas: la ausencia de una verdadera teología del Espíritu Santo y de su función en la Iglesia.

Esta situación ha cambiado. Por una parte, en los países occidentales, fuertemente secularizados, la catequesis está en plena renovación y se subraya el interés de una iniciación por etapas. Por otra, el Vaticano II ha distinguido entre ministro «original» (el obispo) y ministro «ordinario» de la confirmación (*Lumen gentium*, 26), teniendo en cuenta las necesidades pastorales y la práctica oriental, que hace del sacerdote el ministro ordinario del sacramento (sin embargo, el *Ordo* de la confirmación de 1971 vuelve al ministerio primario del obispo, exigiendo una delegación especial para otros ministros, salvo en caso de peligro de muerte o de bautismo de adultos)⁵⁰.

Este recurso al ministerio del obispo en la confirmación sub-

⁴⁹ B. Violle, *Problèmes pastoraux de la confirmation en France*: MD 110 (1972) 72-87, y P. de Clerck, *L'initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques*: MD 132 (1977) 79-102.

⁵⁰ El texto aparece en *La célébration de la confirmation* (Lyon 1976). Cf. B. Botte, *Problèmes de la confirmation*: «Questions liturgiques» 53 (1972) 3-8, y B. Kleinheyser, *Le nouveau rituel de la confirmation*: MD 110 (1974) 51-71.

raya la importancia de la confirmación en la construcción espiritual de la Iglesia, como veremos más adelante. Pero ante todo se ha redescubierto a la Iglesia como pueblo de Dios animado por el Espíritu Santo. Y, paradójicamente, es quizá esta valoración de la función del Espíritu en el misterio de la Iglesia y de sus sacramentos la que ha permitido a Occidente comprender mejor la confirmación en el conjunto de la iniciación, sin hacer de ella «el sacramento del Espíritu» —lo que sería erróneo—, sino el que sella la acción del Espíritu en todo cristiano⁵¹. Nos situaremos, pues, como al tratar del bautismo, en la perspectiva sacramental de la iniciación tal como ha sido restaurada por el Vaticano II: «Revítese también el rito de la confirmación para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana» (Constitución sobre la sagrada liturgia, 71).

En el movimiento ecuménico, las Iglesias, aun constatando sus diferencias, han hecho un progreso inestimable al situar bautismo, confirmación y eucaristía en el marco de la *iniciación*, cuya necesidad reconocen todos. Quizá sobre esta base común, considerando la iniciación como un todo, será más fácil reconocer una legítima diversidad de los ritos. En efecto, las diferencias entre Iglesias remiten a una diversidad histórica muy compleja.

b) Diversidad histórica de la iniciación cristiana.

Es inútil querer zanjar las divergencias teológicas entre Iglesias apelando a una tradición única e indiscutible de la Iglesia primitiva. En efecto, el mismo Nuevo Testamento nos permite descubrir una diversidad de prácticas: el bautismo y la imposición de manos no siempre aparecen juntos, y el bautismo en nombre de Cristo y el don del Espíritu no siempre están ligados al mismo rito (por ejemplo, en Hch 2,38 y 8,16). La carta a los Hebreos habla incluso de «doctrina de los bautismos» (6,2)⁵².

La diversidad que supone el Nuevo Testamento se confirma por lo que sabemos sobre la pluralidad de las tradiciones bautismales en los primeros siglos de la Iglesia. Los sirios, por ejemplo, adoptan una unción antes del bautismo, y en otros lugares el papel respectivo de la unción y de la imposición de las manos ha sido apreciado de distinta manera⁵³.

⁵¹ J. Amagou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung* (Friburgo 1974) e Y. Congar, *op. cit.*

⁵² Véanse las notas de la *Traduction ecuménique de la Bible* y los últimos comentarios al libro de los Hechos de los Apóstoles.

⁵³ G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: MD 132 (1977) 7-32, que al mismo tiempo hace el balance sobre la investigación.

Al menos hay que afirmar que estos diversos ritos (desde el bautismo en nombre de Jesús y en el Espíritu Santo hasta la unción y la imposición de las manos) diferencian los sacramentos de la iniciación cristiana de ritos bautismales parecidos en otros movimientos contemporáneos del nacimiento de la Iglesia.

Señalemos, por último, que el nuevo rito de la confirmación, promulgado en 1971, ha tenido en cuenta esta diversidad al volver, por una parte, a la fórmula de la liturgia bizantina: «Accipe signaculum doni Spiritus Sancti» («N..., recibe la marca del Espíritu Santo que se te da») y, por otra, recoger el rito de la unción (que «recuerda» el bautismo) y el de la imposición de las manos: «El sacramento de la confirmación se confiere por la unción del santo crisma sobre la frente con la imposición de las manos»⁵⁴.

Para interpretar teológicamente esta historia, los criterios de valoración deben tomarse de la tradición histórica de las Iglesias y a la vez de la misión del pueblo de Dios.

c) Teología de la confirmación.

La complejidad de la historia de la iniciación cristiana no debe impedir comprenderla en su unidad: del bautismo a la eucaristía se trata de vivir plenamente el evangelio en el mundo, dentro de una sociedad que debe acoger constantemente la misericordia de Dios y su promesa de salvación. El mismo término «iniciación», de uso bastante reciente⁵⁵, puede suscitar diversas cuestiones de fondo: hace pensar en ceremonias más o menos secretas, cuyo sentido está oculto al público. Así, se ha equiparado, no sin controversias, a las religiones místicas de la Antigüedad o a otras sectas o religiones modernas. Pero el término ha sido consagrado por el Vaticano II debido a sus numerosas ventajas⁵⁶: permite integrar el tiempo y los diferentes aspectos (simbólicos, sociales) de la maduración humana en el proceso de conversión al evangelio. La iniciación comprende el catecumenado, los ritos litúrgicos propios del bautismo y de la confirmación y, por último, el sacramento por excelencia de la Iglesia, la eucaristía.

⁵⁴ L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui* (París 1973), que defiende la primacía de la imposición de las manos (cf. De Clerck, *art. cit.*, 93s).

⁵⁵ P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*: MD 132 (1977) 33-54, sobre la historia del uso del término en el cristianismo.

⁵⁶ H. Bourgeois, *L'Église est-elle initiatrice?*: MD 132 (1977) 103-135 y, en el contexto africano, M. T. Sanon y R. Luneau, *Enraciner l'Évangile. Initiation africaine et pédagogie de la foi* (París 1982).

Esta perspectiva pedagógica explica la diferenciación establecida cada vez más claramente entre bautismo y confirmación, pero también su relación íntima. Por tanto, tan legítimo es, teológicamente, subrayar su unidad, mientras que en la práctica el bautismo y la confirmación se realizan como dos etapas de un mismo sacramento⁵⁷, como hacer de ellos dos sacramentos claramente distintos, como ocurre en la tradición occidental⁵⁸. Por otra parte, incluso en Occidente —donde bautismo y confirmación se han separado poco a poco—, la celebración bautismal concluye siempre con una primera unción del santo crisma.

Situada en el primer momento de la iniciación, la confirmación indica «la entrada en la comunión plena de la Iglesia» (*Ordo*, introd., 7b). El bautizado recibe el «sello del Espíritu» y se integra plenamente en la Iglesia local y en su misión. Adquiere su plena estatura. Esta referencia al misterio de Dios y de la Iglesia debe hallarse reflejada en la práctica eclesial, aunque se admitan ciertas diferencias por razones antropológicas y de eficacia pastoral. En efecto, podemos constatar que las diversas prácticas encuentran su justificación en un mismo misterio: el de Cristo y el Espíritu, el de la Iglesia.

El misterio de Cristo y del Espíritu. Al tratar de los ritos de la confirmación, los Padres se remiten con frecuencia al *bautismo de Jesús*⁵⁹, ya que éste comprende dos elementos: el bautismo de agua y una unción del Espíritu que lo consagra para una misión. Los dos actos que constituyen lo esencial de los ritos sacramentales del bautismo y de la confirmación, reinterpretados a través de Pascua y Pentecostés, son, por una parte, el baño de agua, que es inmersión en la muerte de Jesús y nuevo nacimiento en el cuerpo de Cristo animado por el Espíritu; por otra, la unción e imposición de las manos, que expresan bendición y don de una fuerza en orden a una misión que cumplir. En la Escritura, la unción conserva el sentido que tiene en varias culturas: expresa cuidado, belleza del cuerpo, pero también inmersión de la persona en una fuente de

⁵⁷ J. Amagou-Atangana, *op. cit.* y reseña de H. B. Meyer en ZKTh 97 (1975) 313-315; H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo*, en *La experiencia del Espíritu*, Hom. E. Schillebeeckx: «Concilium» (1974) 99-126.

⁵⁸ B. Neunheuser, *op. cit.*, 223-241 (cf. en particular el Decreto para los Armenios de 1439: DS 1138 y Concilio de Trento: DS 1628).

⁵⁹ Por ejemplo, Cirilo de Jerusalén, *Catéchèses mystagogiques* III, 4: SC 126 (París 1966) 127, y Juan Crisóstomo, *Huit catéchèses baptismales* II, 25: SC 50 bis (1970) 147. Cf. también *L'initiation chrétienne*, textos recopilados y presentados por A. Hamman (París 1980).

fuerza para una misión que supera las tareas normales. La imposición de manos, por su parte, expresa al mismo tiempo bendición, designación, transmisión de una autoridad y de un poder.

Por consiguiente, en el trasfondo del bautismo de Jesús se perfilan los acontecimientos centrales de la revelación evangélica: Pascua y Pentecostés inseparablemente unidos. El Espíritu actúa ya en Jesús antes de Pascua (en su nacimiento, su bautismo, su actividad) del mismo modo que es dado ya en el bautismo. Y Pentecostés revela el don del Espíritu al mundo, en la fe, así como la confirmación sella este don en los creyentes.

Este vínculo entre bautismo y confirmación se manifiesta también a propósito de la Iglesia.

El misterio de la Iglesia. Este carácter propiamente eclesial, que se da ya en el bautismo en cuanto incorporación al cuerpo de Cristo y entrada en la Iglesia, se solemniza de ordinario en la confirmación por la presencia del obispo. Además, tanto en Oriente como en Occidente, sólo el obispo bendice el santo crisma (el *myron*). Desde Hipólito y Cipriano, el hecho está atestiguado en Occidente. El obispo no sólo es representante de la unidad de la Iglesia, sino también de su apostolicidad. Este contexto solemne ayudó a desarrollar una teología de la confirmación considerada como nueva responsabilidad en la Iglesia y servicio al testimonio en continuidad profunda con la misión profética de Jesús y la apostolicidad de la Iglesia⁶⁰.

Finalmente, estas reflexiones teológicas se articulan en una rica experiencia espiritual y pastoral (ligada, sobre todo en Occidente, a una toma en consideración de las «edades de la vida»⁶¹, especialmente en Tomás de Aquino): el bautismo corresponde al nacimiento, y la confirmación, a la adolescencia o a la entrada en la madurez⁶². Esta aproximación puede reforzarse hoy con las observaciones de la etnología sobre los «ritos de paso» dentro de una iniciación espaciada en el tiempo.

También hay otros elementos que han permitido redescubrir la originalidad de la confirmación; nos referimos en particular a la renovación llamada «carismática», al contacto con la teología de las Iglesias de Oriente, sin olvidar la acentuación de la responsabilidad

⁶⁰ Este carácter eclesial está muy desarrollado en J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale* (Lyon 1968).

⁶¹ Y. Congar, *op. cit.*, 289.

⁶² R. Bastide, *Initiation*, en *Encyclopedia Universalis* (París 1970) 1031-1036.

de todos los cristianos en la Iglesia⁶³. En este punto, las experiencias pastorales son numerosas, de acuerdo con los retos que han de afrontarse: superar el individualismo petrificado, vivificar las comunidades por la participación de sus nuevos miembros, estimular a la Iglesia para que no se tome a sí misma como fin, sino que viva al servicio de un mundo que hay que liberar siempre para el reino.

La confirmación aparece entonces como un momento pastoralmente importante en los sacramentos de la iniciación entre el bautismo y la eucaristía. El rito bautismal no es un término, sino que se orienta hacia el memorial eucarístico, insertándose en su dinamismo, del mismo modo que el fin condiciona todas las etapas intermedias. El bautismo requiere la confirmación. En Occidente, ésta se ordena a desarrollar plenamente la acción del Espíritu, fuente del renacimiento bautismal, y se halla ya significada en el rito de la unción que sigue a la ablución o a la inmersión. La confirmación constituye, pues, una fase determinante de la entrada en la «comunidad con Cristo».

⁶³ Cf. H. Bourgeois, *op. cit.*; P. de Clerck, *Confirmation et communautés de foi* (París 1980) y N. Barral-Barron, *Renouveau de la confirmation* (París 1983; documentación muy detallada sobre la experiencia de una diócesis, la de Grenoble) e Y. Congar, *op. cit.*, 287-288.

LA EUCARISTIA, SACRAMENTO
DE LA COMUNION ECLESIAL

Una de las doctrinas eclesiales que se han visto más afectadas por las divisiones cristianas es la del misterio que toda la tradición ha convenido en llamar «sacramento de la Iglesia». Con respecto a la celebración de la eucaristía, griegos y latinos discutían si era preciso conceder mayor importancia a la invocación del Espíritu o al recuerdo de las palabras del Señor. Desde la Reforma, católicos y protestantes se dividieron en la interpretación del carácter sacrificial de la Cena del Señor. Incluso dentro de las Iglesias de la Reforma, luteranos, anglicanos y otros «protestantes» no consiguieron llegar a un acuerdo sobre el modo de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en el sacramento.

Uno de los frutos más positivos del movimiento ecuménico es, sin duda alguna, la búsqueda de un amplio consenso o al menos de convergencias doctrinales sobre la eucaristía⁶⁴. El trabajo de *Fe y Constitución* y el movimiento litúrgico en la Iglesia católica han sido aportaciones esenciales en este punto, y pueden conducir a una manera nueva de tratar el misterio eucarístico. Si las diversas tradiciones eclesiales —ortodoxa, protestante, católica— se dejan interpelar mutuamente, sin perder su propia identidad, pueden enriquecerse en un diálogo sereno y presentar una teología de la eucaristía en consonancia con la fe de todas las Iglesias. En esta línea —siempre en una perspectiva formalmente eclesiológica— nos situaremos aquí. Trataremos de mostrar cómo y por qué la incorporación al cuerpo de Cristo y, por tanto, a la Iglesia, comenzada en el bautismo y fortalecida por la confirmación, finaliza en la eucaristía del Señor⁶⁵.

⁶⁴ J. Desseaux, *Dialogues théologiques et accords œcuméniques* (París 1982). El acuerdo de Fe y Constitución sobre Bautismo-Eucaristía-Ministerio, concluido en 1982, señala una fecha capital.

⁶⁵ Para una primera aproximación en esta línea, cf. la obra de vulgarización de H. Duquaire, *L'eucharistie, symbole ou présence réelle du Christ?* (París 1974), panorámica que implica a los interlocutores ortodoxos, anglicanos y protestantes. Cf. también *L'Eucharistie, parole nouvelle pour un monde nouveau* (París 1978), desigual, pero interesante.

Para una primera aproximación formalmente dogmática, remitimos, por orden de dificultad creciente, a Max Thurian, *Le Pain unique* (París 1967)

Hay un punto sobre el que las tradiciones eclesiales se han entendido siempre y que, además, en el momento de las mayores polémicas ha constituido a veces el único vínculo entre algunas de ellas: la eucaristía de la Iglesia está ligada a la cena que Jesús tomó con los suyos «la noche en que fue entregado» (1 Cor 11,23). Para comprender la intención de Jesús hay que referirse ante todo a esta comida de adiós. Sin embargo, entre esta comida, a la que las tradiciones bíblicas dan un neto color «sacramental» (en el sentido definido anteriormente), y la comida eucarística de la Iglesia (que Pablo llama la Cena del Señor) se sitúa el acontecimiento de la muerte y de la resurrección del Señor Jesucristo. En esta ósmosis de los dos primeros momentos —momento «sacramental» de la Última Cena, momento realista de la muerte y resurrección— es donde la cena de la Iglesia encuentra su naturaleza y su sentido. Hasta el último día de la historia, «hasta que (el Señor) venga»

15-66 (trad. española: *La eucaristía*, Salamanca 1967); J. Zizioulas/J.-M. R. Tillard/J. J. von Allmen, *L'Eucharistie* (París 1970); los tres autores optaron por desarrollar cada uno el punto de vista al que su tradición se había mostrado menos abierta; J. J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966), uno de los mejores libros escritos en la perspectiva en que nos situamos aquí. Para una síntesis serena hay que leer el libro bellísimo y profundo de F.-X. Durwell, *L'eucharistie, sacrement pascal* (París 1980); aunque en algunos puntos matizaríamos las ideas del autor, este libro nos parece de gran finura.

Para una visión de conjunto en una perspectiva nueva, léase sobre todo L. Bouyer, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1966), a veces difícil; un poco duro frente a las tradiciones protestantes, pero fundamental; el material de *L'eucharistie, le sens des sacrements* (Lyon 1971) es desigual, a veces esquemático, pero introduce de lleno en las investigaciones actuales; A. Vergote/A. Descamps/A. Houssiau, *L'eucharistie, symbole et réalités* (Gembloux-París 1970); L. Deiss, *La Cène du Seigneur, eucharistie des chrétiens* (París 1975); cf. el reciente libro de M. Gesteira *La eucaristía, misterio de comunión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983), síntesis excelente, en particular sobre la visión de la eucaristía de los místicos medievales.

Aunque limitado en su campo de investigación, hay que leer el librito de J. Mouroux, *Faites ceci en mémoire de moi* (París 1970); léanse también dos excelentes números de «La Maison-Dieu»: *Eucharistie, Repas du Seigneur ou Sacrifice*: MD 123 (1975); *Enjeux de la prière eucharistique*: MD 125 (1976). Siguen siendo también actuales dos números de «Concilium»: 40 (1976), *La eucaristía, celebración de la presencia del Señor*; 24 (1967), *Ecumenismo*.

Responden a perspectivas muy personales G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme* (París 1972); L. Dussault, *L'eucharistie Pâque de toute la vie* (París 1972); R. Johanny, *L'eucharistie, chemin de résurrection* (París 1974); J. P. de Jong, *L'eucharistie comme réalité symbolique, sacrement de l'unité* (París 1972).

(1 Cor 11,26), no los encontrará sino en ella. Es necesario comprender por qué⁶⁶.

Es imposible saber con toda exactitud el modo en que Jesús celebró su última comida. Esto no lo sabemos sino a través de la presentación, ya teológica, que hace de ella la primera tradición cristiana. En particular, no podemos afirmar con certeza que esta cena coincidiese con la celebración de la cena pascual judía. Si algunos exegetas —como J. Jeremias, que acumula las pruebas, y A. Descamps— piensan que la Última Cena fue la cena pascual del 14 de Nisán (por ello se hace en Jerusalén en plena noche, no en Betania), otros objetan que entonces se hace sospechoso el testimonio de la tradición joánica. Añaden incluso que entonces es imposible comprender algunas indicaciones de los sinópticos (cf. Mc 14,2); que no se explica por qué Jesús no atribuye a ninguno de los detalles propios de la cena pascual lo que tendrá de específico la cena de su Iglesia. No nos corresponde tomar partido en ese debate, aun admitiendo que la reflexión dogmática se vería facilitada si estuviera demostrado que la última Cena fue la cena pascual. Hemos de situarnos, pues, por una exigencia de honradez, en la *possitio difficilior*.

1. Una comida de despedida en relación con la Pascua judía

Partimos de dos puntos que son indiscutibles. El Nuevo Testamento establece un nexo directo e inmediato entre la pasión de Jesús

⁶⁶ Sobre el arraigo bíblico de la eucaristía léase, sobre todo, H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (París 1977) 70-77, 83-144; *id.*, *Le Récit de la Dernière Cène* (Le Puy 1966), dos estudios que nos parecen fundamentales. Véanse también J. Jeremias, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978), el estudio, sin duda, más documentado que existe; A. Descamps, *Les origines de l'Eucharistie*, en *Eucharistie, Symbole et Réalité* (Gembloux-París 1970) 57-126; E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur* (Tours 1967; superado en algunos puntos); X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

Los estudios siguientes, ya antiguos, conservan su importancia: J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament: «Lumière et Vie»* 31 (1957) 9-49; J. Dupont, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*: NRT 80 (1958) 1025-1041 (fue determinante para la interpretación profética de la Cena); F. J. Leenhardt, *Ceci est mon corps, explication de ces paroles du Christ* (Neuchâtel-París 1955); *id.*, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948); P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, t. I (París 1961) 163-203, 210-239, 244-254 (trad. española: *Exégesis y teología*, 2 vols., Madrid 1974).

Cf. las páginas luminosas de James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres 1977) 161-171, y la obra clave de Willi Marxen, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1965).

y la celebración de la Pascua judía «aquel año»⁶⁷. En ello ve una profunda implicación teológica: en el momento en que el Israel de Dios celebraba su Pascua haciendo de ella el memorial sacramental, Jesús *realizaba* aquello a lo que ella tendía: el acontecimiento de su propia Pascua. A este nivel, poco importa que Jesús comiera o no la cena pascual; lo importante es que él vive su Pascua (cf. 1 Cor 5,7) en el momento en que el pueblo celebra el memorial de la Pascua del éxodo, que el cumplimiento coincide con el «sacramento» que constituye el núcleo de la antigua alianza. El acontecimiento destaca así sobre el telón de fondo del viejo rito sacramental de la Pascua judía que subraya su significado profundo en el conjunto del designio de Dios. Con ello se establece concretamente el nexo entre las dos alianzas⁶⁸.

El otro punto seguro va en el mismo sentido. Contrastando con Pablo —en el testimonio más antiguo de la tradición sobre la Cena del Señor (1 Cor 11,23-27)—, la tradición sinóptica, incluido Lucas, que depende de Pablo, se esfuerza en presentar la última comida de Jesús en la perspectiva de la cena pascual. Los datos sobre la preparación de la Pascua son claros (Mc 14,12-16; Mt 26,17-20; Lc 22,7-13), y Lucas pone en boca de Jesús esta afirmación: «¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión! Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios» (Lc 22,15-16). Ahora bien, estos versículos pertenecen al núcleo más primitivo de la tradición⁶⁹.

Se impone una conclusión: los evangelistas vieron en la última Cena de Jesús una comida de despedida, cuyo sentido e implicaciones se aclaran a la luz de la «teología» de la cena pascual judía. De nuevo, pues, el viejo memorial sacramental de la Pascua judía viene a orquestrar el sentido del acontecimiento en que desemboca.

2. Ruptura y continuidad con el memorial del éxodo

La breve frase que Pablo (1 Cor 11,24-26) y Lucas (22,19), los testigos más cercanos al texto arcaico, insertan en el centro del relato —«haced esto en memoria mía»— adquiere entonces un relieve especial. Tanto más cuanto que está ligada a la orden de Jesús que da cuenta de la persistencia de los ritos de su última comida en la comunidad cristiana y quiere decir el porqué de esta persistencia.

⁶⁷ El estudio de H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* no permite ya dudar de ello.

⁶⁸ Cf. B. Lauret, *Cristología dogmática*, en *Iniciación II*, espec. 344ss.

⁶⁹ Cf. H. Schürmann, *Le récit de la Dernière Cène*, 15.

tencia. Ahora bien, la frase pertenece a esta «teología» de la cena pascual judía que hemos evocado.

La cena pascual era el memorial, el *zikkarón* por el que se hacía «memoria» de la intervención salvífica de Dios a favor de los Padres del éxodo, intervención que funda la historia del pueblo de Dios. Al hablar del memorial sacramental hemos mostrado cómo en el memorial litúrgico el recuerdo del acontecimiento «conmemorado» está siempre unido a un *nuevo* despliegue del dinamismo que lo acompañaba y suscitaba. Bajo el simbolismo debe manifestarse *de nuevo* el dinamismo original. Cuando Dios «se acuerda», actúa; cuando «se acuerda» del acontecimiento fundante de la historia de Israel, hace presente *de nuevo* la densidad salvífica de aquel acontecimiento. Este era el objetivo de la cena pascual. Recogiendo el viejo rito nómada de la comida de uno de los primeros corderos del año, porque Yahvé había intervenido para liberar a su pueblo precisamente mientras se celebraba ese rito, se «recordaba» en la acción de gracias lo que Dios había hecho, y se le pedía que también él «se acordara» de su promesa y se apresurara a cumplirla. La noche pascual se había convertido en la noche en que, reviviendo en el *memorial* el acontecimiento de la salvación de los Padres, el pueblo se veía *de nuevo* alcanzado por su poder, a la espera del acontecimiento definitivo de la salvación. Como afirma el ritual, «el Señor intervino a favor *mío* cuando *yo* salí de Egipto». Y se entra en esta intervención por la comida de los alimentos del «recuerdo», las hierbas amargas, el pan sin levadura, el cordero⁷⁰.

Ahora bien, en el momento en que se celebra esta Pascua y en que, por tanto, en Jerusalén, el pueblo de Dios penetra de nuevo en el poder del acontecimiento fundante y pide a Dios su «cumplimiento», Jesús entra en su pasión. A juicio de varios exegetas (como J. Dupont, H. Schürmann), en la «última comida» que hace con los suyos —que probablemente no es la «cena pascual», pero que tiene sin duda los caracteres de algunas comidas de despedida de tono escatológico⁷¹— carga de un significado especial los dos gestos que enmarcan toda comida en Israel: la fracción del pan y

la distribución de la copa. Hace de ello gestos proféticos, en la línea de los que realizaban los profetas (cf. Ez 4,1-17; 5,1-17; Jr 19,1-15; 27,2-8; Is 20,2-3; Hch 21,11, etc.). Son, pues, en esta «última comida», la parábola en acción de lo que será su muerte, que presente.

Esto está ligado al clima escatológico que mantiene la celebración de la Pascua en aquellos días en Jerusalén. El futuro esperado por la fe de su pueblo, y por el que ruega la liturgia pascual, está en marcha en su propio martirio, que va a poner el sello al don total de sí mismo al servicio del Padre y de los otros que fue su existencia⁷². Las palabras «esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros», «esto es mi cuerpo, que se entrega por vuestros» (Lc 22,19-20) explican la profecía del gesto. Pero entonces se da el paso de acontecimiento a acontecimiento, del acontecimiento fundante al acontecimiento central que anunciaba y preparaba y que cada Pascua imploraba en su oración; del acontecimiento de la Pascua con el cordero sacrificado al acontecimiento en el que la fe reconocerá el sacrificio auténtico ofrecido «de una vez para siempre». El *memorial* sacramental de la Pascua judía deberá ahora superarse en el *memorial* de su cumplimiento: «haced esto en *memoria mía*».

Por tanto, hay continuidad y ruptura a la vez. El *memorial* de la Pascua del éxodo no queda destruido. Florece y se supera en el *memorial* de la Pascua mesiánica, en la que también florece y se supera la Pascua antigua. Y cuando el pueblo de la alianza nueva celebra este *memorial*, está en comunión profunda con el pueblo de la antigua alianza: el acontecimiento de la Pascua de Cristo emerge en la atmósfera que crea en Jerusalén la celebración del *memorial* pascual, atmósfera que envuelve, por otra parte, todos los relatos de la pasión (cf. Mc 14,1-2; Mt 26,1-5; Lc 22,1-2; Mt 26,17-19; Mc 14,12-16; Lc 27,7-13; Jn 18,28; 19,39; 19,14; 19,36; 19,42). El acontecimiento surge en la *memoria* de la fidelidad de Dios y en la oración para que vaya hasta el final de su promesa. La sacramentalidad de la Pascua judía asegura así el enraizamiento del acontecimiento pascual de Cristo en la totalidad del designio de Dios. Muy pronto, además, la liturgia leerá el Antiguo Testamento en la *synaxis* eucarística.

⁷⁰ Sobre el sentido sacramental de la cena pascual, en relación con el concepto de *memorial*, cf., sobre todo, Max Thurian, *L'eucharistie* (Neuchâtel 1959) 19-21; F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948) 9-21; R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Roma 1963); H. Haag, *Pâque*: SDB (1960); R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 7-27 (es necesario conocerlo); Dr. Y. Ashkenasy, *La Pâque juive*: QLP (1971) 141-152.

⁷¹ Cf. J. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et la littérature biblique*, en *Aux sources de la Tradition. Mélanges offerts à Maurice Goguel* (Neuchâtel-París 1950) 155-170.

⁷² Véase H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, 110-116.

3. Jesús, el Cordero auténtico

Bajo la gran luz de la resurrección y del don del don del Espíritu —que le revela la verdadera naturaleza del acontecimiento salvífico accaduto en Jesús—, la comunidad apostólica penetrará más profundamente aún en el significado de este nexo entre la Pascua judía ritual y la muerte del Señor. El Nuevo Testamento, en efecto, no dudará en decir que Jesús es el auténtico Cordero pascual. Hacia el 55, la primera carta de Pablo a los Corintios, recogiendo una enseñanza dada hacia el año 49, proclama sin reservas: «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7); la primera carta de Pedro, recogiendo un tema de la liturgia bautismal que se remonta a los años 58 a 60, hace la misma identificación (1 Pe 1,18-19); en un contexto explícitamente litúrgico, el Apocalipsis vuelve sobre ello veintiocho veces. Al final del siglo II, la homilía de Melitón de Sardes está todavía en la misma línea. El paso de la figura a la realidad se realizó en un paso de cordero a Cordero. Fuera o no la última Cena una «comida pascual», fuera o no una «comida pascual sin cordero» (como la de los «nazareos»), una cosa es evidente: el cordero de la Pascua antigua ha perdido su utilidad, la figura debe ceder ante la realidad que anunciaba. El centro de la Cena del Señor, *memorial* del acontecimiento central de la historia del designio de Dios —la Pascua del Señor—, será la persona misma de Jesús, el Señor, muerto, pero ya glorificado en el Espíritu.

Intuyendo, sin duda, esta identificación de Jesús con el cordero pascual, símbolo de la redención de Israel, e incorporando la imagen del siervo doliente que asume los pecados de la multitud (Is 52,13-53,12), que se lee también entre líneas en los relatos de la institución (al menos en Mt 26,28), el Evangelio de Juan abrirá el ministerio de Jesús con la declaración del Bautista: «Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). La Cena del Señor será la cena del auténtico Cordero de Dios en el *memorial* de su sacrificio⁷³.

⁷³ Sobre el problema de la armonización entre los sinópticos y Juan, el trabajo clásico es el de A. Jaubert, *La date de la Cène; calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París 1957; pero véase la recensión de P. Benoit en RB [1958] 590-594); sobre la Pascua de los movimientos baptistas o nazareos véase J. Thomas, *Les mouvements baptistes en Palestine* (Gembloux 1945). Sobre la cuestión de Jesús Cordero pascual léanse, sobre todo, los estudios de M. E. Boismard, *Le Christ Rédempteur des hommes: «Lumière et Vie»* 36 (1958) 91-104; id., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961); P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel-París 1964) 73-76; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel-París 1963) 156-158.

4. Oración escatológica

Puesto que el *memorial* sacramental está plenamente dominado y explicado por el acontecimiento que recuerda la «memoria» de Dios y de la comunidad, la calidad de este acontecimiento determina la naturaleza del *memorial*. Ahora bien, cuando en pleno centro de su relato sobre la institución de la Cena del Señor Pablo afirma que en ella se anuncia la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Cor 11,26), ofrece una indicación preciosa sobre el vínculo del *memorial* eucarístico con toda la historia de la alianza de Dios con su pueblo. Porque si, en Jesús, ha tenido lugar el acontecimiento central de la historia, hasta el punto de que la antigua alianza se supera en una nueva alianza, la comunidad apostólica sabe que, sin embargo, no todo está todavía cumplido. Ella espera el acontecimiento final que, según la misma carta a los Corintios, será el momento en que Cristo «entregará el reinado a Dios Padre, después de haber aniquilado toda soberanía, autoridad y poder»; y, tras haber aniquilado la misma muerte, «el universo le quedará sometido y entonces también el Hijo se someterá al que se lo sometió y Dios lo será todo para todos» (1 Cor 15,24-28). Este será, dice Pablo, el día de la resurrección final (1 Cor 15,20-23).

En la Cena del Señor, la comunidad cristiana recoge, pues, el gran grito que desde los orígenes sube hacia Dios. Su *Marana tha* —«¡Ven, Señor!» (1 Cor 16,21; Ap 22,20; cf. *Didaché*, 10,6)— es la oración escatológica de la Pascua de Israel releída a la luz de la resurrección del Señor. Y la Iglesia sabe que, del mismo modo que Israel está comprometido con respecto a la venida del «primer acontecimiento», ella lo está en la preparación de la parusía final. Vivirá su experiencia en la tensión entre el «acontecimiento» «comemorado» y el cumplimiento definitivo de la densidad escatológica que encierra: «ya, todavía no»⁷⁴; «ya» el cumplimiento de la promesa a los Padres, «todavía no» la plenitud del designio de Dios.

5. Acción de gracias

Pero en el «memorial» la acción de gracias prevalece sobre la súplica. Por ello, muy pronto la Cena del Señor tomará el nombre que la caracterizará en lo sucesivo: eucaristía⁷⁵. Si la comida festiva estaba enmarcada por dos «bendiciones» a Dios («Bendito seas, Señor, Dios nuestro...»), la *berakah* (bendición) que se hacía sobre

⁷⁴ Véase O. Cullmann, *Christ et le temps* (Neuchâtel-París 1957).

⁷⁵ Justino I, *Apol.* 66; Ignacio de Antioquía, *Smyrn.* 7,1; *Philad.* 4,1.

el pan y la que se hacía sobre la copa del vino, algunas comidas, en las que se comía en familia o entre amigos un animal sacrificado en el templo y del que se había entregado una parte a Yahvé (la sangre, las partes grasas), iban acompañadas de «acciones de gracias» («Te damos gracias, Señor...»). Estas comidas con *todá* —éste es el nombre de la acción de gracias— son parte integrante del «sacrificio de comunión», cuya interpretación sigue siendo delicada debido a la indeterminación del término «sacrificio»⁷⁶. La «comunión» en el amor de Dios por nosotros, cuyo valor absoluto será manifestado por la Pascua del Hijo, es la que cualifica este sacrificio al que, en el judaísmo contemporáneo de Jesús, se asimila con frecuencia la cena pascual⁷⁷.

Dos palabras griegas expresan la distinción entre «bendecir» (*eulogein*) y «dar gracias» (*eucharistein*), que no son sinónimos. La segunda mantiene una connotación sacrificial e implica ante todo la proclamación elogiosa de las maravillas que Dios hizo por nosotros por amor. Los relatos de la institución en Pablo (1 Cor 11, 24) y Lucas (22,17.19) hablan de una «eucaristía» sobre el pan y la copa, los de Mateo y Marcos (quizá más fieles al ritual de la comida), de una «eucaristía» sobre la copa (Mt 26,26-27; Mc 14, 22-23). Si se emplea «acción de gracias» (eucaristía), es sin duda para poner de relieve el vínculo esencial entre la Cena del Señor y el acontecimiento de la Pascua de Jesús. De una Cena del Señor en otra —«hasta que él venga»—, la comunidad cristiana se sienta a la mesa del Señor (1 Cor 10,21) y se compromete a seguirlo para que llegue el reino. Mientras proclama en alabanza y alegría las maravillas de Dios y confiesa su misericordia y su fidelidad, se inserta por este sacramento de la «iniciación cristiana» en el camino pascual de Jesús y recibe, en el Espíritu, su parte del «sacrificio de comunión». Este no se repite. Se *perpetúa*, en su cara vuelta hacia los hombres, cada vez que Dios se da de nuevo —como en el sacrificio de comunión— para que se encuentre en él la salvación⁷⁸.

⁷⁶ Nos remitimos aquí a la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús en la cristología dogmática, *Iniciación II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 349ss.

⁷⁷ Cf. H. Haag, *Pâque*: SDB 6, 1120-1149.

⁷⁸ Sobre esta cuestión de la *todá* léase R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 31-48; id., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1976) 531ss; H. Cazelles, *L'Anaphore et l'Ancien Testament*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (París 1970) 11-21; id., *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*: MD 123 (1975) 7-28; J. Laporte, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie* (París 1972) 93-97; Ch. Perrot, *Le repas du Seigneur*: MD 123 (1975) 29-46; id., *Les repas*

6. *Sacrificio activo y presente en toda la historia*

El simple hecho de que esta conmemoración se realice en un *memorial* en el que estamos implicados, en el sentido expuesto ya antes, permite afirmar serenamente la cualidad sacrificial de la celebración de la Cena del Señor, aun rechazando firmemente que sea «repetición del sacrificio». En el *memorial* sacramental, por la fuerza del Espíritu —el Paráclito que establece el vínculo entre la «memoria» y la actualización de lo que «se recuerda» entonces—, el acontecimiento pascual emerge en el presente. En otras palabras: por el Espíritu de Dios, la comunidad reunida *hic et nunc* encuentra el «de una vez para siempre» del acontecimiento pascual y se asocia al sacrificio de la nueva alianza. Y ya hemos señalado que se le «devolvían» entonces el cuerpo y la sangre ofrecidos «de una vez para siempre» en la cruz y aceptados «de una vez para siempre» por el Padre en la resurrección.

El sacrificio irrenovable permanece presente y activo en la historia. Cada vez que la comunidad cristiana, proclamando su fe con acción de gracias, hace ante Dios el *memorial* del sacrificio histórico de Jesús, el Espíritu hace presente, en el pan y en la copa de la cena fraternal, aquello cuya «parábola en acción» había realizado Jesús «la noche en que fue entregado», el símbolo profético: la ofrenda del cuerpo y de la sangre por la salvación del mundo; en una palabra: el sacrificio de la cruz que el Padre recibió y selló en la resurrección inaugurando un mundo nuevo. Pero esta vez tuvo lugar el acontecimiento. El simbolismo no es, pues, ya solamente profético; es «anamnético», porque remite (a Dios y a la comunidad) a la «memoria» del acontecimiento⁷⁹.

eucharistiques, en *L'eucharistie, le sens des sacrements* (Lyon 1971) 89-91; J.-P. Audet, *La Didaché, Instructions des Apôtres* (París 1958) 372-433; id., *Esquisse historique du genre littéraire de la Bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne*: RB 65 (1958) 371-399, había propuesto una identificación entre *eulogein* y *eucharistein*. Pero véase T. J. Talley, *De la Berakab à l'Eucharistie, une question à réexaminer*: MD 125 (1976) 11-39. Sobre los aspectos lingüísticos, cf. R. J. Ledogar, *Acknowledgement* (Roma 1968) y C. Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggi sulla genesi letteraria di una forma* (Roma 1981). En un sentido más pastoral y sobre el nexo entre eucaristía y transformación del mundo siguiendo a Jesús: *Eucharistie vers un monde nouveau*. Congreso eucarístico internacional, Lourdes 1981 (París 1981).

⁷⁹ Para profundizar la noción de memorial léanse, además de los trabajos ya citados, las siguientes obras: W. Schottroff, *Die Wurzel ZKR im Alten Testament* (Maguncia 1961); id., *Gedenken im alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel ZKR im semitischen Sprachkreis* (Neukirchen 1964), con bibliografía; P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* (Stuttgart 1960). Léanse también N. Dahl, *Anamnésis*,

II. EL DON DE DIOS EN EL CUERPO Y LA SANGRE DEL SEÑOR

1. Más allá de la metáfora

En la mesa del Señor, en el centro mismo de la celebración del *memorial*, se escucha la frase de Jesús, conservada en el «recuerdo» de la Iglesia: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros... Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre» (1 Cor 11, 24-25), o, más imperativamente, «tomad, comed; esto es mi cuerpo, ... bebed todos, que ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 26-27). Está claro que se trata de la invitación a entrar en comunión con el cuerpo y la sangre del que pronunciaba estas frases intuyendo la inminencia de su sacrificio, esclareciendo con ellas la «parábola en acción» que realizaba con el pan y la copa. Por ellos se participa en el poder redentor de su muerte.

Para Pablo al menos, que transmite esta tradición de los dichos del Señor en un contexto de vida eclesial, el pan de la mesa del Señor lleva al creyente a una participación no sólo en el poder redentor del acontecimiento pascual, sino también en el mismo cuerpo del Señor. Esto hace además que entre en comunión con todos los que participan de este pan⁸⁰. Se tiene la clara impresión de que si la participación indigna en el pan y la copa equivale a un pecado «para con el cuerpo y la sangre del Señor» (11,27) es porque entre pan y cuerpo, copa y sangre existe un vínculo de identidad más expresivo que una simple figura.

Sin embargo, no endurezcamos nada: la visión paulina apunta (nada más) hacia un *cierto* realismo que se refiere no sólo a lo que se realiza *por* el pan y la copa, sino también a aquello en que se transforman este pan y esta copa. El pan no es exterior al cuerpo. Y, según la fina observación de J. A. T. Robinson, se desborda el campo de la metáfora: el pan no es «como» el cuerpo de Cristo, está comprendido en la irradiación del cuerpo del Resucitado⁸¹, integrado en él. Pero ¿cuál es la naturaleza de esta relación, proyectada hacia la eficacia (actualización de la salvación), sin identifi-

mémoire et commémoration dans le christianisme primitif, en *Stud. Theol.* (Lund 1947) 69-95 y B. Faivre, *Eucharistie et mémoire*: NRT 90 (1968) 278-290. Véanse también los estudios de M. Thurian y J.-M. R. Tillard, en *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Ginebra 1983).

⁸⁰ 1 Cor 10,14-24 a la luz de 6,12-20; cf. P. Benoit, *Exégèse et Théologie* II (París 1961) 107-153. Y leer 1 Cor 11,17-34.

⁸¹ J. A. T. Robinson, *Le Corps. Étude sur la théologie de saint Paul* (París 1966) 85-86, 92-96.

carse pura y simplemente con ella? El Nuevo Testamento no dice nada a este respecto.

Los Padres de los primeros siglos —Ignacio hacia el año 100, Justino hacia el 150, Ireneo hacia el 200, Cirilo de Jerusalén hacia el 384— se muestran a la vez realistas y discretos en su concepción del vínculo entre el cuerpo del Señor y el pan eucarístico. Más tarde, Ambrosio de Milán (muerto en el 397) afirma con vigor el realismo de la presencia, explicándola por el poder de la palabra del Señor, que ya actuaba en la creación⁸². De este modo abre un camino. Pero son Agustín (muerto en el 430) y Teodoro de Mopuestia (testigo de la escuela de Antioquía, muerto en el 428) quienes, insistiendo, el uno en el ser «sacramental» del cuerpo eucarístico y el otro en la función del Espíritu, ofrecen los dos principios gracias a los cuales nos parece posible presentar una teología que dé respuesta a las cuestiones que después los cristianos no dejarán de plantearse y que los dividirán.

2. Ofrenda del don salvífico

La presencia eucarística no se podría comprender fuera del contexto del *memorial*. Este está, decíamos, plenamente dominado por el acontecimiento pascual, cualificado y condicionado por él. Ahora bien, para el Nuevo Testamento, el acontecimiento de la salvación consiste esencialmente en esto: Jesús, hermano de los hombres, *se da* a sí mismo sin medida al Padre y a sus hermanos. Y la comunidad apostólica lee este don de Jesús dentro de un don más radical (y más misterioso): «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16). «Dios no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32). El acontecimiento de la salvación encuentra, por otra parte, en ello su sentido y su eficacia. El *memorial* eucarístico tiene como finalidad primera comunicar a la comunidad reunida el don de sí mismo que Jesús hizo «de una vez para siempre» y *que es la salvación*. El acontecimiento de Jesús que se da a sí mismo es el que, en el *memorial* eucarístico, debe alcanzar *hic et nunc* a la Iglesia.

La comprensión del sentido profundo del acontecimiento pascual, más que la letra misma de los relatos de la institución en los sinópticos, ha llevado, a nuestro juicio, a la Iglesia a la afirmación de que en la Cena del Señor no sólo se percibe el efecto salvífico de la Pascua. Se da también la presencia misteriosa, pero *real*, de aquel que se entregó en la cruz y a quien el Padre resucitó. Porque,

⁸² *De Mysteriis*, IX, 52-55; cf. *De sacramentis*, IV, 14-V, 25.

repetimos, en esto consiste la salvación. Como dirá agudamente Calvino, para que haya salvación es necesario que «la figura (esté) unida a su verdad y a su sustancia»⁸³. La densidad salvífica del cuerpo y de la sangre sacramentales no es, pues, un «en sí». No tiene en sí misma su razón de ser: está toda ella proyectada hacia el fruto del acontecimiento pascual en la comunidad y en cada creyente. Es necesario que por ella se puedan entrar *en verdad* en el acto de Jesús que se entrega, en el que consiste la salvación. Se trata, pues, de una realidad intermedia, inscrita en el dinamismo —el del Espíritu— que va del «de una vez para siempre» del acontecimiento pascual al ser de gracia de los que, comiendo el pan y bebiendo el vino eucarísticos, serán alcanzados realmente por el acto de Jesús que se entrega.

Aquí nos dan luz las epiclesis eucarísticas. Como se sabe, se llama *epiclesis* la invocación al Espíritu Santo para que transforme. Pero ¿para que transforme qué? Si es cierto que piden el cambio del pan y de la copa, las epiclesis —desgraciadamente separadas en dos oraciones en las anáforas latinas actuales—, no se detienen jamás en esta transformación de los alimentos de la comida, sino en una conversión ulterior, más importante: la que *por* el cuerpo y la sangre sacramentales el Espíritu Santo debe realizar en la vida de quienes comulguen. La transformación final es la de la vida⁸⁴. El cuerpo y la sangre sacramentales no existen sino para que se transmita en su verdad el *don* en que consiste el acontecimiento pascual.

3. *Sacramentalidad del cuerpo y la sangre*

Aquí es necesario evitar una confusión, cargada de consecuencias y que hace equívocas ciertas «espiritualidades eucarísticas». El Señor, el *Kyrios*, sentado «a la diestra de Dios» y, por tanto, fuera del mundo sacramental, es el que ofrece a su Iglesia, en el Espíritu, sacramentalmente el don de sí mismo. Por ello, cuando en plena eucaristía se ora a Cristo —lo que es muy raro, porque en ella se alaba y se ora al Padre—, la oración no se dirige al pan y a la copa consagrados, sino al Señor que reina en la gloria. Tomás de Aquino, desmitificando diversas concepciones medievales, se dedica a probar que es imposible que el Señor Jesús «descienda al pan»⁸⁵. Y las tradiciones reformadas, reaccionando contra ciertas rigideces

luteranas, se oponen con razón a una especie de «impanación», por la que el Señor no actuaría sino «a partir de esta presencia de sí mismo inmanente a las especies sacramentales».

El Cristo de la eucaristía es el Señor glorioso, para siempre junto al Padre, que invita a los suyos a su mesa eclesial (por su palabra), «ofreciéndoles» de manera «sacramental», por el pan y la copa de su comida, su don pascual en su verdad, cuerpo entregado y sangre derramada. La teología clásica no deja de recordar que nada cambia en el Señor. Y Tomás de Aquino precisa que el cambio no tiene lugar sino en lo secreto del pan y del vino, puesto por el Espíritu Santo en una relación especial con la persona del Señor. En otras palabras: el pan y la copa son tomados en la iniciativa del Señor Jesucristo, que invita a los suyos a la comida que él preside sacramentalmente por su ministro y en la que el Padre quiere que les haga partícipes del don de sí mismo realizado «de una vez para siempre» en el cuerpo y la sangre de su Pascua.

Por otra parte, esta presencia de la *verdad* del don de sí mismo en el pan y la copa es el centro de un conjunto de otros modos de presencia del mismo, único e indivisible Señor. No se trata en absoluto de una aparición de Cristo donde no estaba todavía. La presencia en la asamblea («donde están dos o tres reunidos apelando a mí, allí, en medio de ellos, estoy yo», Mt 18,20), en la palabra proclamada, en el ministro, en el pan y la copa eucarísticos, en el corazón de los fieles no se añaden como entidades diversas. Se trata, por el contrario, de un vasto misterio de presencia —cuyo agente es el Espíritu del Señor resucitado—, que tiene su eje en el momento de extraordinaria intensidad, que es la presencia del mismo cuerpo y de la sangre *verdaderamente* dados sacramentalmente. Pero, por una parte, este momento único y especial viene de los otros modos y, por otra, se orienta hacia ellos.

Este último punto nos parece esencial. Para toda la tradición viviente, la eucaristía es el don de Cristo a los que, por el bautismo del agua y del Espíritu, ya forman parte de su cuerpo eclesial: «recibid lo que sois», dice Agustín (*Sermo* 272). Y el Espíritu Santo invocado por la epiclesis para la consagración del pan y del vino es aquel a quien, según la afirmación realista de Pablo, «Dios ha enviado a nuestros corazones» (Gál 4,6). Por ello no se admite a la eucaristía sino a los bautizados. Los catecúmenos salen antes del canon. Además, esta epiclesis se inscribe en una oración, la anáfora (el canon), que es palabra del Señor en presencia de su pueblo, pronunciada por un ministro que preside como «sacramento» visible de su presencia invisible la mesa de su cena. Nos encontramos, pues, como en la confluencia de los diversos modos

⁸³ *Petit traité de la sainte Cène.*

⁸⁴ Esto lo ha estudiado bien L. Bouyer, *Eucharistie* (Tournai 1966) 181-183, 207-211, 300-305.

⁸⁵ *Sum. Theol.* III, q. 75, a. 2.

de la presencia de Cristo. ¡Este no tiene que «descender a la llamada del sacerdote»! Además, esta presencia eucarística se ordena a la presencia interior por la gracia, que —ya antes hemos visto la razón— exige la acogida de la fe viva. Aparece, pues, como un ofrecimiento, presencia ofrecida que espera una aceptación. Porque está para la presencia de persona (el Señor resucitado) a persona. Por consiguiente, no hay presencia en los dones sino para que haya presencia personal. En esta última es en la que el don alcanza su finalidad.

Puesto que son el pan y la copa del *memorial*, y el acontecimiento en cuestión es el de un don victorioso, los signos eucarísticos no dan el cuerpo crucificado, sino el cuerpo del Señor, el cuerpo pneumático, cuerpo transformado por el Espíritu Santo en la resurrección (1 Cor 15,35-48). Sólo este cuerpo resucitado es el pan de vida para la salvación del mundo⁸⁶. El don del Señor no puede ser sino el de su totalidad —lo que evoca en la Biblia el binomio cuerpo y sangre (Gál 1,16; Ef 6,12)— en cuanto entregada al Padre en la cruz y transformada en la resurrección en fuente de la vida nueva. Porque la resurrección realiza precisamente el paso del mundo antiguo al mundo nuevo, del mundo marcado por el pecado y la transgresión al mundo en el que reina el Espíritu Santo. La salvación consiste en este paso. Con este fin, según una expresión del P. Durrwell, la eucaristía pondrá sacramentalmente en contacto, por el cuerpo y la sangre sacramentales, con «la muerte en la que Jesús es glorificado»⁸⁷.

En la mesa del Señor se reciben el cuerpo y la sangre del don, pero transfigurados por la resurrección. Sin duda por esta razón el pan y la copa no pueden convertirse en cuerpo y sangre sino por el Espíritu mismo de la resurrección, invocado por la epiclesis. Teodoro de Mopsuestia no duda en escribir: «Cuando viene el Espíritu Santo, es como una especie de unción acaecida por la gracia que, según pensamos, reciben el pan y el vino presentados; y por eso creemos que son el cuerpo y la sangre de Cristo, inmortales, incorruptibles, impasibles e inmutables por naturaleza, como ocurrió al cuerpo de Nuestro Señor por medio de su resurrección»⁸⁸. Lo mismo que en la antigua alianza la palabra (*debar Yabwebh*) y el Espíritu (*ruah*) eran los dos agentes inseparables de las «maravillas» de Dios, el recuerdo de las palabras del Señor y la fuerza del Espíritu devuelven a la Iglesia la «maravilla» por excelencia del

⁸⁶ Véase J.-M. R. Tillard, *L'eucharistie, Pâque de l'Église* (París 1964), donde hemos estudiado ampliamente este punto.

⁸⁷ F.-X. Durrwell, *L'eucharistie sacrement pascal* (París 1980) 57.

⁸⁸ *Hom. Cat. XVI*, 2.ª sobre la misa, 12.

agape de Dios, la cruz que florece en resurrección. La estéril controversia entre latinos y griegos sobre epiclesis y palabras de la institución aparece, así, como superada.

4. El simbolismo sacramental

Pero, puesto que este mundo de la resurrección, escatológico por naturaleza, trasciende nuestro mundo habitual, la presencia en nuestro mundo del cuerpo y de la sangre del Resucitado no puede darse sino por medio del simbolismo sacramental. Estudiando un poco las leyes de este simbolismo, hemos constatado que realizaba una presencia *verdadera* de la realidad en cuestión, pero no natural. Se trata de un universo especial. Explicando el pensamiento de Agustín, Tomás de Aquino hablaba entonces de una «presencia sacramental», *non sub propria specie* (no bajo su forma natural propia⁸⁹), debida en su integridad a «la presencia del Santo Espíritu», «espiritual», «que escapa a los sentidos», «no como la presencia de un cuerpo en un lugar»⁹⁰, «a la manera en que una sustancia se encuentra bajo sus accidentes»⁹¹. Calificaba esta presencia como propia de las realidades del «mundo nuevo», ya presente en nuestro mundo, pero cuya existencia no es reconocida sino por la fe.

Se puede calificar de precisa la apelación tomista a la analogía (bien comprendida) de la sustancia que *se manifiesta* por sus accidentes, sus apariencias: mi sustancia «hombre» no se ve, sólo se manifiesta por un conjunto de cualidades, de atributos que hacen que ante mí un desconocido se vea obligado a reconocer «éste es un hombre». Esta intuición es la misma que la que permite hoy contar con el simbolismo. En el gesto profético (la «parábola en acción») de la Santa Cena, Jesús expresa, entrega, comunica, hace presente el don de sí mismo en el símbolo que lo da como pan de vida y copa de la alianza nueva. El pan y la copa de la comida han de manifestar precisamente la identidad de su don: no se da como luz del mundo o agua vivificante, sino como alimento y alianza. Este es el lenguaje propio de su don, como él quiere que sea entendido aquella noche y conservado en el *memorial*.

La Edad Media sostenía que si el pan deja de tener las propiedades del pan⁹² y el vino se convierte en vinagre, la presencia eucarística desaparece. Porque ya no hay manifestación de la *ver-*

⁸⁹ *S. Theol.* III, q. 75, a. 5 y 6.

⁹⁰ *Ibid.*, q. 75, a. 1 ad 3.

⁹¹ Cf. Dom Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique* (París 1950).

⁹² «Reducido a polvo», decía Tomás de Aquino en *S. Theol.* III, q. 77, a. 7 ad 3.

dad del don de Cristo, pan de vida, copa de alianza. En el plano del tejido simbólico —que implica lo que se ve, se gusta, se toca, se constata, incluso según los esquemas de la ciencia humana positiva— no sólo no cambia nada por la consagración del pan y de la copa, sino que nada puede ni debe cambiar. Si la eucaristía es el don de Cristo pan de vida, el signo pan no tiene nada de un simple revestimiento. Pertenece a la revelación, a la manifestación misma de la realidad profunda de la mesa del Señor. Por él el Señor se da como *verdadero* pan de vida. Si se quita este *sacramentum* del pan, la cualidad misma del don se desvanece.

Es cierto que sólo la fe —iluminada por la palabra de Dios— puede reconocer bajo el tejido simbólico, en este contexto litúrgico, la presencia sacramental del cuerpo y de la sangre del Señor cuando se presentan el pan y la copa de una comida. Pero en adelante, a la pregunta ¿«qué es esto»? el creyente responde en la certeza de su fe: «es el cuerpo de Cristo, que se da en alimento como pan de vida». Para traducir lo que sabe de la realidad que tiene ante los ojos, no puede ya contentarse con decir «es pan», ni siquiera «es pan que el Señor emplea para darse». Al ministro que le presenta este pan con las palabras «el cuerpo de Cristo» no puede sino responder «Amén», «así es». De este modo afirma que por la acción del Espíritu Santo —invocada en la epiclesis—, el pan pertenece a la realidad profunda del Señor que se da de forma misteriosa. En el *memorial* no tenemos a Cristo en su ser «natural» —*a fortiori* su ser natural antes de Pascua, enteramente transformado por el Espíritu en la resurrección—; sin embargo, en él está «sacramentalmente» en *verdad*. Así como en Galilea había que decir de su cuerpo físico «es el cuerpo de Jesús», también hay que decir ahora del pan sacramental: «es el cuerpo de Cristo». La realidad profunda y última que se despliega en los actos del Señor de la gloria está allí. La profundidad del pan ha sido como atraída a ella por el Espíritu Santo, lo cual es el sentido mismo de la palabra *consagración*. Un tomista diría que el pan de la mesa del Señor ha cambiado de definición. En lugar de ser «lo que alimenta al hombre para la vida terrestre», se ha convertido en «el pan de vida que alimenta para la vida eterna».

Por la fuerza del Espíritu se realiza, pues, una presencia del cuerpo y de la sangre del Señor, que, con la teología medieval, asumida después por el conjunto de la Iglesia latina, designamos como presencia *real*. Sin embargo, mientras que en el momento en que termina la anáfora esta presencia es real, realizada, el don eucarístico no tiene aún toda su *verdad*. Porque la presencia *real* no es todavía más que una presencia ofrecida. No alcanzará toda su *ver-*

dad sino cuando el creyente la acoja en la fe, en lo que Agustín llamaba «la manducación por la fe».

De nuevo, el simbolismo del pan hace comprender este paso de la presencia *real* a la presencia *verdadera*. Hemos subrayado que, puesto que es sacramental, la presencia del Señor ofrece su sentido por el símbolo en que se realiza. Ahora bien, el pan es todo él para quien eventualmente lo coma. El fin perseguido impregna toda su realidad de pan: a menos de ser muy original, no se cuece un pan para hacer de él un objeto de arte, sino para que se coma. Del mismo modo, la presencia que llamamos presencia *real*, presencia sacramental del pan de vida, adapta esta relación constituyente a las personas que participan en la Cena del Señor. Es una presencia para otro, para la manducación por la fe viva —también ella don del Espíritu Santo—, única que permite la relación *verdadera* de persona a persona. Porque, según la frase de Gabriel Marcel, «la presencia es más que el objeto, lo desborda en todos los sentidos»⁹³.

Pensemos en una persona realmente presente junto a nosotros y a la que no prestamos atención: la presencia no se actualizará *en verdad* sino cuando por una sonrisa, un gesto, hayamos entablado una relación subjetiva. Estar presente no es sólo estar situado ante alguien, sino estar en relación con él. La fe del creyente es la instancia decisiva que permite a la presencia real del cuerpo y de la sangre del Señor ser más que una presencia de ofrecimiento, de espera, y ser *en verdad* la presencia del Señor (en el don de sí mismo) en aquel que lo acoge libremente con amor. Y puesto que sin esta acogida no podría haber don de gracia, el acontecimiento del Señor que se da sólo alcanza entonces la vida misma del creyente. Para que la eucaristía sea lo que debe ser, la presencia *real* debe convertirse en presencia *verdadera*⁹⁴.

La fe ejerce, pues, un papel esencial en la Cena del Señor. En esta perspectiva hay que comprender el *crede et manducasti* («por la fe has comido») de Agustín⁹⁵, que une maravillosamente la penetración del tema de la fe y del tema de la eucaristía en Jn 6.

⁹³ *Position et Approches concrètes dy mystère ontologique* (Lovaina-París 1949) 79.

⁹⁴ Cf. R. Mehl, *Structure philosophique de la notion de présence*: RHPR (1958) 171-176; R. Troisfontaines, *La notion de présence chez Gabriel Marcel*, en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* (París 1947); J. Galot, *Theologie de la présence eucharistique*: NRT 95 (1963) 13-39; E. Pousset, *L'eucharistie, présence réelle et transsubstantiation*: RSR (1966) 177-212; *id.*, *L'eucharistie, sacrement et existence*: NRT 98 (1966) 943-965 (artículos difíciles, un poco herméticos, pero muy esclarecedores).

⁹⁵ *In Joan. tract.* 26,1.

Pero esta acogida por la fe, que es esencial, debe comprenderse en toda su amplitud. Se trata de acoger el *verdadero* don de Cristo, que consiste en insertarnos en profundidad en su cuerpo, que, como hemos visto, es la Iglesia y, por tanto, la *comunión* de todos los creyentes en pos de Jesús y, en consecuencia, la entrada activa en la comunión en el cuerpo en el que el muro de división que desgarró a la humanidad ha sido derribado. El hombre se ve así comprometido, con su fe, hasta en la *verdad* de la presencia eucarística. El capítulo 11 de la carta a los Corintios lo dice con realismo: hay que «discernir el cuerpo» (1 Cor 11,27-29). Quizá entonces se comprende mejor por qué nuestras eucaristías quedan tantas veces sin efecto...

5. *Naturaleza del cambio*

Se habrá observado que hasta ahora hemos evitado el término *transustanciación*. Pensamos, en efecto, que es posible *manifestar* (la palabra es de Tomás de Aquino) el misterio eucarístico sin utilizar esta palabra y, sobre todo, sin ligarse a una cierta teología que recurre a ella. La tradición oriental, por ejemplo, que conoce el término *metousiosis* (desfase griego de la palabra transustanciación en latín, y empleada todavía en el Concilio de Jerusalén de 1672, en los concilios de Constantinopla de 1691 y 1727) y ve en él la expresión de una *metabolé* (cambio) que llega hasta la sustancia (la *ousia*), rehúsa, sin embargo, adoptar una teoría sobre el modo de este «cambio que penetra hasta la profundidad misma del ser»⁹⁶. Y la *Comisión Internacional para la Unión de los anglicanos y de los católicos romanos* (ARCIC), en su documento de Windsor de 1971, ha logrado expresar la fe en «un cambio que alcanza la profundidad misma de los elementos» («the inner reality of the elements»), «cambio misterioso y radical», sin recurrir a una teoría sobre el cómo⁹⁷.

⁹⁶ Véase, en griego, la *Dogmática* de Androutsos, t. I (Atenas 1907) 122.

⁹⁷ Núm. 6 con la nota; cf. J.-M. R. Tillard, *Catholiques romains et Anglicans: L'eucharistie*: NRT 93 (1971) 602-656. Además, para una presentación muy aguda de la posición occidental tradicional, cf. P. L. Carle, *Consubstantiel et Transsubstantiation* (Burdeos 1974; excelente estudio, a veces demasiado unilateralmente escolástico, pero que merecería ser más conocido; documentación abundante, muy precisa, bien analizada); en el mismo espíritu, J. Ch. Didier, *Histoire de la présence réelle*: «Esprit et Vie» 87 (1977) 241-247, 305-314, 439-448, 477-480; 88 (1978) 104-111; J. de Bacciochi, *Présence eucharistique et transsubstantiation*: «Irénikon» 32 (1959) 139-161 (artículo que constituyó una etapa importante en el replanteamiento actual); id., *L'eucharistie* (Tournai 1964) 82-99; P. M. Gy, *L'eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine*: MD 137 (1979) 81-102.

El pensamiento medieval, asumido en el Concilio de Trento, hablaba de un cambio de sustancia en sustancia, de conversión del ser profundo del pan en el ser profundo de Cristo. Y Tomás de Aquino explica con una discreción que no tendrán ciertos comentaristas: «El autor del ser puede cambiar en el ser de otro lo que es el ser de tal realidad, suprimiendo lo que las distinguía»⁹⁸. El pan y el vino son puestos en el fuego del poder del Espíritu Santo, que domina el ser, porque él mismo es el poder creador de Dios. Pueden entonces, como el espejo que sin multiplicar un objeto en su propio ser lo *reproduce* en él dándole un modo de ser bien específico (el ser en imagen), hacerse portadores del cuerpo y de la sangre del Señor sin que éste se modifique en sí mismo.

Pero la teología contemporánea busca —sin que, a nuestro juicio, haya llegado todavía a una solución plenamente satisfactoria— una nueva vía que permita *manifestar* en completa armonía con el pensamiento actual lo que sucede en el pan y en la copa cuando, al tocarlos con su poder el Espíritu, *se convierten* en la realidad sacramental del cuerpo y de la sangre del Señor. A una visión que todo lo explica en términos de «cosas» se prefiere una presentación que apela a la relación personal. Nuestra presentación se ha situado en esta línea⁹⁹, pero de una manera particular.

Los términos *transfinalización* y *transignificación* reflejan la orientación del pensamiento contemporáneo. Con ello quiere expresar que, en la eucaristía, el Espíritu confiere al pan y a la copa una finalidad y un sentido que van más allá de su finalidad y de su sentido *naturales* ordinarios. Normalmente, el dar a alguien un trozo de pan es *manifestarle* que se quiere (*finalidad*) alimentar su vida terrestre; el pan se define entonces como *signo* de un don *para* la vida terrestre. Ya hemos señalado que esta densidad de significado de las cosas implicaba en cierto sentido su realidad objetiva en una superación que les da su último valor. La comida de amistad es infinitamente más que el menú escrito sobre el papel.

⁹⁸ III, q. 75, a. 4 ad 3.

⁹⁹ Cf. especialmente E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1970), y el artículo de J. de Bacciochi, anteriormente citado. Ayuda a esclarecerlos P. Schoonenberg, *Transustanciación: Hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina*: «Concilium» 24 (1967) 86-100; R. de Lavalette, *Transsubstantiation et transfinalisation*: «Études» (1965) 570-576; V. Warnach, *La realidad simbólica de la eucaristía*: «Concilium» 40 (1968) 593-617; E. Pousset, *L'eucharistie, présence réelle et transsubstantiation*: RSR (1966) 177-212; L. Renwart, *L'eucharistie à la lumière des documents récents*: NRT 89 (1967) 225-256 (excelente panorámica, por un agudo conocedor del problema); B. Bobrinsky/Ch. Duquoc/Th. Süß, *Présence eucharistique du Christ*: número especial de RSPT (1969) 402-457.

La alianza que la viuda sigue llevando en su dedo es infinitamente más que el anillo de oro. Se comprende entonces por qué el cambiar el sentido y la finalidad de una realidad inserta en el juego de relaciones interpersonales equivale a una «conversión» de extraordinaria profundidad. Pero ¿es ya esta profundidad la profundidad última? Dudamos afirmarlo sin matices. No se llega hasta el «en sí» de la realidad en cuestión.

Hemos visto que en la Cena del Señor se realizaba un cambio de sentido y de finalidad. A quien, en la sacristía, antes de la celebración, le pregunta ante la hostia preparada «¿qué es esto?», el creyente responde: «es pan como el destinado a nutrir mi vida terrena». A quien, en el momento en que el ministro distribuye a los que comulgan este pan eucarístico le pregunte «¿qué es esto?», el creyente responde: «es Cristo pan de vida para mi vida eterna». La misma realidad física del pan ha cambiado enteramente de significado y de finalidad. Por tanto, ha cambiado su realidad última. ¡No es lo mismo! Y la fe —que las teorías de la transignificación y de la transfinalización tratan de *manifestar*, como lo hacía para Tomás de Aquino la transustanciación— da cuenta de ello así: a los que realizan el *memorial* del acontecimiento pascual se les *ofrece realmente*, por la fuerza del Espíritu, el don de Jesús que entrega su cuerpo y su sangre para la salvación. Corresponde a ellos acogerlo en la fe para entrar en comunión *verdadera* con él.

Este nuevo sentido y esta nueva finalidad no suprimen el sentido primero del compartir el pan: alimentar la vida y celebrar la paz o la amistad. La eucaristía se celebra en medio de los problemas más agudos de la humanidad, en relación con el destino mesiánico de Jesús. ¿Cómo anunciar realmente el banquete escatológico sin tratar de hacer los gestos del compartir con los que tienen hambre (Jn 6; 1 Cor 11,22) y esforzarse por reconciliar a los hermanos divididos que reiteran constantemente el drama de Caín?

III. LA COMUNION DEL CUERPO DE CRISTO

Nuestra reflexión sobre el cuerpo y la sangre sacramentales nos ha llevado de nuevo a la Cena del Señor. Exactamente como el pan pertenece desde dentro a la iniciativa del Señor que se da en la cena como pan de vida, la comida inserta el acto de comer el pan de vida y de beber la copa de la alianza nueva en la larga historia de Dios con su pueblo. Pertenece al segundo registro del simbolismo sacramental, que también es esencial.

1. *De las comidas de Jesús al banquete escatológico*

La comida de la Última Cena está ligada, ante todo, en la memoria de la comunidad apostólica, a las comidas de Jesús con los suyos. La experiencia, de ordinario trivial, de la comida evoca ciertamente para ella sobre todo las comidas del Resucitado. Resulta llamativo, en efecto, el nexo que establece el Nuevo Testamento entre las apariciones del Resucitado y las comidas (cf. Hch 1,4; 10,41; Lc 24,28-35; Jn 21,9-15), hasta el punto de que cabe pensar que los relatos de apariciones están inseparablemente ligados a esta experiencia del encuentro del Resucitado «en la comida»¹⁰⁰.

Sea de ello lo que fuere, después de Pentecostés, sentarse a la mesa eucarística es reencontrarse con el Señor que reúne en torno a sí a los suyos en una sola *comunión*, a la espera del festín escatológico. La venida del Resucitado la tarde de Pascua se renueva de alguna manera en la comida de fraternidad. Pero la última comida de Jesús, con la alusión de Mateo al perdón de las multitudes (Mt 26,28), no podía menos de reavivar la memoria de sus comidas con los pecadores (Lc 5,29-30; 15,2; Mt 9,11), escándalo para muchos, pero signo de una reconciliación (cf. 2 Sm 9,3-7) y de una comunión que van más allá de las barreras levantadas por los hombres. El recuerdo de una comida de Jesús no era, pues, neutro.

Había aún una realidad más profunda. En el Antiguo Testamento el tema de la comida estaba ligado a los dos extremos de la aventura de Yahvé con su pueblo: la conclusión de la alianza en el Sinaí por un gran «sacrificio de comunión» que sellaba el pacto («contemplaron a Dios y luego comieron y bebieron», Ex 24,11), el día mesiánico en que todo debía terminar en la alegría del banquete con Dios. La imagen de la comida escatológica se había convertido en el símbolo de la esperanza. En la tradición profética, nos dice Isaías: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos en este monte un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera; manjares enjundiosos, vinos generosos... El Señor Dios enjugará las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,6; cf. Sal 23,5). La literatura sapiencial había recogido la imagen. El mismo Jesús la utilizaría en su predicación (cf. Mt 8,11; Lc 13, 28-29; Mt 22,2-14; Lc 14,16-24). No era, pues, secundaria.

La tradición sinóptica, en su lectura «teológica» de la Última Cena de Jesús, pone en primer plano la relación entre lo que hace

¹⁰⁰ Véase X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1977) 148s, y *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 48, 61s, 342s.

entonces Jesús y este banquete final, hasta en lo que parece ser su núcleo más primitivo¹⁰¹. Jesús comenta así sus palabras sobre la copa: «No beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba con vosotros, pero nuevo, en el reino de mi Padre» (Mt 26,29; Mc 14,25). Y Lucas, menos claro en estas palabras después de la copa (Lc 22,18), tiene interés en encuadrar toda la institución entre dos referencias al festín mesiánico: «Nunca más la comeré (esta Pascua) hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios» (22,16), «comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino» (22,30). De entrada, pues, el don del cuerpo y de la copa quedan situados en el interior del misterio del pueblo de Dios, proyectado todo él hacia su cumplimiento final. El que cantará el Apocalipsis (19,1-10). No se reducen, pues, a comunicar una salvación individual. Existen para que llegue la Iglesia, la reunión de los hombres en el reino de Dios¹⁰².

Si el simbolismo bíblico de la comida incluye así en un dinamismo eclesial el pan y la copa eucarísticos, éstos están simbólicamente en armonía con él. Los dos gestos, muy sobrios, que las tradiciones bíblicas conservan, asociando a ellos las afirmaciones de Jesús sobre su cuerpo entregado y su sangre derramada son los dos gestos que, en el mundo palestinese, evocan y en cierto sentido crean la comunidad de mesa. Se sabe hasta qué punto el traicionador ésta constituye una falta muy grave (Sal 41,10; Jn 13,18; Mt 26, 23-26; Mc 14,20). La constitución de esta comunidad de mesa se sacramentaliza al principio de la comida por la «fracción del pan». Ahora bien, los relatos evangélicos son explícitos con respecto a este detalle, mientras que omiten tantos otros: Jesús hace el rito de la fracción y pronuncia entonces la frase sobre el cuerpo entregado.

Sin duda, es más importante, al final de la comida, la distribución de la copa sobre la que se ha pronunciado la acción de gracias. Ofrecer a alguien la copa expresa con intensidad que se le asocia al bien por el que se acaba de dar gracias; beber en la copa de otro

¹⁰¹ Cf. H. Schürmann, *Le récit de la Dernière Cène* (Le Puy 1966).

¹⁰² Léase O. Cullmann, *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif*: RHPR (1936) 1-22; J. Daniélou, *Les repas de la Bible et leur signification*: MD 18 (1949) 7-33; J. Zizioulas, *L'eucharistie, quelques aspects bibliques*, en J. Zizioulas/J.-M. R. Tillard/J. J. von Allmen, *L'eucharistie* (París 1970) 13-30; L. Bouyer, *Le rite et l'homme* (París 1962) 118-134; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel-París 1964) 30-36; L. Dussaut, *L'eucharistie, Pâque de toute la vie* (París 1972); E. Barbotin, *Humanité de l'homme* (París 1969) 293-311; *id.*, *Humanité de Dieu* (París 1970) 300-334; J.-M. R. Tillard, *L'eucharistie, Pâque de l'Église* (París 1964).

significa que se entra en comunión con él (2 Sm 12,3). A esta copa, que circula de mano en mano y evoca claramente la comunión en el don del Padre, Jesús asocia la frase sobre la sangre de la alianza nueva. El simbolismo en que Jesús inscribe su *memorial* no es, pues, el pan y la copa en su ser estático ni en su puro y simple poder de mantener la vida. El pan y la copa son integrados en los gestos simbólicos en los que su función natural se convierte en fuerza instauradora de unidad y de fraternidad, por tanto, de comunión. De entrada, el rito eucarístico es, en su tejido simbólico, comunitario.

2. *Cuerpo del Señor, cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial*

Pero el cuerpo y la sangre del acontecimiento cuyo *memorial* se celebra, ¿no son precisamente los de la humanidad pascual del Señor que, según el Evangelio de Juan, «reúne en la unidad a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11,52) o que, como afirma la carta a los Efesios, «derribó en su vida mortal la barrera divisoria, la hostilidad... creó en sí mismo una humanidad nueva... reconciliando a judíos y gentiles con Dios, hechos un solo cuerpo» (Ef 2,14-16)? Entre aquello cuyo *memorial* se celebra y el simbolismo del pan partido o de la copa distribuida, que crean la fraternidad de mesa para la comida que evoca la reunión de todos en el gran día de Dios, hay, pues, homogeneidad total. Por el cuerpo eucarístico los creyentes entran en la comunión en el cuerpo del Señor, y el resultado de esta comunión es el cuerpo eclesial. Como lo dice muy bien J. A. T. Robinson, cuerpo *del Señor*, cuerpo *eucarístico*, cuerpo *eclesial* son «la expresión de una sola y la misma cristología»¹⁰³, la extensión de un único misterio, el de la reunión de todos en lo que H. Schlier llamaba «el nuevo espacio vital... abierto en el cuerpo de Cristo sobre la cruz»¹⁰⁴. Porque quienes en el pan sacramental reciben el cuerpo del Señor, «reunidos por él y en él, se proclaman sus miembros... En ellos se forma la existencia abierta cuyo contorno fue trazado por Cristo en la cruz... En ellos se construye el cuerpo de Cristo que les da vida y que, por su presencia en el cuerpo sacramental, edifica sin cesar el cuerpo del *pléroma* de Cristo, la Iglesia»¹⁰⁵. El cuerpo sacramental es el cuerpo individual del Señor en cuanto que actualiza en cada creyente que lo

¹⁰³ J. A. T. Robinson, *Le corps* (París 1966) 86.

¹⁰⁴ *Le temps de l'Église* (París 1961) 292.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 293.

recibe «el ser de comunión» (de reconciliación con Dios y fraterna) que es él desde el día de la resurrección. Por esta razón, según los Padres, «la eucaristía hace la Iglesia», el cuerpo eucarístico hace el cuerpo eclesial.

Agustín expresará las ideas precedentes en fórmulas de extraordinaria riqueza. En el famoso sermón 272 dirá: «Si sois el cuerpo de Cristo, vuestro sacramento (*mysterium*) está sobre la mesa del Señor, recibís vuestro sacramento. Respondéis *Amen*, 'así es', a lo que recibís y lo suscribís con la respuesta. Al oír 'el cuerpo de Cristo', respondes *Amen*. Sé, pues, un miembro del cuerpo de Cristo para que tu *Amen* sea verdadero... Sed lo que veis y recibid lo que sois»¹⁰⁶.

En otro lugar dirá: «Hemos sido hechos su cuerpo y por su misericordia somos lo que recibimos...; habéis sido hechos el pan del Señor y esto es lo que habéis recibido»¹⁰⁷. Y se detiene a mostrar —en muchos casos— que, por la iniciación sacramental, los cristianos, separados como granos, han sido molidos (el ayuno), amasados en el agua (el baño bautismal), cocidos al fuego (el Espíritu) para convertirse en el pan de Dios que es el cuerpo de Cristo y que la eucaristía hace presente en la santa mesa¹⁰⁸.

La eucaristía hace y significa inseparablemente a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Pero, puesto que este cuerpo es, en la humanidad personal del Señor, reconciliación y reunión, la eucaristía hace y significa a la Iglesia como *comunión*. Esta comunión tiene dos dimensiones: comunión con el Padre y comunión con los hombres. Su agente es el Espíritu del Señor, que en el *memorial* de la Pascua hace del pan el cuerpo portador de la humanidad reconciliada, y de la copa, la sangre de la alianza nueva que perdona los pecados y sella la comunión¹⁰⁹.

El nexo bautismo-confirmación-eucaristía se aclara entonces. El ritual antiguo (conservado aún por los ortodoxos) quería que todo bautismo, incluso el de un recién nacido, terminara obligatoriamente con la comunión en el pan y en la copa del *memorial*, mostrando así cómo bautismo, unción y Cena del Señor se inscriben en un único dinamismo, cuya finalidad es el encuentro realista (aunque sacramental) del creyente y del Señor en la comunión eucarística.

¹⁰⁶ PL 38, columnas 1247-1248.

¹⁰⁷ *Sermo* 229: PL 23, 1103.

¹⁰⁸ Así el bello sermón 227.

¹⁰⁹ Sobre la relación entre eucaristía y perdón, cf. J.-M. R. Tillard, *El pan y el cáliz de la reconciliación*: «*Concilium*» 61 (1971) 35-51.

Esta es, por otra parte, la razón por la que Tomás de Aquino no dudaba en sostener, en una tesis audaz demasiado olvidada hoy, que en el bautismo actúa ya la eucaristía. El sacramento «del agua y del Espíritu» está totalmente penetrado por el «deseo objetivo» (el *votum*) del *acto* en que el creyente será como invadido por la fuerza del cuerpo de comunión. Está objetivamente construido para desembocar en él. Fuera de esta perspectiva no existiría¹¹⁰.

Por el bautismo, el creyente entra bajo el influjo de la fidelidad de Dios, que, como hemos visto, lo marca con su sello, lo asocia a la reconciliación efectuada en la Pascua. Pero esta iniciativa de Dios —la iniciativa misma de la gracia— no habrá alcanzado su objetivo sino cuando «el hijo adoptivo» en su totalidad concreta («su carne y su sangre») haya sido tomado por la humanidad concreta («el cuerpo y la sangre») del Hijo resucitado. Entonces pertenecerá *realmente, ya*, al mundo de la resurrección y se sentará con toda la Iglesia a la mesa de un banquete que no sólo se le ha prometido para un futuro lejano, sino que también, sacramentalmente, se le ha servido *ya*. El bautismo es el sacramento de la entrada en la Iglesia, la eucaristía es el sacramento de la Iglesia en acción de su misterio. Y, puesto que no se podría ser cristiano sin estar *ipso facto* en la Iglesia, la eucaristía es el acontecimiento sacramental para el que existe el bautismo, acontecimiento de esta tierra, pero ya portador de lo que será en el seno de la liturgia eterna del banquete de bodas del Cordero. Si el bautismo, que la confirmación desarrolla, da las arras (Ef 1,14), las primicias (Rom 8,23) de la herencia esperada, la eucaristía la hace *ya* resplandecer en toda *su verdad*, en un simbolismo sacramental que *ya* le ofrece, puesto que el Señor glorioso se da *verdaderamente* en ella. Pero no se da sino en la fe.

Para que aparezca fuera de los signos, en el acontecimiento final del designio de Dios, el pueblo de los bautizados, como cuerpo del Señor, ha de comprometerse en la lucha contra las potencias enemigas de Dios (1 Cor 15,24-25) y por la victoria de la buena noticia. La eucaristía remite a la Iglesia a su vocación bautismal y con ello a su misión. Alimentándose con el pan y la copa del memorial, la Iglesia «se acuerda» de que también ella es enviada para

¹¹⁰ *S. Theol.* III, q. 65, a. 3; q. 73, a. 3; q. 73, a. 1c y ad 1; q. 80, a. 11; cf. J.-M. R. Tillard, *Le votum eucharistiae: l'eucharistie dans la rencontre des chrétiens*: «*Miscellanea Liturgica in onore Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*» 2 (1967) 143-194. K. Rahner, *Palabra y eucaristía*, en *Escritos de teología* IV (Madrid 1962) 323-407; id., *Eucaristía y vida diaria*, en *Escritos* VII (Madrid 1967) 121-134; J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 186-310.

hacer de este mundo el mundo que Dios quiere, una tierra en la que desaparezcan ya las lágrimas, el fragor de las armas, los gritos de los pobres y de los humillados, las plagas de la injusticia y del odio, las cruces de todos los mártires. En la humanidad que camina incesantemente tras las huellas de Caín debe brillar ya —porque lo quiere el evangelio— algún esplendor del mundo nuevo que canta el Apocalipsis (21,1-6) y que invoca cada eucaristía: *Marana tha*.

BIBLIOGRAFIA

La teología sacramental está en plena evolución desde hace ya varios decenios: se puede decir, muy esquemáticamente, que se ha pasado de una concepción que veía los sacramentos ante todo bajo el ángulo de la *eficacia* del signo (tal signo debe producir tal efecto de gracia) a una visión más personal e histórica, que los considera, ante todo, como *encuentro* en el marco de una alianza.

Además de la revalorización de la Iglesia como misterio de comunión y sacramento de salvación, superando una visión demasiado jurídica y jerárquica, varios factores han obligado a repensar la teología sacramental (además de cambios filosóficos y culturales más generales):

— la renovación litúrgica y pastoral: A. Houssiau, *La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)*: MD 149 (1982) 27-55;

— la iniciación catequética: cf. los diferentes números de «La Maison-Dieu» y H. Denis, *Sacrements sources de vie. Études de théologie sacramentaire* (París 1982);

— una dimensión más interdisciplinar en teología, aunque aquí puede hablarse de un «verdadero giro antropológico», que tiene en cuenta las diversas ciencias humanas: en particular, DM 113 (1973), *Sacrements et sciences humaines*; C. Schütz, *Tendenzen in der Sakramentenlehre der Gegenwart*, en *Mysterium Salutis*, complemento editado por M. Löhrer/C. Schütz/D. Wiederkehr (Zurich 1981) 347-355. En este estado de la cuestión, C. Schütz distingue, entre otras, una teología narrativa (L. Boff, *Sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*, Petrópolis ³1980, en la que los sacramentos están situados en los ritos de la vida cotidiana que se narra, aun antes de ver en ellos signos sagrados; y la teología de la comunicación (en particular, A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979); cf. también J.-M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca ³1981).

Para una nueva síntesis teológica sobre la Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia, cf. Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss einer Sakramententheologie* (Maguncia 1979).

1. *La Iglesia-sacramento*

Sobre la teología de la sacramentalidad de la Iglesia, vista en su relación con Israel, se puede empezar consultando J. H. Elliot, *The Elect and The Holy* (Leiden 1966), la obra más esclarecedora, y F. Mussner, *Tratado sobre los judíos* (Salamanca 1982).

Se podrá leer también: R. Martin-Achard, *Israël et les nations* (Neuchâtel 1959); P. E. Dion, *Dieu universel et Peuple élu* (París 1975). Dos obras inglesas aconsejables: H. H. Rowley, *The Biblical*

Doctrine of Election (Londres 1950); A. de Groot, *The Bible on the Salvation of Nations* (De Pere 1966).

Para el Nuevo Testamento, cf. J. Jeremias, *Promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974), con valiosas indicaciones.

Sobre la relación entre sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos: E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965); R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1985) 53-159; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964).

2. Los sacramentos de la Iglesia

Sobre el sacramento puede hallarse una visión de conjunto equilibrada en el pequeño libro de R. Didier *Les sacrements de la foi, la Pâque dans ses signes* (París 1975). Además: M. Quesnel, *Aux sources des sacrements* (París 1977) y Ph. Béguerie, *Sur le chemin des hommes, les sacrements* (París 1974), el primero es una rápida presentación del punto de vista bíblico y el segundo da al tema su perspectiva pastoral; J. Doré (ed.), *Sacrements de Jésus-Christ* (París 1983), sobre una aproximación cristológica.

Para un estudio de la historia de la teología sacramental siempre será provechosa la obra de P. Pourrat *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive* (París 1907); en su defecto, se puede utilizar B. Leeming, *Principes de théologie sacramentaire* (Tours 1961). En relación con los Padres, cf. M. Jourjon, *Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne* (París 1981).

Para el nexo entre la tradición litúrgica y la reflexión dogmática, léase J.-M. R. Tillard, *Le sacrement événement de salut* (París 1964); H. Rondet, *La vie sacramentaire; théologie, histoire* (París 1970); B. Sesboüé, *Les sacrements de la foi*: MD 116 (1973) 89-121.

Para la relación con la antropología, léanse algunas series de artículos: *Liturgia y fases de la vida humana*: «Concilium» 132 (1978); *Sacrements et sciences humaines*: MD 114 (1973); *Anthropologie sacramentelle*: MD 119 (1974). (Estos conjuntos son desiguales, con frecuencia técnicos, pero se puede seguir el proceso de la investigación a través de esos artículos de revista).

Para una profundización de los problemas pastorales hay que leer H. Denis, *Des sacrements et des hommes: Dix ans après Vatican II* (Lyon 1975).

Para la profundización doctrinal, el número 31 de «Concilium» (1968), *El hombre y los sacramentos*, sigue siendo un conjunto excelente, que analiza en forma adecuada diversos problemas de teología sacramental; más directamente ligado a nuestra perspectiva está L. Villette, *Foi et sacrement*, 2 vols. (París 1959 y 1964). Una obra importante que sitúa los sacramentos en la problemática contemporánea es la de L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole, essai sur les sacrements* (París 1979). Cf., en este mismo sentido, J. M. Castillo, *Simbo-*

los de libertad. Teología de los sacramentos (Salamanca 1981); *id.*, *Sacramentos*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Madrid 1983) 896-916.

Para un contacto con la síntesis de Tomás de Aquino, que sigue siendo una de las grandes visiones de la tradición latina, hay que utilizar el excelente comentario de A.-M. Roguet, *Les sacrements: Somme théologique* (París 1951); cf. también A. I. Menessier, *Saint Thomas d'Aquin* (París 1965) 172-175; M. D. Chenu, *Pour une anthropologie sacramentelle*: MD 119 (1974) 85-100; Y. Congar, *La idea de sacramentos mayores*: «Concilium» 31 (1968).

Para una visión serena de la teología católica clásica, el libro más adecuado y recomendable sigue siendo A. G. Martimort, *Los signos de la Nueva Alianza* (Salamanca 1965); compárese con la aportación del movimiento ecuménico de que da testimonio la obra de J. Feiner y L. Vischer, *Nouveau livre de la foi* (París-Ginebra 1976), y con la obra publicada como comentario al acuerdo de Lima, *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Ginebra 1983).

El profesor M. Gesteira acaba de publicar un buen libro sobre *La eucaristía, misterio de comunión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983), que recoge los datos fundamentales de la exégesis y de la discusión teológica actual sobre la eucaristía. Partiendo de su relación con el Jesús terreno y el Cristo resucitado y su vinculación con el Espíritu Santo, expone él una *eclesiología de comunión* centrada en la eucaristía.

Sobre cada uno de los sacramentos en particular puede consultarse la bibliografía indicada en sus respectivos estudios tanto en este tomo como en el siguiente.

Para una comparación con las posiciones de la Reforma protestante serán muy provechosos: V. Vajta, *Évangile et Sacrement* (París 1973); A. Ganoczy, *Calvin et Vatican II* (París 1968); *Catholiques et Protestants, confrontations théologiques* (París 1961); L. Bouyer, *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme* (París 1960); A. Duval, *Études sur les sacrements au Concile de Trente* (París 1984).

C) *MARIA*

MARIA
EN LA FE CRISTIANA

[RENÉ LAURENTIN]

INTRODUCCION

UNA CRISIS QUE DEBEMOS SUPERAR

María, «Madre del Señor» (Lc 1,43), ocupa un lugar discreto, pero importante, en la Escritura. Ninguna persona estuvo más cerca de Cristo, en cuerpo y espíritu, desde su origen. Ella formó su humanidad en la gracia (1,28 y 30), la fe (1,45), el servicio y la caridad (Lc 1,38), la pobreza evangélica (Lc 1,48). Ella lo trajo al mundo, en la cueva de Belén (Lc 2,5-7; cf. Mt 2,1 y 12). Ella estuvo presente en los treinta años de su vida oculta (Lc 2 y 3,23), en Caná (Jn 2,1-12), en el Calvario (Jn 19,25-27) y en Pentecostés (Hch 1, 14 y 2), cuando se extiende *sobre* toda la Iglesia (Hch 1,8 y 2,1-21) aquella venida del Espíritu Santo que había comenzado *sobre* ella en la Anunciación (Lc 1,35: conexión asumida por el Concilio, en la constitución *Lumen gentium*, 59, y en el *Decreto sobre la acción misionera*, 4).

Ella ocupa un lugar importante en la vida de la Iglesia: de ello dan testimonio la liturgia y el arte, pero también la doctrina, aunque la «mariología», desarrollada a partir de 1602 como una escolástica del corazón, haya ocupado durante largo tiempo un puesto marginal en teología. La reunificación de la doctrina y de la vida, que fue una de las preocupaciones del Concilio, invita a situar a María en su lugar, ampliamente desconocido, como parte integrante del misterio cristiano: en una relación con Cristo que hace de ella el tipo de la Iglesia.

Para situarla bien es necesario superar una larga crisis: María ha llegado a ser, en estos cuatro últimos siglos, un signo de contradicción. Este hecho es paradójico, contrario a todo lo que ella es, por todo su ser, porque la misión a la que Dios la llamó, desde la encarnación a la cruz, está toda ella referida a la unidad de Dios y de los hombres. Entonces, ¿cómo ha podido convertirse en un

signo de contradicción, desde el protestantismo al feminismo occidental? ¹.

Sería erróneo acusar de ello a la Reforma protestante, porque los primeros reformadores, y en primer lugar Lutero, tuvieron sobre María una consideración positiva que protestantes y católicos comprenden mejor en la actualidad. La crisis no se debía a la Virgen María en cuanto tal, sino a la decadencia de la piedad y de la doctrina relativa a ella en los siglos xv y xvi. La Iglesia necesitaba, pues, de «reforma» tanto en este punto como en otros muchos.

El movimiento mariano de la Contrarreforma católica (1600-1958) no supo corregir bien estos fallos. Los excesos de este movimiento apasionado y de la «mariología» (este neologismo data de 1602) hicieron de la Virgen un signo de contradicción entre los mismos católicos. Fue un católico, escandalizado por los excesos de su tiempo (y no un protestante o un jansenista, como se había supuesto), quien en 1673 escribió *Las advertencias saludables de la bienaventurada Virgen María a sus devotos indiscretos* ², que fueron el punto de partida de una ruidosa controversia. Y fue otro católico, Muratori (el descubridor del famoso *Canon de las Escrituras*, en adelante conocido con su nombre), quien lanzó, contra algunos excesos, la famosa controversia del «voto de sangre», aún más larga que la precedente (1714-1764) ³. Estos no son sino ejemplos.

El Concilio Vaticano II, que dedicó a María el capítulo 8 de su *Constitución* fundamental y central *sobre la Iglesia*, ha significado un progreso importante: en primer lugar, reintegrando a María en la Iglesia, de la que muchas veces se la había disociado; luego,

¹ La literatura feminista contestataria ha sido muchas veces severa: María es (se decía) un modelo peligroso y esclavizante, creado por la dominación masculina: Virgen-Madre, inimitable, capaz de desesperar a cualquier otra mujer, criatura pasiva, destinada a los siete dolores. Su glorificación singular tendría la función de justificar mejor el desprecio a todas las otras mujeres. Sería, además, un modelo de madre posesiva en el momento de la rebelión contra la madre, una idealización irreal de la mujer eterna o del «eterno femenino» clericalizado, cuando no hay sino mujeres reales, concretas, existentes. Sería, finalmente, la mujer reducida a la maternidad, que sería su verdadera esencia según los mariólogos: la maternidad divina. Una literatura feminista más equilibrada ha captado mejor que la posición del evangelio respecto a las mujeres y a María es muy distinta. Veremos que el feminismo ruso, nacido ineludiblemente de una situación diferente de la atlántica, se ha puesto bajo el patrocinio de María, tipo liberador de las mujeres.

² P. Hoffer, *La dévotion mariale au déclin du XVII^e siècle: autour des «Avis salutaires»* (París 1938).

³ J. Sticher, *Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception* (Roma 1959).

reduciendo la inflación mariológica a las fuentes ante todo bíblicas, y, por último, sometiendo los excesos ontológicos a una reinterpretación existencial.

Pero la necesaria reacción contra los excesos de la Contrarreforma católica condujo a los errores por defecto de una cierta decadencia después del Vaticano II. Las razones de ello son múltiples.

— A los hombres les resulta siempre difícil no pasar de un extremo al contrario, en vez de mantenerse en un justo equilibrio.

— Un ecumenismo mal entendido ha resuelto a veces las dificultades por omisiones o eliminaciones y no por el retorno a los fundamentos sólidos.

— Una crítica en todas las direcciones ha desintegrado la historicidad de los evangelios de la infancia (Mateo 1-2 y Lucas 1-2) y los datos de Juan 2,1-12 y 19,25-27. María no es en modo alguno «histórica», sino «simbólica», se ha dicho incluso entre algunos católicos. Y la tradición dogmática se ha vaciado con frecuencia tanto con respecto a María como al mismo Cristo.

En esta situación hay que recordar los datos doctrinales relativos a María para situar finalmente su lugar y su sentido.

CAPITULO PRIMERO

LOS DOGMAS Y SUS LIMITES

Un dogma es la llamada normativa a un punto vital de la revelación en función de una necesidad o de una crisis, sobre todo con motivo de una impugnación.

Los dogmas son, pues, formulados en circunstancias históricas precisas, que son relativas. Porque si el dogma hace referencia a un absoluto, es a través de fórmulas culturales que tienen sus límites. Estas formulaciones no pretenden ser integrales, ni completas, ni las mejores posibles. Pueden ser objeto de reinterpretaciones, quedando a salvo lo esencial de su contenido.

La solemnidad de una definición no es necesariamente proporcional a la importancia de una doctrina. Los puntos más esenciales de la doctrina no han sido formalmente definidos: por ejemplo, la resurrección de Cristo, porque era la primera evidencia y la raíz misma de la fe.

¡No hablemos de dogma mariano o mariológico, como por desgracia se hace con frecuencia! El dogma no es mariológico, sino cristiano, y su objeto es Dios Salvador (Heb 11,6), es decir, Cristo. María está implicada en Cristo, como parte integrante de la salvación en Jesucristo, según el cuerpo, específico de la encarnación, y según la fe en la que Dios integró su participación (Lc 1,34.38.45), como tipo de la Iglesia y de los cristianos según la gracia (Lc 1,28 y 30). Los puntos dogmáticos que la conciernen pueden clasificarse en tres categorías que nos remiten cada una a una época. Los primeros (los más fundamentales) están atestiguados por el Nuevo Testamento y plenamente explicitados desde la época patristica (siglos IV-V).

I. MARIA, MADRE DE DIOS Y VIRGEN

Que María es Madre de Dios lo afirma implícitamente el evangelio: María es Madre de aquel a quien Mateo llama «Dios con nosotros» (Mt 1,23 y 28,20), «Madre del Señor» (Lc 1,42; 2,11). Estas expresiones deben tomarse en sentido fuerte en los evangelios de la infancia. Tienden a inculcar que Jesucristo, niño balbuciente y débil, cuyo nombre significa *Salvador*, no sólo es *hombre con los*

hombres (Lc 2,5-7, etc.), sino también Dios con Dios. La identificación es clara, aunque el Nuevo Testamento evite dar a Cristo el título de Dios (salvo Jn 20,28 y dos textos paulinos discutidos). El nombre de *Dios* se reservaba al Padre y la divinidad de Cristo se confesaba diciendo: «Jesús es *Señor*» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Col 2,6).

1. «*Theotokos*»

Fue en Egipto donde apareció, en el siglo III, el título de Madre de Dios. El griego *Theotokos* transpone, rectificándola muy profundamente, la fórmula copta *masnu-ti* (aplicada a Isis), pero con un profundo cambio de sentido: no la que engendra a la divinidad, sino la que engendra al Hijo de Dios, preexistente a la humanidad, en la historia de los hombres. Las dos palabras significan literalmente «la que da a luz a Dios» y, de manera más concreta, «la que pare a Dios», porque el sufijo *tokos*, realista, frecuente en el lenguaje médico, tiene el mismo valor que nuestro sufijo *para*, que significa el hecho de parir en las palabras *ovípara*, *vivípara*, *primípara*, etc.

El título *Theotokos* se extiende por todo Occidente durante el siglo IV, incluso entre los capadocios, que habrían podido parecer los menos abiertos a un término tan audaz⁴. Esta era ya la audacia de Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne*. El aspecto común a las dos fórmulas consiste en identificar, por una especie de cortocircuito, lo que hay de más divino, trascendente, espiritual (Dios, el Verbo) con lo que hay de más material, carnal, animal (la carne, el parto). Pero con este carácter abrupto, los dogmas expresan las paradojas del amor de Dios. Había que atreverse a decir que Dios en persona (el Hijo de Dios) nos amó hasta morir por nosotros, hasta nacer de una mujer, asumiendo al hombre hasta en su animalidad, en su materialidad, devaluada por el platonismo griego. Cuando el patriarca de Constantinopla, Nestorio, criticó en su predicación esta expresión paradójica, la reacción no se hizo esperar. Fue depuesto en el Concilio de Efeso (431). ¿Fue por amor a la Virgen? ¿Se definió entonces un «dogma mariano», como se ha dicho? No; el objeto del debate era *la unidad de Cristo* y, más concretamente, lo que se llamaba «la comunicación de idiomas», es decir, la atribución al Hijo de Dios de las propiedades humanas de Cristo. Nada nos dice que la procesión que tuvo lugar en Efeso la noche de las promulgaciones fuera en honor de la Virgen. Los textos atestiguan solamente que se celebraba la victoria de la fe y la *deposición de*

⁴ R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie* (París 1967) 170-171.

Nestorio. Lo que el concilio había definido era la unidad de Cristo, porque si se disocia en él a Dios y al hombre, si no se pudiera atribuir a la persona del Hijo de Dios el hecho de haber nacido y haber muerto por nosotros, el amor y el don de Dios quedarían trastocados, devaluados, traicionados. La crítica de Nestorio al título de *Theotokos* no era sino un aspecto de este debate profundo.

El Concilio de Efeso no asumió en sus *Actas* el anatema de san Cirilo (Denzinger-Schönmetzer, 232), que habría constituido una definición dogmática sobre María, Madre de Dios. La expresión *Theotokos* fue empleada por el concilio, pero no definida como tal. Posteriormente adquirió valor de dogma, porque los anatemas de san Cirilo fueron asumidos por los concilios ulteriores y el pueblo cristiano recibió esta fórmula como tal: *Theotokos* se convirtió en el centro de toda reflexión sobre María en Oriente. La recepción de una doctrina por todo el pueblo cristiano no tiene menos importancia que una definición dogmática. Bajo muchos aspectos, tiene aún más.

A la fórmula *Theotokos* (*Deípara*), que da el máximo relieve al aspecto carnal de Cristo, sin expresar la integridad de su humanidad (alma y psiquismo humanos), el Occidente prefirió (a partir de san Ambrosio) la expresión *Madre de Dios*. Esta última afirma la misma verdad por otro cauce, sobre otro fundamento; no el parto de María, sino su relación con Dios su Hijo, que es también el Hijo del Padre.

Decir que María es *Madre de Dios* (bajo una u otra de estas formas), ¿no es, en todo caso, un abuso de lenguaje? Algunos se lo preguntan todavía hoy, quince siglos después de la condena de Nestorio. ¡Pues no! Está en juego la naturaleza antropológica de la paternidad y de la maternidad. Una madre no es solamente madre del cuerpo del hijo que ha formado. Un padre no es padre solamente por el espermatozoide que ha proporcionado en el comienzo mismo de la gestación. Son madre y padre de la persona de su hijo: de Pedro o de Mónica. *Paternidad y maternidad se refieren a la persona*. Como toda madre, María es madre de la persona de su Hijo, madre de su Hijo en persona, y este Hijo es Dios. El Hijo del Padre se convirtió en Hijo de María. Este es el vertiginoso misterio por el que Dios entró en la historia de los hombres para salvarlos.

Esto se realizó en la gracia. Es lo que significa el nuevo nombre dado a María en la anunciación: *kecharitomene*, objeto del favor, de la gracia de Dios, y esto de manera perfecta. El tiempo del participio *kecharitomene*, un perfecto, significa un favor absoluto y duradero. María no sólo es «agraciada»; ha «encontrado

gracia», insiste Lc 1,30. *Kecharitomene* no significa la gracia como plenitud en María (que se diría *pleres charitos*: Jn 1,14), sino como favor, como benevolencia de parte de Dios. ¿Se trata de un favor extrínseco? No, porque el verbo *charitoo*, como todos los verbos en *oó*, significa una transformación del ser afectado⁵.

María fue llamada a ser madre no por sorpresa, sino de manera libre y consciente. Ella no fue para Dios una mujer-objeto, un instrumento de su poder, sino una interlocutora, cumbre del amor que Dios había hecho nacer en su pueblo desde Abrahán (Lc 1, 28-56). María no es en absoluto mágicamente Madre de Dios, sino el tipo de la fe, de la caridad, de la comunión con Cristo, con quien forma un solo cuerpo, que es el punto de partida somático y teológico a la vez del cuerpo de Cristo de que hablará san Pablo.

María llegó a ser Madre de Cristo como cualquier otra madre: concibió a este Hijo, formó su cuerpo en nueve meses de gestación, lo trajo al mundo y lo envolvió en pañales (Lc 2,7.12), despertó su psiquismo como hacen todas las madres. La encarnación del Hijo de Dios se hizo «según la naturaleza», decían los Padres de la Iglesia, sin perturbar sus leyes, salvo en un punto paradójico, atestiguado por el evangelio, que suscitó escándalo y ludibrio desde el comienzo: Jesús no nació de un padre humano, sino de una virgen.

2. Virgen

El origen virginal de Cristo ha sido siempre, como su resurrección y sus milagros, un desafío a «la sabiduría de los sabios». Ambas realidades son desde hace dos siglos el blanco de los presupuestos racionalistas. Se ha pensado escapar a ello, incluso por parte de algunos católicos, interpretando la virginidad como una ficción mitológica: María sería «virgen espiritualmente» (por su pureza moral), pero no biológicamente.

Esta escapatoria no puede eludir múltiples contradicciones: traiciona el sentido de la palabra «virgen». Según el vocabulario propuesto, a toda honrada madre de familia habría que llamarla «virgen espiritualmente». Este lenguaje sería impropio y peregrino. Nadie pensó jamás en ello.

Más aún: desde el punto de vista histórico, si Jesús no hubiera nacido de una virgen, la historia no podría atribuir su nacimiento a José, como lo hace a la ligera la «crítica» bienpensante. El dato histórico es que este nacimiento fue *insólito*, pocos meses después

⁵ *Kecharitomene* viene no de *Charizomai*, sino de *charitoo*: verbo en *oó* que connota una transformación: R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance* (París 1982) 29-30.

de la cohabitación con José (Mt 1,16-25; cf. Lc 1,34). Esto explica que la tradición judía, cuyo vestigio conserva el evangelio (Mc 6,3; Jn 8,41)⁶ y que desarrollan Celso (siglo II) y otros, vea en ello un adulterio. Es lo que se decía en Nazaret: fornicadora o virgen; la alternativa histórica no permite otra salida.

La Escritura y la tradición cristiana interpretan sin vacilación alguna este nacimiento insólito como concepción virginal. La impugnación de este punto apenas surgió hasta el siglo XIX entre los protestantes, y en la segunda mitad del XX entre los católicos. No fue en modo alguno obra de los primeros reformadores.

a) Testimonios escriturísticos.

En efecto, la concepción virginal tiene una importancia central en los evangelios de la infancia (Mt 1,16-25 y Lc 1,28-38; cf. 2,5, donde María es llamada aún «prometida»; 2,21 y sobre todo 49)⁷. La semiótica ilumina plenamente lo que con tanta frecuencia se ha tratado de eludir.

Si Mateo comenzó deliberadamente su Evangelio con una genealogía (Mt 1,1-16), lo hizo para probar que Jesús era «hijo de David», título mesiánico que se le había dado durante su vida pública⁸, porque se le «creía hijo de José» (Lc 2,23). Mateo quería, pues, fundamentar este título esencial para la credibilidad del Mesías. Recogió sus informaciones atentamente, en el medio familiar y local. Ello era fácil, porque el pueblo de Israel concedía gran importancia a las genealogías y despreciaba a los paganos, subdesarrollados en este campo, diciendo: «Esta gente no tiene padre». Pero su información le enseñó, en contra de su propósito, que Jesús no era hijo de José. Esto explica que su genealogía termine con una ruptura desconcertante. Después de haber enlazado 39 veces la fórmula estereotipada *Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, etc.*, en la que el *hijo* de cada generación se convierte en el *padre* de la siguiente, termina con un corte extraño; no dice: *José engendró a Jesús*, sino *Jacob engendró a José, esposo de María, de la que fue engendrado Jesús llamado Cristo*.

Para él y para su medio, esta ruptura era un escándalo. Debíó de reflexionar largo tiempo para encontrar la solución que expone en su segunda perícopa: el *cómo* del origen de Jesús (1,18-25): aunque José no lo haya «engendrado», Jesús es hijo de José y, por tanto, hijo de David por adopción. José recibió esta misión de lo

alto: «No temas tomar a María por esposa, porque, aunque lo que ha engendrado sea del Espíritu Santo, tú le pondrás el nombre de Jesús, que significa Salvador» (Mt 1,20-21).

Xavier Léon-Dufour y A. Pelletier⁹ fundamentan esta traducción en el sentido de las partículas griegas *men, gar, de* (aunque, sin embargo: Rom 3,25; 5,16; 1 Cor 5,3; 11,7; 2 Cor 9,1-3; Hch 13,36-37; etc.). El contexto va en este sentido. José no sospechaba de María, como ha afirmado una tradición tardía dramatizante. Quería abandonarla sin difamarla, porque era «justo» (Mt 1,19). Si la hubiera considerado culpable, la justicia le habría ordenado la denuncia de la adúltera. Si no la denunció, debido a que era *justo* (Mt 1,19), es que no podía, en justicia, atribuirse esta posteridad gloriosa, que no era suya, ni esta mujer sobre la que Dios había actuado misteriosamente (1,18).

En Lucas, la concepción virginal ocupa igualmente el centro del relato: María, prometida a un hombre llamado José, de la casa de David (Lc 1,27), es la única destinataria del anuncio (en contraste con el anuncio paralelo de 1,4-23, en el que Zacarías, el padre, es el único destinatario). Ella hace esta objeción paradójica para una «prometida»: «No conozco varón» (1,34). A diferencia de Zacarías, que queda mudo por una objeción análoga en el anuncio paralelo (Lc 1,20-22), ella no es castigada, sino que recibe una respuesta gloriosa: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti...». Conforme a su propósito (sin duda inspirado por Dios), se le revela que permanecerá virgen, porque este Hijo es el *Santo* y el *Hijo de Dios*, identificado con Dios (Lc 1,35). No tendrá otro origen paternal que Dios. El oráculo recibido por María recoge los términos de Ex 40,35, que expresaban la venida de Dios *sobre y dentro* del arca de la alianza: *sobre* como nube, signo de trascendencia; *dentro* como gloria, immanencia de Dios en su pueblo. Este es el texto que Lucas (1,35) aplica a María, hija de Sión (Lc 1,28-30) presenta a María como tal en referencia implícita a Sof 3,14-17)¹⁰.

Exodo 40,35

La nube
cubrió con su sombra
la tienda de la alianza
y la gloria de Yahvé
llenó la morada
(inmanencia).

Lucas 1,35

La fuerza del Altísimo
te cubrirá con su sombra.

Por eso lo que nacerá
será llamado Santo,
Hijo de Dios.

⁶ R. Laurentin, *ibid.*, 477-479.

⁷ Cf. R. Laurentin, *ibid.*, 470-506 y *passim*.

⁸ *Ibid.*, 7, nota 2.

⁹ Véase RSR 54 (1966) 67-68.

¹⁰ R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance*, op. cit., 67-73.

La identidad divina se expresa por la gloria de Yahvé en Ex 40, 35 (término que será aplicado a Cristo en Lc 2,32: gloria del pueblo de Israel). Está señalada por los dos títulos: *Santo* (el nombre de Dios por excelencia) e *Hijo de Dios*, que introducen la distinción de las personas en Yahvé.

Según esta paradoja, Lucas llama aún a María «prometida» (*emnesteumene* en 2,5 como en 1,27) al hablar del nacimiento, después de la cohabitación subrayada por Mt 1,18.20.24.

Mateo 1-2 y Lucas 1-2 constituyen dos testimonios independientes. Narran la infancia de Jesús de manera totalmente distinta: episodios y fuentes, perspectivas y teología. Por eso es llamativo que coincidan únicamente en los datos fundamentales: nombres de personas, lugares y fechas; pero también en la *afirmación central* de que el origen de Jesús, insólito y paradójico, no es atribuible a José, sino a Dios, en referencia al Espíritu Santo.

Notemos que Dios no es formalmente presentado como *causa* de esta generación humana insólita, sino, más profundamente, como garante de la identificación de este niño con el mismo Dios. La expresión de Mateo y Lucas es nueva, original, y afirma una novedad extraña a la cultura judía y pagana: «escándalo para los judíos, locura para los paganos», como atestiguan las polémicas de los primeros siglos.

— Los judíos no tenían la menor idea de que el Mesías debía nacer de una virgen, y nunca interpretaron en este sentido Is 7,14, cuyos términos son muy vagos: «Una joven dará a luz...», una vez casada, entendían ellos, a falta de precisión contraria.

— Los paganos no conocían sino las teogamias (uniones eróticas de dioses con mujeres, de las que nacían semidioses o héroes).

Mateo y Lucas expresan la novedad de Cristo en un sentido completamente diverso. No atribuyen este nacimiento humano a *Dios Padre*, como habría sido obvio desde un punto de vista simbólico y mitológico, sino al Espíritu Santo. Uno y otro eligieron este nombre de Dios, *femenino* en hebreo (*ruah*) y *neutro* en griego (*pneuma*). El Espíritu no es dado formalmente como un *agente*, sino como garante de que este niño es *Dios con nosotros*, según Mt 1,23; *Hijo de Dios* y *Santo* (titular del nombre divino, según Lc 1,35). Para los dos evangelistas, Jesús no es Dios *por ser engendrado humanamente por Dios*. Es *Dios con Dios* antes de llegar a ser *hombre con los hombres*. La concepción virginal no es *fundamento* de su divinidad. Es *signo* de ella.

Sólo falseando los textos según presupuestos ajenos al análisis exegético, se ha hecho de los relatos de Mt 1 y Lc 1 sobre el origen

humano de Jesús una ficción mitológica, destinada a expresar la filiación divina atribuyendo la generación humana de Cristo a Dios mismo. Mateo y Lucas expresan una generación muy distinta: Mateo parte de que Jesús es *Dios con nosotros* tanto antes (1,23) como después de su resurrección (28,20). Lucas lo llama *Hijo del Altísimo* (1,32a) *antes de llamarlo hijo de David* (1,32b). Su nacimiento milagroso no es sino el signo de ello. Lo indica, pero no lo funda. No hay, pues, contradicción alguna (como ha creído Pannenberg)¹¹ entre la *concepción virginal* y la *preexistencia*. No es necesario elegir entre una y otra. Tanto para Mateo como para Lucas, las dos se implican mutuamente.

En este sentido interpretaron a Mateo y Lucas los Padres de la Iglesia. Y es lo que hace ya Jn 1,13: el Prólogo de Juan explicita de entrada la preexistencia (implícita en Mateo y Lucas), pero para llegar al origen virginal del Verbo hecho carne (1,13), el cual no nació «ni de sangre, ni de un deseo de carne, ni de un deseo de hombre, sino de Dios». Juan recoge en este Prólogo los datos de Lucas 1 (ni de un deseo de hombre = Lc 1,34: «No conozco varón»). Mateo y Lucas conocen la concepción virginal como un hecho, por tradición genealógica familiar o local. Los hechos pertenecen a los datos históricos de la encarnación. Este nacimiento insólito es el que la gente de Nazaret parece haber interpretado ya como adulterio: «¿Acaso no es hijo de María?» (Mc 6,3, que Mateo suaviza en «hijo de José»). Igualmente, Jn 8,41, donde los adversarios de Jesús, acusados de no ser verdaderos hijos de Abraham, replican: «Nosotros no hemos nacido de la prostitución». Mateo y Lucas lo interpretan como José y María: la concepción insólita depende misteriosamente de Dios.

Este dato está menos limitado de lo que parece. Si no es explícito en el resto del Nuevo Testamento, está discreta y continuamente respetado en él. Jesús *no es jamás en él formalmente referido a otro padre que a Dios*.

No se le llama «hijo de José» sino muy raras veces en los evangelios, y únicamente en los que afirman de modo explícito la concepción virginal. Y el contexto sitúa siempre esta expresión, bien como una objeción de adversarios, inadmisibles en ese contexto (Jn 6,42), o bien como rectificadora por el mismo Jesús (Lc 2,49). *El nombre de José no figura ni siquiera en Marcos*: el único evangelio que no habla de la concepción sin varón evita hasta el nombre del hombre que *pasaba por ser su padre* (Lc 3,23). Es muy significa-

¹¹ W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) y la crítica de A. González Montes en «Estudios eclesiásticos» 51 (1976) 369-381.

tivo Gál 4,4, donde Pablo llama a Jesús «nacido de una mujer» (no de un hombre, como habría sido natural entonces). Pablo es un teólogo de la resurrección, objeto exclusivo de su experiencia (Hch 9,5; 22,7; 26,15). Cuando se remonta hasta la encarnación, lo hace raramente, con dificultad, y en términos bastante extraños, que circunscriben esta misma verdad común: Jesús preexistente no nació de un hombre. *Vino* misteriosamente a la humanidad: *venido* más que *engendrado*, aunque el apóstol evita formalmente estas palabras¹².

Los Padres de la Iglesia lo interpretan de manera convergente en este sentido. Para ellos, la partenogénesis de Cristo es un signo específico de la encarnación: «El Hijo de Dios no podía tener dos padres». He dedicado una monografía a sus argumentos, infinitamente variados, que explicita en forma coherente los aspectos de esta verdad¹³.

b) Explicitaciones ulteriores.

Fue en el siglo iv cuando los Padres latinos explicitaron otros dos aspectos de la virginidad de María: «en el parto y después del parto», según las fórmulas recogidas por varios concilios¹⁴.

Lo que defienden con vigor es la integridad del signo específico de la encarnación inscrito en el credo: *nacido de la Virgen María*. María es el tipo perfecto de la virginidad (tanto de la Iglesia como de los cristianos). Es virgen en cuerpo y alma, virgen por excelencia. Nada disminuyó ni empañó su virginidad, en la que ellos perciben también el signo y la expresión de su fe y de su total pertenencia sólo a Dios.

¹² Véanse sobre este punto los notables trabajos de A. Vicent Cernuda, citado en R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance*, op. cit., 482-483, 488 y 580; bibliografía, núms. 589-593.

¹³ J. B. Terrien, *La Mère de Dieu* (París 1900) 153-163, que resume el pensamiento de los Padres en el axioma de san Bernardo: «A Dios correspondía un nacimiento que no podía ser sino de una Virgen; y a una Virgen Madre correspondía el no dar a luz sino a un Dios» (Homilía 1, *Super missus est*, 1: PL 183, 61); axioma que se ha de comprender en la lógica simbólica de los Padres, a la que se atiene más de cerca y más completamente A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Friburgo 1951). R. Laurentin, *Sens et historicité de la conception virginale*, en *Mélanges Bălic* (Roma 1971) 515-542.

J. de Freitas Ferreira, *Conceição virginal* (Roma 1980), hace ver la indigencia y las contradicciones de los argumentos exegéticos multiplicados para reducir la concepción virginal a una ficción, y cómo la aparente unidad del pensamiento crítico se debe a los presupuestos *a priori* del racionalismo idealista (cf. R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance*, op. cit., 470-498).

¹⁴ Denzinger-Schönmetzer 44, 46, 291, 299, 368, 442, 485, 491, 502, 503, 547, 571, 572, 619, 681, 801, 852, 1400, 1425, 1880.

Lo primero que se explicitó es que María permaneció virgen *en el nacimiento* de Jesús inclusive. Importaba que el signo de la concepción virginal no quedara disminuido por el nacimiento. Los Padres rechazaron, pues, las dramatizaciones de Tertuliano sobre el nacimiento doloroso y sangriento. Ellos conciben este parto, mucho antes que los médicos rusos del siglo xx, como «parto sin dolor»; y es bastante curioso que esta tradición haya sido impugnada por algunos católicos precisamente en la época en que la ciencia prometía el parto sin dolor a todas las mujeres. En realidad, esta tradición del parto sin dolor de Navidad *no pertenece al concepto mismo de la virginidad*, pero es un signo de ella. En cuanto al signo de la integridad virginal en el que se aventuran algunos Padres en la perspectiva de su teología simbólica, respetemos el secreto de Dios, que no nos ha proporcionado datos anatómicos sobre ello. El concilio salió al paso de las discusiones ginecológicas surgidas en los años sesenta, formulando la tradición sin entrar en ninguna precisión indiscreta e incontrolable: «El nacimiento de Cristo no disminuyó, sino que consagró la virginidad de María» (Antífona litúrgica recogida por *Lumen gentium*, 57)¹⁵.

El «problema» de la virginidad *después del parto* fue suscitado en el siglo iv por Helvidio. Este adversario de los ascetas (de los carismáticos a quienes consideraba presuntuosos e idealistas) quiso dar a María como modelo a las madres de familias numerosas. Ambrosio y los Padres latinos reaccionaron en seguida. Confirmaron que María había permanecido virgen después del nacimiento de Cristo, conforme a la creencia ya muy extendida en la Iglesia. Los Padres griegos estuvieron largo tiempo menos atentos a este punto. Sus centros de interés no iban más allá del momento del nacimiento. Pero también ellos llegaron a llamar, desde el siglo v, a María siempre Virgen (*aei parthenos*). Esta afirmación estaba subyacente a la tradición antigua, e incluso a los evangelios, aunque no la expresen formalmente.

El hecho de que hablen de «hermanos de Jesús» (Mc 3,31; 6,3 y paralelos; Jn 2,12 y 7,3,5 y 10; Hch 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19) no se opone a la virginidad perpetua por dos razones:

— La palabra «hermano» tenía en hebreo y en el griego bíblico de los Setenta (el del Nuevo Testamento) un sentido muy amplio para expresar el parentesco (Gn 13,8; 14,14 y 16; 29,12.15; Lv 10,4, etc.).

¹⁵ Cf. R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie* (ed. posconciliar 1967) 47-48.

— Más concretamente, conocemos por sus nombres a cuatro «hermanos de Jesús»: Santiago y José, Simón y Judas. Estos cuatro nombres y «todas sus hermanas» (Mt 13,56) suponen un grupo numeroso, señalaba ya san Jerónimo (*Adversus Helvidium*: PL 23, 200). A ello se añaden otros hermanos conocidos por la tradición antigua de la Iglesia. Según el evangelio mismo, Santiago y José son hijos de una María que no puede ser identificada con la Virgen. Mientras que esta última es llamada generalmente «la madre de Jesús» (Jn 2,1,3; 19,25; Hch 1,14), la otra María es designada siempre como «la madre de Santiago y de José» (Mc 15,40 y Mt 27,56), o «la madre de José» (Mc 15,47), o «la madre de Santiago» (Mc 16,1), precisamente para evitar la confusión. Por otra parte, se la menciona siempre después de María de Magdala. El segundo obispo de Jerusalén, Simón (cf. Mt 13,55), fue, como el primero (Hch 12,17; 15,13; 21,18, etc.), un «hermano» de Jesús. Pero Hegesipo, antiguo autor citado por Eusebio, lo califica formalmente de «primo» (*anepsios*). Esta sucesión familiar de los dos primeros obispos de la Iglesia-madre parece haber suscitado reacciones en la Iglesia primitiva: el principio dinástico era extraño al evangelio. Y esto explica la insistencia de los evangelios en las ideas antifamiliares de Jesús (Mc 3,20-21.31-35 y paralelos; Jn 7, 5: «Sus hermanos no creían en él»; Mt 10,37; Lc 14,26).

La virginidad de María se explicitó en el contexto histórico de los siglos IV y V, en los que se desarrollaban los colegios de vírgenes y el ascetismo cristiano. Esta expansión de un camino abrupto de la fe (de apuesta escatológica, si cabe llamarlo así) y de la consagración sólo a Dios, estableciendo un cortocircuito en el orden de la naturaleza, sin realización del *eros* ni de la posteridad terrestre, sólo valorada por el Antiguo Testamento, fue la ocasión de una ferviente toma de conciencia sobre la Madre de Jesús y su santidad de virgen, consagrada antes que todas las otras. Así se explican los sorprendentes retratos de la Virgen, trazados para las vírgenes, por san Atanasio¹⁶ y san Ambrosio¹⁷ (*De Virginitibus ad Marcellinam*: PL 16,208-210).

Si esta verdad, indiscutida entre los católicos durante más de diecinueve siglos, ha sido tan atacada en pleno siglo XX, es porque carece de base de sustentación en nuestra mentalidad secularizada. Los presupuestos, durante largo tiempo favorables a la virginidad, se han alterado diametralmente en sentido inverso. En los siglos pasados se creía *a causa* de los *milagros*; hoy se cree «a pesar de los

milagros» (según una expresión corriente). Antes se multiplicaban los *privilegios* de Cristo y de la Virgen; hoy se procura eliminarlos para revalorizar «la autenticidad humana». Antes se culpabilizaba la *sexualidad*; hoy se hace de ella un valor fundamental. Antes se exaltaba la virginidad; hoy se la desprecia como falta de realización. Y las jóvenes que sentían gran vergüenza de no ser vírgenes el día de su matrimonio sentirían más bien vergüenza de lo contrario en la actualidad. Revoluciones convergentes han alejado radicalmente de la concepción virginal.

¿Cuál es entonces su lugar y su sentido? Ha sido captado sobre todo en dos épocas:

— primero, por los Padres de los siglos IV y V;

— después, por los teólogos del siglo XX, que, siguiendo a Barth, han recuperado esta verdad, desfigurada por el protestantismo liberal.

Entre estas épocas, la admiración por el *prodigio* ha hecho olvidar el sentido y lo ha oscurecido. Y esto contribuye a explicar la desintegración precipitada de esta creencia en los últimos decenios.

Este sentido contiene tres aspectos principales:

— La partenogénesis de Cristo (su nacimiento virginal) es un signo misterioso, específico de la encarnación, como percibieron el evangelio y los Padres. Es el *signo* de que él es el Hijo único de Dios, puro don del amor de Dios, y no fruto ordinario del amor de los hombres; siendo creador y preexistente, llega a ser lo que no era (*hombre*), sin dejar de ser lo que era (*Dios*), y, correlativamente, María llega a ser lo que no era (*madre*) sin dejar de ser lo que era (*virgen*), dicen los Padres¹⁸.

— Es un signo de salvación. Dios no especuló con los medios de este mundo. Nació sin palacios ni poder real, amenazado por los poderes de este mundo (Mt 2). Su acción salvadora no pasó por la riqueza económica, sino por la pobreza misma; para anunciar la buena noticia a los pobres; nació sin domicilio, en un pesebre de animales (Lc 2,7 y 16); sus padres hicieron por él la ofrenda de los pobres (Lc 2,24 y Lv 5,7), etc. El no tenía «una piedra para reclinar la cabeza» (Mt 8,20).

Comenzó su ministerio con un ayuno de cuarenta días, signo de pobreza alimenticia radical. Los poderes de este mundo le infligieron el sufrimiento y la muerte. Su Madre y él mismo vivieron igualmente la pobreza sexual en el celibato. Cristo fundó su cuali-

¹⁶ *Sobre la Virginidad*, en CSCO, 20, pp. 60-64-76-77.

¹⁷ *De Virginitibus ad Marcellinam*: PL 16, 208-210.

¹⁸ Hemos detallado estos textos en *Mélanges Balić* (Roma 1971) 518, 542.

dad de Salvador no en una genealogía sin fisuras de «hijo de David», como pensó al principio Mateo, sino en su cualidad de *Hijo de Dios*, nacido entre los hombres, como Mateo lo hizo ver en su evangelio.

Barth, ese gran teólogo que tuvo dificultades para resolver sus problemas con la carne, llegaba hasta oponer «la voluntad de poder y de dominio del hombre, tal como se expresa en el acto sexual», al *apage* divino de la que aquélla no sería un «signo adecuado». Y concluía: «He aquí la razón por la cual el signo es la virginidad de María y no la unión de José y de María (...). Hay que excluir al varón cuando se hace necesario un signo para indicar la encarnación. El *natus ex virgine*, es decir, la exclusión de la vida sexual pecadora en el origen del nacimiento humano de Jesucristo indica este misterio, que necesita precisamente este signo: no porque la vida sexual sea mala en sí, sino porque, en toda generación natural, es el hombre consciente de su poder (...) quien aparece en primer plano»¹⁹.

— Finalmente, este misterio tiene un sentido respecto a María misma. Los Padres establecen una identificación simbólica profunda entre fe y virginidad: «María concibió a Cristo en su corazón antes que en su cuerpo», suelen decir. No es casual que Dios comprometiera la fe de María en este misterio. Ella llegó a ser Madre de Dios por Dios solo, por la gracia sola, por la fe sola, comprometida en su amor de «esclava del Señor» (Lc 1,38). Su virginidad no hace sino expresar el don radical de su fe a solo Dios. Su plenitud de fe —puro don de Dios— hizo nacer a Dios en el mundo. Esta es la misión misma de la fe. María es un punto-límite de ella, punto de partida que funda el nacimiento divino, vinculado al *fiat* de la anunciación (Lc 1,38).

II. SANTIDAD ORIGINAL Y ASUNCION

Otros dos dogmas tienen la característica de haber sido enunciados en la época moderna (8 de diciembre de 1854 y 1 de noviembre de 1950) por definiciones pontificias, sin reivindicar un fundamento bíblico explícito. Debido a ello, crean un problema ecuménico. Se trata también de dogmas relativamente periféricos respecto a lo esencial de la fe: la santidad original y la glorificación final de

¹⁹ K. Barth, *Dogmatique*, tomo 1/2, fasc. 1 (Ginebra 1954) 179-180; cf. R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance*, op. cit., 498-501.

aquella que pertenece al credo por haber dado a luz al Hijo de Dios. Sin embargo, éstos son los dogmas más formal, jurídica y concretamente definidos como tales.

Forman un díptico: extrapolan datos obvios al principio y al final del destino de María.

Pío IX promulgó el primer dogma para acabar con siglos de violentas controversias sobre la ausencia de pecado en el origen de María: «en su concepción», se decía, según el nombre de la fiesta que apareció en Oriente en el siglo VII y se extendió ampliamente en Occidente en el siglo XII. La Iglesia del siglo XIX, herida, asolada, enlutada tras la Revolución, sintió la necesidad de erigir, al margen del pecado que la rodeaba, el puro icono inicial de María, germen santo de la santa Iglesia.

Pío XII erigió a la Madre del Señor cual icono escatológico de la gloria futura de los rescatados, de la Iglesia entera.

Estas dos definiciones se armonizan. Confirman que María, tipo de la Iglesia, ha precedido a ésta en cada una de sus etapas, desde el origen inmaculado a la gloria final: se le ha anticipado junto a Cristo que nace, y, luego, inaugurando los signos de su gloria (Jn 2,1-12), junto a Cristo que muere, y en el momento del don del Espíritu (Hch 1,14 y 2).

Los papas no enunciaron estas definiciones sino limitando estrictamente los términos, tras una depuración rigurosa.

Pío IX definió la inmaculada concepción sin emplear esta expresión abstracta. Dice más concretamente: «La bienaventurada Virgen María, en el primer instante de su concepción, por gracia y privilegio singular de Dios omnipotente y en consideración a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, fue preservada indemne de toda mancha de pecado original»²⁰.

No definió solamente que María estaba libre de pecado desde el origen. Precisa también que fue *preservada* de él y que en esto fue *rescatada* en *previsión* de los méritos de Jesucristo, que de alguna manera actuaron retroactivamente sobre su madre. A última hora, momentos antes de la definición, el papa personalmente suprimió del texto preparado por los teólogos la mención de la «infusión del alma en el cuerpo», que habría particularizado esta definición.

Pío XII definió la asunción en dos líneas en las que evita esta palabra *abstracta*: «Al término de su vida terrestre, la inmaculada

²⁰ Definición del 8 de diciembre de 1854, Denzinger-Schönmetzer, 2803; cf. G. Dumeige, *La foi catholique* (París 1961) 238.

Madre de Dios, María siempre Virgen, fue asumida (*assumpta*) en el cielo, en cuerpo y alma, en la gloria celestial»²¹.

La definición está rigurosamente desmitificada. El papa omitió toda mención de tiempo y de lugar. Afirma: «Al término de su vida terrestre», evitando así precisar si murió o no y si este acontecimiento se sitúa inmediatamente o tras un intervalo de tiempo. No precisa (en contra de las traducciones, incluidas las litúrgicas, que remitifican el texto) que fuera *elevada* al cielo. Se abstiene de toda mención espacial. Define solamente que fue «*tomada* en cuerpo y alma» (expresión bíblica empleada por la Escritura para Henoc y Elías, siempre con el verbo *laqab*, tomar, recogida por el autor del salmo 73, que redescubrió la retribución después de la muerte: «Tú me tomarás... en tu gloria»: 72,23-24). Fue *asumida* por Dios, unida a él en cuerpo y alma en su gloria. Los títulos que el papa multiplica, «la inmaculada Madre de Dios siempre Virgen» manifiestan *motivos* de esta glorificación anticipada: ella contrajo con Cristo vínculos singulares de cuerpo y alma, según una gracia preventiva y sin sombra.

Estos dos dogmas son como una integración del origen de María, en el que todo es gracia, y de su término, en el que esta gracia se despliega en gloria, en Cristo resucitado.

III. MARIA EN LA OBRA DE LA SALVACION Y EN EL CULTO

Estos son los dogmas que, en diverso grado y por diversos títulos, han sido garantizados por la autoridad de la Iglesia. La persona de María está inscrita por otros dos títulos en la fe y en la praxis cristiana.

1. La obra de la salvación

Los evangelios describen su función, desde el nacimiento a Caná, en el Calvario y en Pentecostés. Ella permanece con Cristo glorificado según una creencia que se explicitó desde el siglo iv. Esto se debe a que Dios salva a los hombres, no desde arriba y de lejos, en un estilo paternalista, sino desde dentro; no sólo haciéndose hombre, sino también comprometiendo a los otros hombres, sus hermanos, en la obra de la salvación. Para empezar, el Hijo de Dios se hizo hombre, no por sorpresa, sino con la libre cooperación

teologal de María (Lc 1,26-38). Este dato es muy importante. Ella manifiesta la importancia, con frecuencia oscurecida, de las mujeres en la obra salvífica. Isabel (1,39-45) tiene también en ella un puesto inaugural. Manifiesta también el respeto de Dios por el hombre, al que salva en una comunión de libertad, de amor y de acción.

Por último, el fin del destino terreno no desvía de este mundo ni de la salvación. Como Teresa de Lisieux, María no pudo desear otra cosa que «pasar su cielo haciendo el bien en la tierra».

Este sector libre de la fe fue calurosamente recibido por las Iglesias de Oriente y Occidente. El Concilio de Trento no sintió la necesidad de dogmatizar formalmente sobre ello, porque a mitad del siglo xvi la figura de María era acogida aún respetuosamente por los primeros reformadores.

La generosidad de corazón se dio rienda suelta en este campo. Al comienzo de nuestro siglo, toda una corriente quería hacer de ello una definición dogmática. Estudios teológicos y peticiones populares se multiplicaron. El cardenal Mercier orquestó el movimiento para definir la mediación de María, sobre todo a partir de 1921. Este proyecto no prosperó. La «mediación universal» planteaba al Santo Oficio, responsable de la pureza doctrinal, las objeciones siguientes: María no parece mediadora de las gracias del Antiguo Testamento (lo que contradice el epíteto *universal*). Siendo la gracia santificante la actualización inmediata del hombre por la vida misma de Dios, ¿cómo podría ser María mediadora de esta inmediatez?

La corriente que quería definir la corredención encontró otras dificultades: el prefijo «co» sería engañoso si significara una igualdad, porque si María se unió por su fe, su esperanza y su caridad a la obra de Cristo en el Calvario; si aceptó entonces la transposición de maternidad expresada por la frase de Jesús al discípulo «he ahí tu Madre» (Jn 19,25-27), estaba claro que sólo Cristo es Dios, capaz de llevar a cabo la redención. Sólo él murió, sólo él volvió a subir al Padre (Jn 20,17), sólo él resucitó; y estas últimas fases son parte integrante del sacrificio de la redención, como lo subraya la carta a los Hebreos.

El Vaticano II tuvo en cuenta estas dificultades y evitó el término de corredención. Recordó, en la máxima cercanía a los textos bíblicos, la comunión de María con Cristo, que hace de ella la primera de aquellos a quienes el apóstol Pablo llama los cooperadores o auxiliares de Dios (1 Cor 3,9). Esta cooperación de María, que fundó el cuerpo de Cristo en la encarnación, conserva un puesto de primer rango en su cuerpo místico, la Iglesia, unida orgánicamente a él por la vida teologal. Esta función de María en la obra de la

²¹ Definición del 1 de noviembre de 1950, Denzinger-Schönmetzer, 3903.

salvación es la que la mariología ha tratado de fundamentar por una serie de títulos:

— *abogada* (como decía ya Ireneo en el siglo II): este título ha venido a significar la intercesión;

— *ayuda* del nuevo Adán (cf. Gn 2,20): *adjutorium* o *adjutrix Christi*, según se ha dicho a partir del siglo XIII;

— *auxiliadora*, como decía Don Bosco, siguiendo a los Padres griegos.

Todos estos términos responden a una sola palabra griega: *boethos*.

— *reina*: título que se remonta a la época patristica y que fue solemnemente proclamado por Pío XII en *Fulgens corona* y en la carta encíclica *Ad coeli reginam*²²;

— *corredentora*; también se le ha llamado así para manifestar su asociación con Cristo redentor, pero muchos teólogos critican este prefijo, que no manifiesta suficientemente la dependencia de María como criatura y como rescatada;

— *mediadora*; título empleado en sentidos muy diferentes desde el siglo VI.

Dos soluciones se oponían en el concilio:

— No hablar de mediación, como pedía el cardenal Bea, presidente de la comisión ecuménica.

— Enseñar formalmente o incluso definir esta doctrina, según otros.

El concilio adoptó una solución intermedia (que yo sugerí *in extremis* para salir del atolladero): explicar en qué sentido limitado habla la Iglesia cuando emplea este término: «La bienaventurada Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de abogada, auxiliadora, socorro, mediadora. Lo cual, sin embargo, se entiende de manera que nada quite ni agregue a la dignidad y eficacia de Cristo, único mediador» (*Lumen gentium*, 62).

El concilio insiste en la idea de que el uso de este título no podría oscurecer la fórmula de Pablo sobre Cristo «único mediador» (1 Tim 2,5). Y sitúa la cooperación de María en el ámbito teologal, como comunión y comunidad perfecta con Cristo, que puede decirle y a quien ella puede decir: «Todo lo mío es tuyo», según la participación que el Señor vino a instaurar y cuyo tipo es ella.

²² 11 de octubre de 1954, Denzinger, 3913-3917.

El concilio recurrió principalmente a otro título, *madre de los hombres*, para expresar la función de María en la obra de la salvación. Ante las discusiones que suscitaban los otros términos (sobre todo «Mediadora» y «Corredentora»), el concilio se limitó a este título de madre, cuya definición habían pedido también algunos obispos. Pero, al igual que los títulos precedentes, esta fórmula no está libre de dificultad teológica. María no es «madre de los cristianos» o «madre de los hombres» en el mismo sentido en que es madre de Jesús. El texto conciliar que la había calificado de «madre de Dios y de los hombres» corrigió esta expresión ambigua repitiendo la palabra «madre», debido a que no tiene el mismo fundamento y el mismo sentido para *Dios* y para los *hombres*. Ella es madre de Dios, porque dio a luz al Verbo corporalmente, como toda otra madre da a luz a su hijo. Pero es nuestra madre de otra manera, espiritual, porque a nosotros nos engendró otra mujer. La función de María es una adopción profunda, según la gracia, en Cristo.

El dogma y la teología deben estar atentos a la propiedad de las palabras; y sólo haciendo una transposición considerable se puede decir, como han osado hacerlo algunos papas, «Madre de Dios porque es madre de los hombres». Si ella llegó a ser madre de Dios en Navidad, por pura gracia, se convirtió en madre de los hombres por un proceso más largo y más complejo. Este proceso comienza con su oración ejemplar, que le vale ante todo, con más motivo que a Débora, el título de «madre en Israel» (Jue 5,7). Al convertirse en madre de Cristo, cabeza del cuerpo, primogénito de la Iglesia, contrae una vocación para ser madre de los hombres, sus hermanos. Pero llegó a serlo de hecho en el momento en que Cristo se convertía efectivamente en jefe y cabeza de la humanidad por su muerte, uniéndose a su pasión y al parto del Calvario, en el que nacía la Iglesia de su costado abierto (Jn 19,34 y la interpretación patristica). Fue entonces cuando recibió de Cristo su misión. Se convierte en madre del discípulo en el momento en que pierde a su Hijo único. Y Jn 19,25-27 significa una transposición por el juego de adjetivos posesivos que presentan sucesivamente a María como madre de Jesús (*su* madre), luego *la* madre, como si la maternidad quedara vacante por esta muerte, y, finalmente, la madre del discípulo: *tu* madre (19,26):

«Estaban junto a la cruz de Jesús *su* madre, la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena. Al ver Jesús a *la* madre y a su lado al discípulo preferido, dijo a *la* madre:

—Mujer, ése es tu hijo.

Y luego dijo al discípulo:

—Esa es tu madre.

Desde entonces el discípulo la tuvo en su casa» (Jn 19,25-27).

2. El culto

Otro sector importante, aunque no formulado como dogma: María ocupa un lugar considerable en el culto. Desde el siglo XVI se introdujo la deplorable costumbre de hablar del «culto a María». Si Pablo VI dejó pasar esta expresión en la exhortación apostólica *Mariialis cultus*, del 2 de febrero de 1974, tuvo cuidado de rectificarla, precisando bien que sólo hay un culto cristiano y que María sólo es parte integrante de él en Cristo. Esto es importante tanto para la verdad misma como para el ecumenismo²³.

María aparece primero en la fiesta de Navidad (siglo III); en ella se leían evangelios que le conciernen. Desde el siglo IV muchas Iglesias celebran en el ciclo de Navidad (en diversas fechas, antes o después) una conmemoración de María, en la que se leía el evangelio de la anunciación. Las primeras predicaciones conocidas sobre este evangelio fundamental se refieren a esta celebración. Durante mucho tiempo se las consideró, erróneamente, como sermones sobre la fiesta de la anunciación, que es mucho más tardía (siglo VI). Por estas conmemoraciones y en estas predicaciones fue donde nació la oración a María. Se le dirigen, no en forma de galantería, sino de oración, las palabras del ángel: «Alégrate, María, el Señor está contigo» (Lc 1,28), y las de Isabel: «Bendita tú entre las mujeres» (1,42). Así nació el *Ave Maria* (o mejor, *Gaude, Maria: Alégrate, María*), completada en el siglo XVI por anexión de la antifona medieval «Santa María, madre de Dios».

María ocupó también un lugar en el ciclo de los santos. Pero no aparece sino después de los mártires, cuyo *dies natalis* (aniversario de su muerte) se celebró desde el siglo II. A partir del siglo IV se empieza a preguntar por el *dies natalis* de María, su nacimiento al cielo. En el 377, Epifanio, el mejor conocedor de las tradiciones de Oriente, incluyendo Jerusalén, declara que no sabe nada sobre ello. Pero quizá quería ignorar los apócrifos, que pare-

²³ «La devoción a la Virgen se integra en el centro del culto único llamado con razón cristiano, porque recibe de Cristo su origen y su eficacia», dice Pablo VI en *Mariialis cultus*: AAS 66 (1974) 114; cf. pp. 113, 115, 117, 167, citadas en R. Laurentin, *Bulletin*: RSPT 60 (1976) 325-326.

Sobre la historia y los inconvenientes de las palabras «mariano» y «mariológico», R. Laurentin, *Réflexions sur un problème de vocabulaire*, en *De cultu mariano saeculis XII-XV* (Congreso 1975; Roma 1981) 3-34.

cen anteriores a esta fecha. No fue sino al comienzo del siglo V cuando nació, después de las primeras fiestas de los confesores, lo que llegó a ser para María la fiesta de su dormición, ascensión o asunción. A ello se añadieron pronto una serie de fiestas personales: Natividad, Concepción, Presentación en el templo (siglos VII-VIII), en la línea de los relatos populares del *Protoevangelio de Santiago*²⁴.

¿Por qué, desde el punto de vista cronológico, no ocupó María un lugar en el culto sino después de los mártires? No es porque faltara el fervor. El *Protoevangelio de Santiago* (mitad del siglo II) atestigua un gran amor y una gran admiración por María: «Toda la casa de Israel la amó», escribe el antiguo autor (7,3), que no habría empleado esta fórmula si él mismo no la hubiera amado. El *Protoevangelio de Santiago* anticipa, pero en forma de relato ficticio y mítico (*theologumenon*), lo que se dirá más tarde de los privilegios de María: concepción inmaculada, virginidad en todos sus aspectos, santidad presentada de modo ritual y legal. La Iglesia no dio crédito ni forma litúrgica a estos relatos. Fue por otros caminos por los que reconoció los dogmas, anticipados imaginariamente por el *Protoevangelio*²⁵.

Si la Iglesia empleó tiempo en dar un lugar a María en el culto, ello se debe al horror que se tenía entonces al culto a las diosas, a la preocupación de evitar todo lo que habría podido hacer de María, la mujer llamada a ser humanamente la Madre de Dios en la historia de los hombres, una nueva diosa. Esto explica que san Epifanio se muestre muy severo para con mujeres que ofrecían inocentemente panecillos a la Virgen. Veían en ello un sacrificio idólatrico que creemos ajeno a las intenciones de esta piedad popular.

²⁴ Sobre la génesis de estas fiestas, R. Laurentin, *Court Traité* (París 1967) 52-60.

²⁵ R. Laurentin, *Mythe et dogme dans les Apocryphes*, en *De primordiis cultus mariani. Actes du Congrès de Lisbonne, 1967* (Roma 1970) 13-29.

CAPITULO II

SENTIDO PERMANENTE DE MARIA

Los rápidos cambios culturales de estos últimos decenios, la amplia apertura de muchos católicos a los maestros de la crítica y de la sospecha, así como a todas las ciencias humanas, han introducido cantidad de dudas y trastornos mal asumidos. Y esto tanto más cuanto que el movimiento mariano de la Contrarreforma tenía un carácter particularista y consideraba un honor decir siempre más cosas de María: *De Maria nunquam satis*. De ahí se ha pasado al sentimiento de que ya había bastante o demasiado: *de Maria nunc est satis*, traducía irónicamente el cardenal Seper en el *Congreso Mariológico de Zagreb* (1971).

Hasta las vísperas del Vaticano II, la piedad multiplicaba fiestas y títulos. Luego se trataba de reducirlos, incluso por parte de la reforma litúrgica posconciliar. Si antes se sacralizaba, ahora se desacraliza. Donde antes se construía, ahora se despoja y se destruye. Donde se añadía, se depura. Antes se daba a los privilegios de María un sentido ontológico; ahora se los reinterpreta en forma existencial o incluso simbólica y ficticia.

Estos cambios tan rápidos han pasado con frecuencia del exceso al defecto, del maximalismo al minimalismo, de la sobreabundancia a la precariedad.

I. LOS MOVIMIENTOS PRECONCILIARES

Hay que situar estos cambios en la historia, que aquí da una gran lección. Por ello consideraremos, a grandes rasgos, la influencia, por lo que respecta a María, de los movimientos renovadores cuya confluencia realizó el concilio (movimientos preconciarios), y luego de los movimientos posconciliares, nacidos libremente del Vaticano II. El hilo conductor de este análisis se centra en un doble aspecto:

— La Contrarreforma estaba penetrada por un movimiento mariano de gran amplitud que duró (con un eclipse en torno al 1800) desde 1600 a 1958²⁶.

²⁶ Sobre la historia del movimiento mariano y las corrientes compensadoras del siglo XX, R. Laurentin, *La question mariale* (París 1963) 38-65; *La Vierge au Concile* (París 1965) 51-75; *Court Traité* (París 1967) 82-95.

— Nuestro siglo ha visto aparecer, entre las dos guerras mundiales, movimientos compensadores de la Contrarreforma. Se descubrió intensamente lo que las estrecheces y las polémicas antiprotestantes habían descuidado o marginado. El movimiento mariano sufrió el contragolpe de ello, en detrimento suyo, pero muchas veces en beneficio de la Virgen.

En primer lugar hallamos dos movimientos de retorno a las fuentes.

a) *El movimiento bíblico* surgió con fuerza, en reacción contra un período de hostilidad feroz a las «biblias protestantes», en el que se repetía el *slogan*: «la Biblia está en el *Indice*». Este retorno a la Biblia no iba en el sentido del movimiento mariano. La respuesta del Señor a la mujer que gritaba «dichoso el seno que te llevó»: «Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la practican», parece contradecir la tesis clásica de la «mariología» de que la maternidad de María era de un orden superior a la gracia y a la caridad. El movimiento bíblico parecía reducir la abundancia mariológica a una doctrina pobre y arcaica.

Sin embargo, este movimiento redescubrió espontáneamente, en la densidad misma del texto inspirado, valores esenciales e ignorados: María es (según Lucas y, en otro sentido, según Juan) la Hija de Sión escatológica, elegida para realizar las promesas de Dios a su pueblo. Ella se definió ante todo como «esclava» y pobre (Lc 1,38 y 48)²⁷. El Evangelio de Juan manifiesta una antropología en la que María aparece ya de algún modo como la nueva Eva. Quizá en referencia a este tema, Jesús la llama, según Jn 2,4 y 19,26, no «madre», como era costumbre, sino «mujer» (2,4 y 19,26), conforme al nombre dado a Eva en Gn 3,15 y en otros pasajes.

b) *El movimiento patrístico*. El mantenimiento en la línea de los Padres de la Iglesia parecía igualmente reductor. Llevaba a una presentación de María no sólo arcaica (premarológica), sino también «errónea»: siguiendo sobre todo a Orígenes, muchos Padres pensaban que María había atravesado por desfallecimiento en la fe.

De hecho, el estudio de los Padres ha revelado muchos temas positivos y olvidados: María nueva Eva (tema expresado con una admirable plenitud por san Ireneo de Lyon), el sentido profundo de su concepción virginal y los vínculos entre fe y virginidad que les hacían decir: «María concibió en su corazón antes que en su cuerpo».

También hallamos movimientos teológicos.

²⁷ R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance*, op. cit., 63-79.

c) El movimiento eclesiológico²⁸ surgió para corregir una eclesiología casi reducida a los poderes del Soberano Pontífice y al juridicismo. Se temía que este movimiento redujera a la vez la importancia del papa y la de María, personificaciones visibles y místicas de la Iglesia.

Sin embargo, el movimiento eclesiológico volvió a encontrar a María como parte integrante y básica de la Iglesia. Hizo ver de nuevo sus funciones y al mismo tiempo el sentido de sus «privilegios», que no son simples ornamentos. Todos los grandes pioneros de esta corriente han dedicado a María capítulos, artículos o libros importantes y renovadores.

d) La teología de la historia de la salvación ha querido compensar la abstracción dogmática restaurando la dinámica de la salvación en la historia. Esta perspectiva parecía disolver la ontología de los privilegios en los condicionamientos del tiempo.

Pero ha restaurado el significado histórico, eclesial y antropológico de la Virgen. Ha manifestado evidencias simples y olvidadas: María pertenece de manera única a todos los períodos de la salvación. Su fe, homóloga a la de Abrahán, pone fin al tiempo anterior a Cristo. Ella lo introduce en la historia y lo acompaña, desde su origen a su muerte en el Calvario. Su presencia en Pentecostés inaugura el tiempo de la Iglesia y la expansión de los carismas, cuya importancia en María, profeta del *Magnificat*, ha subrayado Lucas. El Protopentecostés de la anunciación, en el que el Espíritu Santo venía *sobre* ella (Lc 1,35), prepara su venida sobre la primera comunidad cristiana (Hch 1,8), como ha puesto de relieve el Concilio Vaticano II²⁹.

Otros dos movimientos preconciliares tienen carácter pastoral.

e) El movimiento litúrgico, cuyo precursor fue Odo Casel, hacía volver la piedad a lo esencial. Invitaba a depurar las innumerables fiestas accesorias de la Virgen para no oscurecer la línea de conjunto. Revalorizaba la liturgia oculta en las devociones. Los tratados mariológicos habían llegado a ignorarla, hasta el punto de que el mismo Schillebeeckx, en su tratado renovador, escrito para el año mariano 1954³⁰, dedicaba toda su segunda parte a las devociones, sin decir una palabra de la liturgia.

²⁸ R. Laurentin, *Bibliographie critique sur Marie et l'Église*, en «Études mariales» (Marie et l'Église) 9 (1951) 45-51. Sobre la aspereza del debate conciliar para la inserción de María en la Iglesia: R. Laurentin, *La Vierge au Concile* (París 1965) 12-21.

²⁹ Constitución *Lumen gentium*, 59 y decreto *Ad gentes* sobre la acción misionera en la Iglesia, 4.

³⁰ E. Schillebeeckx, *María, madre de la Redención* (Madrid 1971).

El movimiento litúrgico ha valorado lo esencial. Desde el siglo IV se nombra a María en el canon de la misa, y la reforma litúrgica ha respetado este principio en los nuevos cánones. La reforma posconciliar ha devuelto al 1 de enero (que curiosamente se había convertido en fiesta de la circuncisión) su antiguo carácter de fiesta de la Virgen, en la octava de Navidad. El puesto de María quedaba así otra vez centrado, mejor integrado, más profundo. Habría que atenerse a él.

f) El movimiento misionero se mostraba a veces poco ferviente para con la Virgen y pronto a denunciar los subterfugios del movimiento mariano, que a veces eludía los problemas reales de la evangelización y otros y se daba por satisfecho confiándolo todo a María.

Sin embargo, el movimiento misionero no la olvidó. Karl Rahner le dedicó un capítulo en *Misión y gracia*, porque María es el tipo de la Iglesia misionera que no apuesta por los medios de poder de este mundo, sino únicamente por Dios, como lo ilustra el episodio evangélico de la visitación (Lc 2,39-56); el concilio se ha hecho eco de este tema (*Lumen gentium*, 65, final).

g) El movimiento ecuménico parece haber reemplazado la defensa y la ilustración de la Virgen por un mimetismo de las reticencias protestantes.

Pero la moderación posconciliar ha reducido las crispaciones y las polémicas consiguientes. El diálogo, allí donde es auténtico, ha llevado al redescubrimiento común de datos profundos e ignorados del evangelio³¹. También ha conducido a redescubrir la doctrina positiva de los grandes reformadores, especialmente de Lutero.

II. MOVIMIENTOS POSCONCILIARES³²

En los movimientos que se desarrollaron después del concilio se encuentran las mismas oposiciones superficiales y las mismas aportaciones profundas:

a) El movimiento pneumatológico denunció la sustitución del Espíritu Santo por la Virgen; el olvido consiguiente del Espíritu había llevado a una curiosa transposición de sus títulos y funciones

³¹ Max Thurien, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia* (Zaragoza 1964) había empezado a hacerlo fructuosamente al comienzo del concilio.

³² Estos movimientos son regularmente seguidos en mis *Bulletins* de la «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (1966ss). Estudio de conjunto en R. Laurentin, *La Vierge au Concile* (citado en nota 28) 51-75.

a María. Esta constatación de Marchand fue asumida tanto por el padre Congar como por el cardenal Suenens³³.

Si el movimiento pneumatológico ha eliminado estos excesos o abusos (que, por otra parte, no habría que exagerar), no ha suprimido la función de María al devolver su lugar al Espíritu Santo, sino que la ha situado en su relación esencial al Espíritu; porque María es «plenamente relativa» a él (como a Cristo, según la fórmula de Grignion de Montfort). ¿No era extraño que la teología y la predicación de entre las dos guerras hablaran de María corredentora, pero jamás del Espíritu Santo como corredentor, a pesar de serlo en el sentido divino y trascendente que manifiesta la Escritura? Esto invita a restituir la cooperación de María a su rango: humano y teologal, como un don carismático del Espíritu. Así adquiere todo su sentido y su valor, por encima de las deformaciones enojosas.

b) *La teología de la liberación* que se desarrolló en América latina a partir de los años sesenta denunció con frecuencia el modo en que algunas dictaduras latinoamericanas utilizaban las celebraciones marianas para distraer a un pueblo que se debate con la miseria, del mismo modo que otros gobernantes utilizan a este efecto manifestaciones deportivas u otros medios.

Pero las mejores teologías de la liberación³⁴ (las más equilibradas, porque ha habido abusos) han redescubierto lo que por otra parte Charles Maurras había percibido muy bien³⁵: que el *Magnificat* de María era un canto de liberación, propiamente revolucionario

³³ Referencia en R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*: NRT 89 (1967) 26-42.

³⁴ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1973); J. Moltmann, *El lenguaje de la liberación*, cap. III (Salamanca 1974), excelentemente matizado; y las meditaciones de las comunidades de base de E. Cardenal, *El evangelio en Solentiname* (Salamanca 1978). Paradójicamente, L. Boff, teólogo de la liberación, que tuvo dificultades con la Congregación de la Fe por una teología considerada hipercrítica progresista, ha escrito dos libros de orientación feminista, cuyo maximalismo mariano corta el aliento, puesto que la Virgen aparece en ellos (en la línea de san Maximiliano Kolbe) «hipostáticamente unida a la tercera Persona de la Santa Trinidad» (L. Boff, *O Rostro materno de Deus* [Petrópolis 1979]; reseña en RSPT 65 [1981] 311-313).

³⁵ Charles Maurras, *L'Action Française et la religion catholique*, exposición de 1913, reproducido en apéndice bajo el título «Evangelio y democracia» en *Le chemin de paradis* (París 1920) 260-264, culpa a Marc Sangnier y a los «curas demócratas» de haber incorporado a la Revolución las palabras de la Virgen en el *Magnificat*. Alaba a la Iglesia por eliminar «el veneno del *Magnificat*, cantándolo de modo que no permita surgir el mal pensamiento, salvo en los espíritus deliberadamente corrompidos, cuyo prototipo son Marc Sangnier y Émile Ollivier».

en sus términos: «Derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes. A los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide de vacío» (Lc 1,52-53).

Este tema ha reaparecido desde hace unos quince años³⁶. Tiene fundamento si se comprende bien que se trata de la revolución de Dios, que no procede del odio, sino del amor. Promueve a los ricos a la dignidad de los pobres, destinatarios del evangelio.

c) *Los movimientos feministas*³⁷ han visto en María una imagen aplastante y peligrosa, como ya hemos observado (nota 1).

Pero feministas más lúcidas han percibido que se trataba de una imagen deformada y que la Escritura (sobre todo Lucas y Juan) ofrece en María la imagen de una mujer libre y liberadora, creativa, comprometida. La imagen bíblica de la madre de Cristo no es en modo alguno opuesta a la de las otras mujeres. Por el contrario, Juan y Lucas la presentan como *una de las mujeres* para las que la revolución femenina de Cristo, su nueva visión de las mujeres y de los hombres, han cambiado los valores de una civilización dominada por lo masculino. Pero esta novedad del evangelio continúa siendo ignorada. Se sigue repitiendo que el cristianismo no exalta a María sino para rebajar a las otras mujeres. Pero esto no responde a los evangelios. En Lucas, la primera que profetiza no es María, sino Isabel (Lc 1,42-45), seguida además por la profetisa Ana (Lc 2,36-38), en una fase en que María ejerce un papel modesto (Lc 2,35 y 48-51). En Juan, María forma parte de una pléyade de mujeres entre las que está la samaritana, primera evangelizadora de los samaritanos, y otras, como luego veremos. La contestación feminista ha estimulado el descubrimiento de verdaderos valores, descuidados o despreciados. Más aún, el feminismo ruso, muy diferente del movimiento occidental, porque pretende liberarse no del chauvinismo masculino, sino de una ideología que corrompe a hombres y mujeres, ha encontrado en María, la Madre de Cristo, tanta luz, que su movimiento más significativo ha tomado el nombre de *María*. En ella han encontrado estas mujeres el modelo liberador³⁸.

d) *La renovación antropológica de la teología* invita a valorar la función de María como mujer en el orden de la salvación. Con

³⁶ R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*: RSPT 56 (1972) 481-482; 60 (1976) 457-459; 62 (1978) 300-301.

³⁷ *Ibid.*, 56 (1972) 471-473; 58 (1974) 298-303; 60 (1976) 459-471; 62 (1978) 278-284; 65 (1981) 310-316, en los que se presentan los nuevos movimientos feministas rusos, cuya aportación, muy diferente de los movimientos occidentales, es profundamente mística y constructiva.

³⁸ R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*: RSPT 65 (1981) 314-316.

demasiada frecuencia se ha considerado esta función de forma caricaturesca, bien en la exaltación, bien en la crítica. El lugar por excelencia de la Escritura sobre este punto es el Evangelio de Juan, en el que las mujeres ejercen un papel estructural. Si se admite la división de este evangelio en tres libros de longitud desigual, *Libro de los signos*, *Libro de la pasión*, *Libro de la resurrección*, cada uno de los tres se abre con dos episodios en los que las mujeres tienen un papel dinámico de anticipación.

Al comienzo del *Libro de los signos*, María sugiere el primer milagro, que funda la fe de los discípulos (2,1-12), y la samaritana introduce igualmente la fe en su pueblo (Jn 4,39-42).

El *Libro de la pasión* también está inaugurado por dos episodios femeninos: las hermanas de Lázaro inducen a Cristo a resucitar a su hermano, signo anticipador de su propia resurrección (11, 20-32), y María, hermana de Lázaro, realiza simbólicamente en su propia casa la unción profética de la sepultura (12,7).

Finalmente, el *Libro de la resurrección* comienza con el doble episodio de María Magdalena. Ella es la primera que va al sepulcro y llama a los discípulos (20,1-10); «apóstol de los apóstoles, evangelista de los evangelistas», comentaba san Pedro Crisólogo en el siglo v; luego recibe la primera aparición de Jesús resucitado y anuncia esta buena noticia a los discípulos (20,18).

e) *El movimiento de redescubrimiento de la pobreza*, que tuvo tanta importancia en el Concilio Vaticano II, ha vuelto a encontrar el significado de María, que en el *Magnificat* se define a sí misma (1,48) como prototipo de los pobres, a quienes Dios exalta y colma de bienes (Lc 1,52).

f) *La corriente que tiende a restaurar la dimensión simbólica* ha desarrollado con frecuencia teorías muy críticas con respecto a María. «Cristo es histórico, María es simbólica», decía Pannenberg, y después de él, el teólogo católico R. E. Brown, que reduce a casi nada la historicidad de los evangelios relativos a María. Es natural que la cultura de nuestro tiempo redescubra la importancia de lo simbólico, de alguna manera anterior a lo racional, en el desarrollo de las culturas, de las religiones y de cada hombre, al que sus sueños de cada noche sumergen en el mundo de los símbolos. Esta corriente debe conducir a evaluar la importantísima dimensión simbólica de María a través de los siglos. Pero esta dimensión simbólica perdería todo valor y todo impacto si se la disociara de la realidad histórica. Si la historia de Juana de Arco fuera sólo una novela, no tendría el mismo valor de símbolo. No hay que oponer el Cristo de la fe y el Cristo de la historia, ni la dimensión simbó-

lica de María a la historia de María, esta sencilla mujer llamada a ser la Madre de Dios.

Otras corrientes posconciliares, polarizadas por la fiesta, la religión popular, la estética teológica, han revalorizado igualmente el papel de María. «No olvidéis la *via pulchritudinis*» (la vía de la belleza), decía Pablo VI a los mariólogos del Congreso de Roma (1975) para invitarlos a mirar más allá de sus abstracciones.

Hay que sacar las lecciones de esta constatación: a pesar de las apariencias, todas las diversas corrientes afectan más o menos a la Virgen y, de formas distintas y convergentes, ponen de manifiesto su función en la Iglesia. La razón de ello es que María pertenece profundamente a las raíces mismas de la salvación. En lo más profundo de la ola crítica, algunos se han preguntado si no estaba desapareciendo. La hipótesis carece de base, porque María pertenece a la integridad del cristianismo, al estrato fundacional de la encarnación, cuya actualidad es permanente. Este es uno de los aspectos del sentido poético de la antífona carolingia: *Cunctas haereses sola interemisti* («Tú sola has vencido toda las herejías»). La fe por la que María introdujo a Cristo en el mundo empeña la victoria de Dios. Pero esto significa también que la percepción del lugar adecuado de María en el dogma y en la vida de la Iglesia es un antidoto contra los errores y desviaciones que surgen en todos los sentidos. Esto es lo que hay que profundizar para concluir.

CONCLUSION

María, madre de Cristo, tiene en la fe y en la vida de la Iglesia un lugar y un sentido que superan ampliamente los puntos particulares del dogma (centrales o periféricos) en el que está implicada.

El lugar de esta mujer no carece de importancia para el equilibrio antropológico esencial a la teología, que tiene por objeto no a Dios en sí, sino a *Dios Salvador de los hombres* (Heb 11,6). La antropología cristiana estaría desequilibrada si fuera exclusivamente masculina. Nos hallamos ante un tema que ya empieza a ser tenido en cuenta. El protestantismo ha recibido en Estados Unidos críticas más severas que el catolicismo, a causa del «chauvinismo masculino», y ha tomado cuenta de ello. Pero no se logrará superar esta situación con especulaciones confusas sobre la femineidad de Dios. El puesto primordial de María, en el origen mismo de Cristo, es un signo ineluctable en el origen del cristianismo. Ella manifiesta la función anticipadora, inaugural y dinámica que Cristo y el

evangelio (Lucas y Juan) concedieron a las mujeres, desde la encarnación a la resurrección. Esta es una de las claves para comprender la tipología femenina de la Iglesia. María y las mujeres del evangelio no son tipos de sumisión y pasividad, sino de libertad, de iniciativa, de anticipación.

El lugar teológico de María, madre de Dios, es ante todo la *encarnación*, pero también la *comunidad de los santos*. Es importante captar su cohesión y unidad.

1. La encarnación

María es parte integrante del misterio de la *encarnación*, o mejor, de la *humanización del Verbo*, que es el principio mismo de la salvación. Ella fue llamada por vocación (Lc 1,28-38) a un papel fundador en el plano corporal y teológico. De ella tuvo Cristo su cuerpo y su vida humana. Ella es la primera persona humana que estuvo en comunión con Cristo. Tanto peor para el intelectualismo cerrado, al que choca esta locura de Dios (Mt 10,25-27; Lc 10,21-22).

La salvación en Jesucristo no es abstracción ni teocracia. Comenzó por la relación del Hijo de Dios hecho hombre con una mujer, su madre, que recibió la misión de constituir los fundamentos bio-psicológicos de su existencia humana:

— Ella formó el cuerpo de Cristo y lo alimentó.

— Ella fue también su primera referencia personal. Despertó su psicología humana, como toda madre despierta la de su hijo. Virgilio expresó bien esta función irremplazable del primer encuentro humano cuando dijo: «Disce puer risu cognoscere matrem» (Aprende, niño, a conocer a tu madre por la sonrisa). La ambigüedad misma del texto invita a no separar la sonrisa de la madre que ve el niño y su propia sonrisa, por la que se efectúa este reconocimiento.

— Ella introdujo a Dios en el cosmos, en la historia, en la raza y la familia humanas, en el pueblo de Dios, que realizó en ella la extensión universal anunciada por los profetas.

— Ella ejerció un papel inicial (único e irremplazable) en «el admirable intercambio» entre Dios y los hombres: humanizó a este Dios que primero la divinizó por pura gracia, como lo expresan las primeras palabras de la anunciación (Lc 1,28 y 30). Esta divinización no la separa en absoluto de la humanidad como un ser aparte (menos aún como una diosa). Ella es el comienzo y el tipo de la divinización por la que todos los hombres son llamados a compartir la vida de Dios (cf. Jn 10,35).

2. La comunión de los santos

Pero el papel de María no termina en esta contribución psicósomática, inicial y decisiva. Ella no es sólo un personaje del pasado, del tiempo de la encarnación. Está también hoy presente en la comunión de los santos. Es la más cercana a Cristo, la que participa más íntimamente de la vida divina y, por ello, la más cercana a los hombres. Esto es lo que fundamenta su lugar en la liturgia cristiana, que hay que atestiguar en nuestras vidas. A través de la oración, de los santuarios dedicados a la que fue el primer templo de Cristo, de sus iconos, sus apariciones, su intercesión cotidiana, la Iglesia vive en la *presencia* de María. Es menos importante multiplicar las palabras, las fiestas, los títulos de María, que reconocer y acoger esta presencia personal y funcional en la comunión de los santos, es decir, en Cristo y en el Espíritu.

3. Unidad de la encarnación y de la comunión de los santos

Estos dos aspectos de la presencia de María en el misterio de la salvación: al principio, en la encarnación, y hoy, en la comunión de los santos, no deben ser disociados, sino percibidos en la unidad como realizando un solo y único designio de Dios.

Son dos etapas del mismo plan de Dios, nacidas del mismo dinamismo del Espíritu, para la fundación y el perfeccionamiento del cuerpo de Cristo.

1) La «encarnación» no significa solamente que el Hijo de Dios asume un cuerpo y una vida de hombre, sino también su entrada en comunión con los hombres, con el pueblo cuya fe había formado durante dos mil años. Es importante que la joven que eligió para que fuera su madre no haya sido una mujer-objeto, un simple medio físico de incorporación a la humanidad, sino una interlocutora consciente, creyente, capaz de comunión: una libertad humana que responde a la libre iniciativa de Dios. Esta es la enseñanza, importante e ignorada, de Lucas 1,26-56.

La anunciación inaugura la comunión de los santos con el primer acto teológico del Nuevo Testamento (en contraste con el sacerdote Zacarías, que no fue capaz de ello, Lc 1,20 y 45). Es la primera adhesión a Cristo (Lc 1,38) en la fe, el amor y el servicio de la *kecharitomene*.

La anunciación es, pues, el prototipo de la fe del Nuevo Testamento y de toda la Iglesia. Es el acto que funda la comunión de los santos: la primera adhesión de una rescatada por gracia a Cris-

to, a su persona de Hijo de Dios (Lc 1,32 y 35), a su humanidad (Lc 1,30-32). Esto es importante para comprender a Dios, cuya omnipotencia no es paternalista, sino que requiere, tanto en el punto de partida como posteriormente, la libre participación de los hombres: no sólo del hombre-Dios Redentor, sino también de aquellos a quienes viene a salvar. Y es importante para nosotros, porque Dios inscribió en el punto de partida de sus obras (la fe total e indistinta de Abrahán, la fe perfecta de María) lo que quería hacer extensivo a todos los hombres. La fe de María en la anunciación era total y sin reservas. Esta fe incondicional continuó irreversiblemente, desde la infancia a Caná, desde el Calvario a Pentecostés y hasta la gloria. Su dinamismo lleva consigo el nuestro.

En estas etapas de la formación del cuerpo de Cristo y de la comunión de los santos, María no cesó de preceder a la Iglesia junto a Cristo al venir a este mundo, junto a Cristo al nacer, junto a Cristo al morir, al enviar luego el Espíritu y a acogernos en su gloria.

2) Más profundamente, Navidad, el Calvario y los otros momentos de la vida de Cristo no son para él un pasado lejano. Sus actos coinciden con la eternidad del «Yo» divino que los asume. Pertenecen al *hoy* indefectible y simultáneo de la duración divina. Forman siempre parte integrante de la gloria de Cristo. En él supe-
ra María todas las vicisitudes propias de la duración humana.

3) Finalmente, *encarnación* y *comunión de los santos* son calificados por el Nuevo Testamento como obras del Espíritu: él viene *sobre* María para realizar la encarnación (Lc 1,35) y *sobre* la comunidad primitiva, en Pentecostés, para fundar la Iglesia (Hch 1-2). El es quien anticipa en ella la gloria escatológica de la parusía. De este modo, ella es hoy el icono escatológico de la Iglesia en marcha hacia su Salvador.

¿Es necesario añadir que el papel confiado por Dios a María, en el punto de partida de la obra de la salvación, ese humilde e irremplazable papel de madre, es un antídoto contra la abstracción que amenaza a la teología? Cristo se hizo hombre, no asumiendo una humanidad *robot*, salida de nuevo de las manos del Creador, sino recibiendo la herencia atormentada del linaje humano cuyo signo y testimonio son las genealogías del evangelio (Mt 1,3-11). Cristo no vino a través de un medio ideológico o técnico (que habría podido parecer más «puro» a un cierto intelectualismo). Vino en la carne. Su cuerpo se formó en el calor y la fragilidad humana, ignorados en los despachos del filósofo y los gabinetes de estudios. Subrayar el papel de María, la gran olvidada del tratado de la en-

carnación, es recuperar la verdad humana, la duración, la humilde dimensión histórica de Cristo y su psicología lentamente despertada al contacto de una madre. Este dato original no puede ponerse entre paréntesis. He aquí lo que una teología femenina, liberada a la vez de la tutela masculina y de las amarguras nacidas de esta subordinación, tendría que sacar un día a plena luz.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras generales

- R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie* (edición posconciliar, París 1967), donde se encontrará una bibliografía detallada, pp. 186-196, que se podrá completar con los *Bulletins* de la «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» publicados a partir de 1966. Y *Marie*, en *Catholicisme*, tomo 8, 524-608.
- J. B. Carol, *Mariología* (Madrid 1964).
- A. Müller, *Reflexiones teológicas sobre María, madre de Jesús. La mariología en perspectiva actual* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).
- Ch. Journet, *Esquisse du développement du dogme marial* (París 1954).
- C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le Progrès dogmatique du mystère marial* (Roma 1954).
- Id., *Le principe premier d'une théologie mariale organique* (París 1956).
- H. Graef, *María. La mariología y el culto a través de la historia* (Barcelona 1968).
- a) Sagrada Escritura.
- R. Laurentin, *L'Interprétation de Genèse III, 15 dans la Tradition: «Études mariales»* 12 (1954) 77-156.
- M. Thurian, *María, Madre del Señor y figura de la Iglesia* (Zaragoza 1964).
- H. Cazelles, *Genèse III, 15. Exégèse contemporaine: «Études mariales»* 14 (1956) 91-99.
- Id., *La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament: «Maria et Ecclesia»* 5 (1959) 39-56.
- L. Deiss, *María, hija de Sión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964).
- R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957).
- Id., *Jésus et le Temple, mystère de Pâques et foi de Marie en Luc II, 48-50: ibid.*
- Id., *Les évangiles de l'enfance* (París 1982).
- F. M. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique* (París 1953) (obra que reúne los trabajos anteriores).
- A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean* (París 1973).
- Bernard J. Le Frois, *The Woman clothed with the Sun: Apocalypse XII. Individual or Collective* (Roma 1954).
- A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse: «Revue biblique»* 66 (1959) 55-86.
- P. Prigent, *Apocalypse XII. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1969).
- J. Galot, *María en el evangelio* (Madrid 1960).

b) Patrística y Edad Media.

- Una primera colección de textos (sacados de la patrología de Migne) fue reunida por J.-J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus beatissimae Virginis Mariae* (13 vols., 1862-1866), V-VI.
- Más recientemente se han hecho dos colecciones:
- D. Casagrande, *Enchiridion marianum biblicum patristicum* (Roma 1974).
- S. Alvarez Campos, *Corpus marianum patristicum*, 7 vols. (Burgos 1970ss).
- G. Jouassard, *Marie à travers la patristique: Maternité divine, Virginité, Sainteté, en Maria I*, 69-157.
- R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, en *Marian Library Studies*, vol. III-V, 1971-1973.
- H. Barré, *Marie et l'Église, du vénérable Bède à saint Albert: «Études mariales»* 9 (1951) 59-143, y numerosas monografías ulteriores del mismo autor.

c) Concilio Vaticano II.

- R. Laurentin, *La Vierge au concile* (París 1965).
- Id., *La Vierge dans la Constitution sur l'Église: «Études mariales»* 23 (1965).
- G. Besutti, *Lo schema mariano al concilio Vaticano II* (Roma 1966).
- S. Napiorkowski, *Panorama actual de la mariología: «Concilium»* 29 (1967) 474-492.

2. Temas particulares

a) Inmaculada Concepción.

- M. Jugie/Le Bachelet, *Immaculée Conception: DTC VIII*, 848-1208.
- M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture et la Tradition orientale* (Roma 1952).
- H. Nicolas, *La virginité de Marie. Étude théologique* (Friburgo 1962).
- R. Laurentin, *Sens et historicité de la Conception virginale*, en *Studia mediaevalia et mariologica. Mélanges Balic* (Roma) 519-539.
- Sobre la controversia católica acerca de la concepción virginal, véanse los boletines de la RSPT (1970) 291-302; (1972) 456-460; (1974) 286-292; (1976) 475-484; y también en «Ephemerides mariologicae» la discusión P. Schoonenberg/J. M. Alonso, *La concepción virginal de Jesús. ¿Historia o leyenda? Un diálogo teológico*, 21 (1971) 161-276, y J. M. Alonso, *Boletín de Mariología. Cuestiones actuales. La concepción virginal entre católicos: ibid.*, 63-70, 257-302. Presenta la tesis crítica en forma moderada R. E. Brown, *The Problem of the Virginal Conception of Jesus: «Theol. Studies»* 33 (1972) 3-34, reeditado en un volumen (con retoques insignificantes): *The Virginal Conception* (Nueva York 1973). Es mucho más positivo en su importante obra *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 295-381.

b) Maternidad divina y virginidad.

- J. Nicolas, *Le concept intégral de maternité divine* (San Maximino 1937), y *Theotokos* (París 1965).
- II. M. Manteau-Bonamy, *Maternité divine et Incarnation* (París 1949). Sobre la discrepancia entre estos dos autores: «Revue thomiste» 51 (1951) 214-222.
- «Estudios marianos» 8 (1949); 25 (1964); C. Wessels, *The Mother of God. Her physical maternity: A reappraisal* (River Forest 1964).
- H. Nicolas, *La virginité de Marie. Études théologiques* (Friburgo 1962). «Estudios marianos» 21 (1960).
- «Marian Studies» 13 (1962).
- J. A. de Aldama, *La maternité virginale*, en *María* 7, 117-152, y *Virgo Mater. Estudios de teología patristica* (Granada 1963).
- T. Boslooper, *The Virgin Birth* (Londres 1962) (y la reseña crítica en «Eph. Mar.» 16 [1966] 349-352).
- J. de Freitas Ferreira, *Conceição virginal de Jesus* (Roma 1980) (análisis muy esclarecedor de la exégesis liberal, reductora de la virginidad).

c) María corredentora y maternidad espiritual.

- C. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1947).
- Id., *Pour une corédemption mariale bien comprise*, en *Marianum* (1949 y París 1950).
- Id., *Le mystère de la corédemption mariale* (París 1951).
- J. B. Carol, *De corredemptione* (Roma 1950).
- R. Laurentin, *Le titre de corédemptrice* (París 1951).
- E. Schillebeeckx, *María, madre de la redención* (Madrid 1971).
- A. Müller, *María en el acontecimiento Cristo*, en *Mysterium Salutis III* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 867-955.

«Études mariales» 16-18 (1959-1961).

«Marian Studies» 9 (1952).

La Maternité spirituelle de Marie, rapports doctrinaux (París 1960-1963), 3 vols.

D. M. Montagna, *Rassegna bibliografica sulla maternità spirituale di Maria 1947-1964* (Vicenza 1964).

d) Asunción.

- M. Jugie, *La mort et l'assomption* (Roma 1944).
- C. Balic, *Testimonia de Assumptione*, 2 vols. (Roma 1948 y 1950) (documentación de testimonios).
- «Études mariales» 6-8 (1948-1950).
- A. Wenger, *L'assomption de la très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècles. Études et documents* (París 1955).
- Monica Halbach-Reinisch, *Ein neuer Transitus Mariae des pseudo-Melito* (Roma 1962).

e) Eva-María-Iglesia.

- H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Vierge et l'Église dans la Tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle* (1936 y Roma 1954).
- «Études mariales» 9-11 (1951-1953): *Marie et l'Église; ibid.* 12-15 (1954-1957): *La Nouvelle Eve*.
- L. Cignelli, *María nuova Eva nella patristica greca* (Asís 1966).
- R. Laurentin, *María, prototipo e imagen de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis IV/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 312-331.

f) Culto y liturgia y apariciones.

- C. Dillenschneider, *Le mystère de Notre Dame et notre dévotion mariale* (París 1962).
- «Mariologische Studien» 3 (1964): *María im Kult*.
- D. M. Montagna, *La liturgia mariana primitiva (sec. IV-VI)*: «Marianum» 24 (1962) 84-128.
- Id., *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VIII: ibid.*, 443-453.
- H. Barré, *Prières anciennes à la Mère du Sauveur* (París 1962).
- M. Schmaus, *María, culto de María, Mariología*, en SM IV (1973) 425-455.
- J. M. Bernal, *Iniciación al Año Litúrgico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 286-296.
- H. Holstein, *Les apparitions mariales*, en *María* V, 757-778.
- L. Lochet, *Apparitions* (1957).
- J. Goubert y L. Cristiani, *Les apparitions de la Sainte Vierge* (1952).
- R. Laurentin, *Lourdes. Documents authentiques*, 7 vols. (1958-1962).
- Id., *Lourdes. Histoire authentique*, 6 vols. (1961-1966).
- Id., *Pontmain*, 3 vols. (1971).
- Id., *Vraies et fausses apparitions dans l'Église* (1973, 1976).
- Id., *Sanctuaires, pèlerinages, apparitions* (París 1983).

g) Ecumenismo.

- J. Hamer, *Marie et les protestants*, en *María* V 983-1006; cf. I, 675-695.
- T. O'Meara, *Mary in Protestant and Catholic Theology* (Nueva York 1966).
- Id., *Marie Mère du Seigneur*: «Unité des chrétiens» (número especial) 26 (1977) 1-34.
- De mariologia et ecumenismo* (Roma 1962).

Puntos de vista protestantes y anglicanos:

- H. Thurian, *María, madre del Señor y figura de la Iglesia* (Zaragoza 1964).
- S. Benko, *Protestants, Catholics and Mary*. U. S. A. 1948 (Valley Forge 1968; ed. también en alemán).
- The Blessed Virgin Mary. Essays by Anglicans*, bajo la dirección de E. L. Mascall y H. S. Box (Bungay 1963).

Ortodoxia:

- A. Wenger, *Foi et piété mariale à Byzance*, en *Maria* V, 923-982.
D. Stiernon, *Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe: ibid.* VII, 239-336.

Islam:

- J. M. Abdel-Jalil, *Marie et l'Islam* (Paris 1950).
N. Geagea, *Maria nel messaggio coranico* (Roma 1973).
«Cahiers marials» 89 (1973).
J. Napolis, *La Vergine nel corano*, en *Studii biblici franciscani liber annuus* 23 (1973).

D) ANTROPOLOGIA

En esta sección, la antropología se considera exclusivamente como antropología *teológica* bíblica y dogmática, siendo elaborada la primera por una mujer, profesora en una institución dominicana de teología.

La humanidad propia de cada persona se considera aquí en su relación con Dios, incorporada a la tradición cristiana. Independientemente de otras consideraciones, esta relación es la que determina una antropología teológica fundamental.

Es, pues, indispensable comenzar estableciendo esta perspectiva que corresponde a la *Cosmología*, situada al principio de la tercera parte de una dogmática. Pero la antropología teológica va más allá de todo esto. Puesto que cuanto se dice sobre Dios se dice en razón del hombre, esta antropología debe enlazar con los otros capítulos de la dogmática; debe desplegar también todas sus determinaciones concretas en el conjunto de la moral (tomo IV de nuestra obra), que estudiará las determinaciones teológicas (fe, esperanza, amor) y éticas (biológicas, sexuales, económicas, jurídicas, políticas, culturales, etc.). Al mismo tiempo, esta articulación teológica no descuidará las diferentes vicisitudes de la antropología religiosa y cristiana, tal como han sido elaboradas en el primer tomo de esta *Iniciación*.

B. L. y F. R.

ANTROPOLOGIA BIBLICA

[LORRAINE CAZA]

INTRODUCCION

¿SE PUEDE HABLAR DE ANTROPOLOGIA BIBLICA?

Desde los más remotos orígenes del pensamiento humano asistimos a un cuestionamiento del hombre sobre sí mismo. Sin embargo, entre el «conócete a ti mismo» de Sócrates y las investigaciones llamadas antropológicas del Occidente contemporáneo, ¡qué diferencia de visión! La humanidad tiene una larga tradición de la visión filosófica y de la visión religiosa sobre el ser humano, pero las últimas generaciones, avezadas a las disciplinas científicas de lo cuantitativamente mensurable, han querido aplicar a su estudio sobre el ser humano el mismo tipo de investigaciones que se habían revelado tan eficaces en el mundo inanimado, en el de las plantas y en el de los animales.

Son innumerables los especialistas que se dedican actualmente a estudiar el ser humano: los arqueólogos y los paleontólogos emplean técnicas cada vez más refinadas para tratar de describir los primeros balbuceos de la humanidad; los etnólogos intentan caracterizar diferentes modos de vivir la vida humana; las diversas ramas de la biología humana estudian el organismo humano en su dimensión corporal; la ciencia psicológica, en sus múltiples escuelas, de orientaciones con frecuencia irreconciliables, cree que es posible un saber objetivo sobre el funcionamiento de una dimensión psíquica del ser humano que no parece reductible a la apariencia física exterior; la sociología, dividida igualmente en orientaciones diversas, analiza los comportamientos de los hombres en sociedad. Reagrupando estos diferentes campos del saber, parece que podemos distinguir *antropologías biológicas*, dedicadas a definir el ser humano con respecto a los vivientes no humanos, y más concretamente con respecto al mundo animal, y *antropologías culturales*, que comprenderían los campos de investigación que estudian el ser humano en comparación con otros seres humanos.

Hemos de tener en cuenta que la mentalidad científica, origen de las antropologías de tipo científico, es el principio de la civilización técnica, que, siendo obra del hombre, es a su vez agente de transformación de la persona. La técnica desarrollada por el ser humano modela a su vez un nuevo tipo de ser humano. No es extraño constatar que la era de las antropologías científicas, contemporánea de la era tecnológica, coincide con una revolución radical de la ética.

Esta era de múltiples cuestionamientos sobre el hombre y su actuación hace sentir actualmente con más fuerza la necesidad de una aproximación antropológica y ética de carácter más sintético. En esta investigación, la Biblia suscita un nuevo interés en muchos, a causa de su indiscutible aportación a la ética. Tanto los que sólo ven en este libro, o más exactamente en este conjunto de libros, uno de los numerosos monumentos de la cultura literaria de la humanidad¹, como los que creen que la Biblia es portadora de una revelación decisiva para la historia humana, para cada destino humano, se preguntan con razón qué mensaje puede ofrecer sobre el hombre.

En realidad, cabría dudar de la viabilidad de esta empresa si se tiene en cuenta que la Biblia reúne testimonios que abarcan más de mil años de historia humana; «mil años y un día», recogiendo la expresión tan sugestiva de Cl. Westermann². ¿No es temerario pretender sacar de un conjunto tan complejo una antropología única? ¿No habrá evolucionado sensiblemente el vocabulario antropológico? E. Jacob, por su parte, cree poder afirmar que, a pesar de muchas variaciones, la antropología del AT es fundamentalmente la misma a través de la Biblia³ y que coincide en lo esencial con la de los otros pueblos del Oriente Próximo: acádico, ugarítico, etcétera⁴.

Pero no se puede hablar del vocabulario antropológico de la Biblia sin tener en cuenta las traducciones al griego de la Biblia hebrea, particularmente la de los LXX, que incluye un conjunto de libros que la tradición católica reconoce como canónicos, pero que no forman parte de la Biblia hebrea. Estas traducciones y estos libros griegos nacidos en el judaísmo atestiguan el encuentro de la mentalidad semítica con el helenismo. Se plantea entonces el tema de la aportación de la cultura helenista a la imagen que tiene el judaísmo de la persona humana. En el contexto del Nuevo Testa-

¹ Cf. Bloch, *El principio esperanza*, 3 tomos (Madrid 1975ss).

² Cl. Westermann, *Mille ans et un jour* (París 1975).

³ E. Jacob, art. *Psyche*, en TWNT.

⁴ *Ibid.*, 630.

mento griego, el ser humano será caracterizado evidentemente en la lengua de la *koiné*, pero también aquí sería sorprendente que hombres enraizados en el judaísmo, familiarizados por toda su educación religiosa con las concepciones semíticas de la persona humana, no hubieran introducido en el vocabulario helenista significados tributarios del mundo semítico.

La contribución original de la Biblia al conocimiento del ser humano no entra en el orden de lo que solemos comprender como antropología biológica o cultural. Antes de abordar las cuestiones que interesan profundamente a la Biblia con respecto a la persona humana, una ojeada al vocabulario antropológico, que aparece tanto en el hebreo como en el griego, permite medir el enraizamiento de la revelación en un manto humano muy concreto, la encarnación de la palabra de Dios en una palabra que es modelada por una cultura y a su vez la modela.

CAPITULO PRIMERO

UNA ANTROPOLOGIA PLASMADA
EN UN VOCABULARIO

I. LA BIBLIA HEBREA

1. 'adam, 'enoš, 'iš

Para nombrar al ser humano, la Biblia hebrea recurre a los términos 'adam, 'enoš, 'iš. El primero de estos términos, 'adam (Gn 1, 26; Nm 23,19; 1 Sm 15,29; Sal 8,5), que sirve para designar a la vez a todo miembro de la familia humana y al primer ser humano, está muy cerca de la palabra hebrea 'adamah, tierra. Evoca, pues, el ser humano como terreno, terrenal, terrestre⁵. A la luz del NT y sobre todo de 1 Cor 15 y de Rom 5, el término 'adam aparece como una palabra clave para descifrar la visión de la revelación sobre la persona humana. El Adam paulino tiene «las características de un ser colectivo y cósmico»⁶. Por ser terreno, hecho de la 'adamah, el ser humano volverá a la tierra (Ecl 40,1; Job 1,21; Ecl 5,14): el término 'adam sugiere ya el aspecto mortal del ser humano. La literatura judía llegará hasta decir que las cuatro letras que forman el nombre adam remiten, en griego, a los cuatro puntos cardinales (anatole, dysis, arctos, mesembria). Así, pues, en cualquier lugar del mundo en que termine su peregrinación terrestre, un ser humano puede volver a esta tierra que es su madre.

La Biblia pone a veces en paralelo las expresiones Enós e «hijo de Adán» (Sal 8,5; Is 51,12; Job 25,6). En Sal 144,3 se encuentra el paralelo Adán-hijo de Enós. Parece, pues, que Enós y Adán son casi equivalentes y designan con frecuencia al ser humano en su debilidad. La Biblia emplea más veces el término 'iš para indicar el ser humano en su grandeza, como dotado de voluntad. Sin que se pueda hacer de ello una regla general del lenguaje bíblico, el término 'iš, que tiene su correspondiente femenino 'išša, sirve con frecuencia para evocar al ser humano de sexo masculino.

Cierto número de términos hebreos remiten o bien a una dimensión particular del ser humano, como es el caso de nefesh, basar, ruah, o bien a un órgano o a un miembro de su cuerpo, como leb.

Sin embargo, esta complejidad de vocabulario no debe inducirnos a error. Los semitas tienen una concepción claramente monista de la persona humana: nada les es más extraño que la oposición alma-cuerpo o que una estructura tripartita: inteligencia-alma-cuerpo, bien conocidas en el mundo griego. En el mundo semítico, evocar un nivel particular de la vida humana y, muchas veces, nombrar un miembro o un órgano del cuerpo, es expresar la totalidad del ser en cuanto que se manifiesta en tal función o en tal miembro. Así, pues, un término como nefesh comprende toda una gama de significados que se enriquecen mutuamente: la nefesh es, según los casos, la garganta, el cuello, la respiración, el órgano de satisfacción del hambre, del deseo, el principio vital, la vida humana, el ser humano en cuanto que es un ser necesitado. Para designar este modo de pensar, Wolff utiliza la categoría de «pensamiento sintético y plástico», que él opone a nuestro pensamiento analítico⁷.

2. Nefesh

La palabra nefesh a la que acabamos de referirnos es un término fundamental del vocabulario antropológico hebreo. Aparece más de 750 veces en la Biblia. El hecho de que la importante traducción griega de la Biblia que conocemos con el nombre de los LXX haya traducido este término por psyché 600 veces explica que muchos hayan asociado el término nefesh con el alma capaz de una existencia independiente del cuerpo, familiar al pensamiento griego. Sin embargo, una mirada a los textos nos convencerá en seguida de la profusión de significados de esta palabra, que van, como ya hemos mencionado, desde el órgano de la respiración, de la absorción de los alimentos (Prov 25,25; Jr 2,24) a las funciones físicas del deseo (2 Sm 3,21; Sal 6,4; 35,9); que a veces evocan la vida en general (Ex 21,23), y con frecuencia remiten a la persona, de modo que la nefesh de alguien es una expresión que muchas veces podría reemplazarse por un pronombre personal (Gn 12,13; Sal 42,6; 103,1). Dos textos del Pentateuco son particularmente importantes para clarificar la noción hebrea de nefesh: se trata de Gn 2,7 y de Nm 6,6. En el segundo relato de la creación leemos, en efecto, que el hombre se convirtió en una nefesh viviente. La nefesh no es, pues, una realidad poseída por el ser humano; pero éste, en cuanto animado por el aliento, la nešamah de Yahvé, es nefesh viviente. Por otra parte, el hecho de que en Nm 6,6 encon-

⁵ C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le NT* (París 1961) 119, nota 1.

⁶ J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains* (1957) 82.

⁷ H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Ginebra 1974) 14 y 17 (trad. española: *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1974).

tremos la expresión «*nefeš* muerta» permite constatar que, para un semita, la muerte no se presenta como salida de la *nefeš*. También aquí la categoría de la *psyché*, el alma, en la medida en que evocara la separación del alma y del cuerpo, nos llevaría a traicionar el pensamiento semítico. El inventario del vocabulario de la *nefeš* en el AT ha conducido a Wolff a ver en este término al «hombre en estado de necesidad»⁸.

3. *Başar*

La Biblia habla también del *başar* del ser humano, remitiéndonos a lo que conocemos con el nombre de carne. Es interesante señalar con Wolff que de las 273 veces que *başar* aparece en la Biblia, 104 el término se refiere a animales. Este *başar* animal es evocado especialmente en el contexto de los sacrificios de animales (Is 22,13; Lv 7,15-21). El *başar* humano es, según los casos, para el espíritu semita, concreto y plástico, un elemento junto a los huesos, la piel, los nervios; el aspecto más exterior del cuerpo humano, o también el cuerpo entero. Más profundamente, cuando Israel habla del *başar* nos remite a la persona entera, pero bajo el aspecto de su fragilidad, de su precariedad (Gn 6,3; Sal 78,39). Conviene unir al término *başar*, que ya expresa un aspecto esencial del ser humano según la Biblia, el término «polvo» (*afar*), que aparece en el relato yahvista de la creación (Gn 2,7). Wolff diría que el *başar* es el ser humano en cuanto precedero⁹. Si la Biblia contiene la expresión «*nefeš* muerta», es interesante señalar que no emplea el término *başar* para designar un cadáver¹⁰.

4. *Ruah*

Para que el *başar* del hombre llegue a ser *nefeš* viva ha sido necesario, nos dice el Génesis, que Dios insufla en sus narices su propio aliento, su *nešamab*. Algunos textos identifican esta *nešamab* (Gn 2,7) con el término *ruah* (Gn 7,22; Is 42,5; 57,16; Job 34, 14). Por otra parte, los dos términos se emplean para evocar el aliento de Dios y el aliento del ser humano. El hablar de aliento nos lleva a pensar que la *ruah* presenta afinidades con la *nefeš*,

⁸ *Ibid.*, 16. En la p. 17, Wolff analiza el estudio dedicado por D. Lys al término *nefeš*. Lys cree hallar un desarrollo histórico de los diversos significativos de este término; por el contrario, Wolff descubre, desde las etapas más antiguas hasta las más recientes, una multiplicidad de sentidos.

⁹ *Ibid.*, 31.

¹⁰ *Ibid.*, 34.

que remitía a la respiración. De hecho, *ruah* y *nefeš* parecen sinónimos en textos como Is 26,9; 38,15s; Job 7,11; 12,10). Sin embargo, hay que añadir que, mientras que no se habla jamás de un *başar* divino y rara vez de una *nefeš* divina, el término *ruah* se atribuye con mucha frecuencia a Dios. Según Wolff, de 389 veces que la Biblia emplea el término *ruah*, 136 se refieren a la *ruah* de Dios¹¹. Es fácil comprender que evocar la *ruah* del ser humano significa al mismo tiempo expresar su relación con Dios, presentarlo bajo el ángulo de su grandeza, de su fuerza, de sus recursos para la acción, que son para él realidades recibidas. Para que el ser humano sea *nefeš* viva, es necesaria la intervención divina: el vocabulario de la *ruah* lo hace ya presentir.

5. *Leb*

Sin precisar el alcance antropológico de cada uno de los nombres de órganos o de miembros del cuerpo humano que figuran en la Biblia, parece indispensable mencionar el puesto central que ocupa, respecto a los términos de cabeza, de boca, de entrañas, de manos, de pies, la palabra *leb* o *lebab*. Si se unen las dos formas, la Biblia utilizaría 858 veces tal término; esto equivale a decir que este término, que corresponde al español «corazón», es el concepto antropológico más frecuentemente empleado en el AT. El espíritu «sintético y plástico» de Israel ve a veces en *leb* el órgano físico que nosotros llamamos corazón (1 Sm 25,37; Os 13,8; 2 Sm 18, 14; 2 Re 9,24; Jr 4,19), pero también, y esto en un número impresionante de casos, con gran sorpresa de los occidentales, la sede de la actividad de la inteligencia y de la voluntad (se habla de unos 400 ejemplos sobre un total de 850)¹². El *leb* hebreo es también la sede de las emociones (1 Sm 2,1; 1,8; Sal 13,6; 28,7). El *leb* o *lebab* es la persona capaz de reflexión y de elección, la persona en su interioridad (1 Sm 16,7b; Job 12,3).

II. LAS TRADUCCIONES GRIEGAS

Las traducciones griegas de la Biblia hebrea, sobre todo los LXX, con sus adiciones propias, y de manera especial el Nuevo Testamento, nos ofrecen un nuevo conjunto de términos para expresar esta realidad misteriosa que es el ser humano. Ya hemos aludido

¹¹ *Ibid.*, 36.

¹² G. Pidoux, *L'homme de l'AT* (Neuchâtel 1953) 25.

al problema del paso de los términos hebreos a los términos griegos a causa de las diferentes visiones antropológicas de estos dos universos culturales. Si el genio asimilador de Israel supo enriquecerse con el patrimonio cultural del mundo helénico, veremos que un hombre como Pablo ilustra muchas veces en sus cartas que los términos antropológicos griegos que utiliza son en su pluma portadores de una visión del ser humano que nos traslada al mundo semítico.

1. *Anthropos, aner*

Como ocurre en el mundo extrabíblico, los términos *anthropos* y *aner* son los que traducen en la Biblia el término hombre; el primero de ellos es genérico y el segundo sirve la mayoría de las veces para distinguir al hombre de la mujer. En Pablo se encuentran usos del término *anthropos* especialmente adecuados para poner de relieve el cambio radical que el acontecimiento Cristo constituye para la realidad del ser humano. En él, el hombre viejo se opone al hombre nuevo (Rom 6,6; Col 3,9-10); el hombre psíquico, al hombre espiritual (1 Cor 2,14; 15,46); el carnal, al espiritual (1 Cor 3,1-4); el hombre exterior, al hombre interior (2 Cor 4,16; Rom 7,22). Para designar un juicio que se inspira en la lógica humana, pero no respeta los derechos de Dios, Pablo hablará también de un juicio «según el hombre» (Rom 3,5).

Por otra parte, para calificar una tristeza que es fidelidad a Dios hablará de una tristeza «según Dios» (2 Cor 7,9s). Hay que señalar, no obstante, que la expresión «según el hombre» en Gál 1,11; 3,15 y en 1 Cor 15,32 no tiene este sentido negativo. Tanto para Pablo como para la tradición cristiana más primitiva, de la que tomó el himno que encontramos en Flp 2,6-11, evocar al hombre (*anthropos*) significa en adelante nombrar al que se hizo «semejante a los hombres», al que «se presentó como simple hombre» (Flp 2,7).

2. *Sarx*

Un inventario del vocabulario antropológico de los LXX y del NT, por breve que sea, deberá incluir también los conceptos de *sarx*, *soma*, *psyché*, *pneuma*. La simple consulta de unas concordancias del NT permite ver un uso masivo de los términos *sarx* y *soma* en el *corpus* paulino. Sólo en la carta a los Romanos aparece 23 veces el término *sarx*. Para Pablo, la *sarx* es en gran parte el *basar* hebreo. No se trata de un elemento del cuerpo humano, sino más bien de la persona entera, considerada, bien desde el punto de vista de su

exterioridad (Rom 2,28; Ef 2,11), bien desde el punto de vista de su fragilidad y de su mortalidad (Rom 6,19; 2 Cor 4,11). Sería desconocer el pensamiento de Pablo atribuirle una visión esencialmente negativa de la carne. A veces, la carne, o también la carne y la sangre, es para él simplemente la persona humana en la condición terrestre (Gál 1,16; compárese 1 Cor 1,29 con Ef 2,9). Su expresión de vida «en la carne» no tiene connotación peyorativa en textos como Gál 2,20; Flp 1,22; 2 Cor 10,3. Se percibe a sí mismo apóstol de Jesucristo (Rom 7,14), así como a sus fieles de Corinto (1 Cor 3,1) como seres de carne. No dudará en hablar del cuerpo de carne de Jesús (Col 1,22). Lo que Dios condena, según el Pablo de Rom 8,3, no es la carne, sino el pecado en la carne.

Sin embargo, la *sarx* paulina aparece con frecuencia en un contexto de pecado, de oposición a Dios. «La carne y la sangre no heredarán el reino de Dios», escribe Pablo a los Corintios (1 Cor 15,50). El apóstol opondrá también en Rom 8 la «vida según la carne» a la vida «según el Espíritu». A este aspecto de alejamiento de Dios de la *sarx* nos remite también la expresión de las «obras de la carne» que el Pablo de la carta a los Gálatas opone a los «frutos del Espíritu» (Gál 5,19-23). Murphy O'Connor parece haber caracterizado bastante bien la concepción paulina de la *sarx* en el estudio que ha dedicado a la existencia cristiana según san Pablo: «Vivir 'en la carne' significa pertenecer a un mundo en el que la mayoría actúa 'según la carne'... La vida 'en la carne' no puede jamás ser neutra. A nivel existencial debe ser o bien 'según la carne', o bien 'según el Espíritu'»¹³.

No se podría evocar la *sarx* neotestamentaria sin mencionar sorprendentes afirmaciones joánicas. Su afirmación «lo que ha nacido de la carne es carne» (Jn 3,6), como también el texto sinóptico sobre la debilidad de la carne (Mc 14,38; Mt 26,14), nos remite al aspecto frágil y mortal de la existencia humana que expresan la *sarx* paulina y el *basar* hebreo. Pero donde la teología joánica eleva de algún modo la *sarx* a un destino increíble es en la afirmación del Prólogo de que «el Verbo se hizo *sarx*» (Jn 1,14) y en el discurso sobre el pan de vida en el que Jesús promete su *sarx* como alimento (Jn 6,51-56).

3. *Soma*

El hebreo se contentaba con el término *basar* para evocar el ser humano en su exterioridad. Junto a la *sarx*, el griego habla del

¹³ J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul* (París 1974) 36.

soma. Es interesante advertir el número de términos hebreos que fueron traducidos por *soma* en los LXX, lo que hace pensar que la visión semítica del ser humano no necesita un concepto como el que los griegos ven detrás de *soma*. En Pablo se percibe muchas veces una cierta equivalencia entre *sarx* y *soma* para designar al hombre en su realidad física, en su exterioridad. En sus escritos se encuentran incluso las expresiones «cuerpo de pecado» (Rom 6,6), «cuerpo mortal» (Rom 6,12), «cuerpo humillado» (Flp 3,21), «obras del cuerpo» (Rom 8,13), donde cabría esperar: carne de pecado, carne mortal, obras de la carne. Por otra parte, es interesante constatar que en Pablo no aparece la expresión «vida según el cuerpo» en el sentido en que habla de una «vida según la carne»; que para él un cadáver no es un *soma*. Algunos textos manifiestan además que el *soma*, a diferencia de la carne, puede expresar la grandeza humana. Pablo no teme invitar a los romanos a «ofrecer sus cuerpos» a Dios (Rom 12,1).

También aquí se manifiesta el Pablo del pensamiento antropológico hebreo: no se trata de ofrecer el cuerpo que sería distinto del alma, sino de ofrecer la persona en cuanto que se manifiesta en y por su cuerpo. A los corintios les recordará que su cuerpo es templo del Espíritu Santo (1 Cor 6,19), que deben glorificar a Dios por su cuerpo (1 Cor 6,20). A los filipenses les dice que Dios será exaltado en su cuerpo, sea que viva o muera (Flp 1,20). Cuál no será la grandeza del *soma* para que Pablo pueda decir incluso a sus queridos corintios que «el cuerpo... es para el Señor y el Señor es para el cuerpo» (1 Cor 6,13). Se comprende, pues, por qué J. A. T. Robinson ve la *sarx* paulina como lenguaje para expresar al hombre en su solidaridad con la creación, pero igualmente en su carácter precedero, en su alejamiento de Dios, mientras que definiría el *soma* como lenguaje del hombre en su solidaridad con la creación, desde luego, pero sobre todo como ser que es obra de Dios, que está destinado a Dios¹⁴.

Ya en su desarrollo de 1 Cor 6, Pablo parece jugar con una doble acepción del término *soma*. Si existe el cuerpo en y por el que cada uno vive y se afirma en el mundo, existe el *soma* del que nosotros somos los miembros (1 Cor 6,15), el *soma* que somos nosotros y que Pablo presenta en Rom 12,5-8, en 1 Cor 10,17; 12, 12-27, en Ef 4,4.25; 5,30; el *soma* del que Cristo es la cabeza. Hay que advertir que la Iglesia no se presenta a la manera de todo grupo social, como si sólo tuviera analogías con un cuerpo huma-

no, uno y diverso; Pablo presenta a la Iglesia como el *soma* de Cristo.

Cuando Pablo habla del *soma*, no parece situarse en el universo griego, que distinguía netamente entre las diversas partes y el todo, entre los miembros y el cuerpo; que pensaba en términos de oposición cuerpo-alma; que hablaba a veces del cuerpo como del sepulcro del alma, jugando con la analogía de los términos *soma* y *sema*; para quien el cuerpo constituía el principio de individuación mucho más que el *medium* de relación con el mundo¹⁵. Ya hemos dicho que el *soma* paulino es la persona humana, solidaria con la creación, obra de Dios, destinada a Dios. Más aún, al hablar del *soma* de Cristo para indicar tanto la persona de Jesús elevada en la cruz (Rom 7,4) como la comunidad de aquellos y aquellas que se adhieren a Jesús (1 Cor 12,27; Ef 4,12; Col 2,17) y el pan de nuestra comunión en Cristo, en el misterio de su cruz y de su resurrección (1 Cor 10,17; 11,27), Pablo promueve el concepto de *soma* a un futuro que ni la antropología semítica ni la antropología del mundo helénico podían hacer presagiar.

En adelante, evocar en lenguaje cristiano la noción de cuerpo es designar al ser humano no sólo en su relación con la creación, en su relación con Dios, en el sentido en que el AT habría podido hablar de ella, sino también decir hasta qué punto esta relación pasa por la persona, por el cuerpo de Jesús (Rom 7,4), entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra vida (Rom 4,25); hasta qué punto pasa por esta comunidad que es cuerpo de Cristo (1 Cor 12,27), cuyos miembros somos nosotros; hasta qué punto pasa por el pan por el que se expresa nuestra comunión en el cuerpo de Cristo (1 Cor 10,17).

4. *Psyché*

A los términos antropológicos *nefeš* y de *ruab* parecen corresponder, respectivamente, los términos griegos *psyché* y *pneuma*. Tanto en los LXX como en el NT no siempre es fácil distinguir estos dos términos entre sí. Cuando, por ejemplo, Sab 16,14 afirma que el hombre «no hace tornar el *pneuma* una vez salido, ni libera la *psyché* ya acogida en el Hades», sería difícil descubrir en esta frase una distinción clara entre *psyché* y *pneuma*. Más aún, el cántico que Lucas pone en labios de María en el momento de la visitación parece identificar simplemente las dos realidades: «Mi *psyché* alaba al Señor y mi *pneuma* se alegra en Dios mi Salvador» (Lc 1,46).

¹⁴ J. A. T. Robinson, *The body* (Londres 1952).

¹⁵ Cf. precisiones importantes sobre el tema, *op. cit.*, 13-16.

Este pasaje es además una buena ilustración de los numerosos casos en que *psyché* y *pneuma* designan la persona humana, el sujeto capaz de conciencia, de emociones, dotado de inteligencia y voluntad.

Cuando la Biblia utiliza el término *psyché* se puede decir que permanece en general bastante fiel a la riqueza de significados que percibimos al estudiar el término *nefeš*. La *psyché* será, según los casos, la vida, el principio de la vida humana biológica (Hch 20, 10), el alma con sus facultades de inteligencia y voluntad, la persona en cuanto ser vivo, animado, activo. En realidad, se encuentran pocos vestigios de visiones antropológicas más típicamente helenísticas en los evangelios, en Pablo e incluso en el libro de la Sabiduría, que tanto debe a la cultura griega. Sin duda, textos como Mt 10,28, que distingue el cuerpo y el alma, el cuerpo matado y el alma perdida, o como la tradición sinóptica del doble mandamiento, en la que se reconoce Dt 6,5, y que reúne la *psyché* (Mt, Mc, Lc), el corazón (Mt, Mc, Lc), la inteligencia (*dianoia* en Mt, Mc, Lc; *synesis* en Mc), la fuerza (Mc, Lc), hacen pensar que la *psyché* tiene un contenido muy bien delimitado en el mundo de los evangelios sinópticos.

El Pablo de 1 Tes 5,23, por su parte, parece optar momentáneamente por una visión tricotómica del ser humano; en 1 Cor 5,3; 7,34 y sobre todo en 2 Cor 12,2s se podría pensar que ha caído en un dualismo antropológico. Ya antes de Pablo y de los evangelios se podría tener la tentación de afirmar que *Sabiduría* refleja en cierto modo el dualismo de los griegos con expresiones como Sab 8, 19-20; 9,15; 15,8.

Sin embargo, incluso allí donde es indiscutible la infiltración del pensamiento griego se tiene la clara impresión de que está penetrado por las visiones antropológicas de Israel. El difícil texto de Sab 8,19s, con la corrección del pensamiento expuesto en el v. 19 por la afirmación del versículo siguiente, no se refiere necesariamente a la preexistencia del alma humana. No afirma que el cuerpo es malo; no divide al hombre en cuerpo, alma y espíritu. Lo que expresa ciertamente es la prioridad concedida al alma sobre el cuerpo. Por otra parte, no hay más que mirar el contexto en el que *Sabiduría* evoca la «inmortalidad del alma», ese concepto tan claramente tomado del mundo helenístico, para comprender que la *psyché* de *Sabiduría* tiene una originalidad con respecto a la del pensamiento griego. Esta inmortalidad no está enraizada en la naturaleza misma de la *psyché*, sino que se funda en la relación de la *psyché* con Dios. Aquí se ve el tipo de conversión que la fe de Israel y luego la fe cristiana imprimen a la antropología helenística.

Los evangelios atestiguan en la mayoría de los casos una visión muy hebrea de la *psyché*. Muchas veces el término se emplea para designar la vida de un ser humano en su totalidad: baste pensar en Mt 2,20, que evoca a los que atentan contra la *psyché* del niño, en Mt 6,25/Lc 12,22s, con su presentación de un Jesús que recomienda no inquietarse por la propia *psyché*, en Jn 13,37, donde Pedro se declara dispuesto a desprenderse de su *psyché* por Jesús. En la línea de este texto joánico, conviene evocar aquí las numerosas consignas de Jesús acerca del «que pierde, gana», las referencias a la vida entregada de Jesús (Mt 10,39; 16,25s; 20,28; Mc 8, 35; Lc 9,24; 14,26; 17,33; Jn 10,11.15; 12,25). El término *psyché* ejerce, pues, un papel clave en los evangelios para expresar este dato fundamental de la antropología cristiana: la necesidad, para ganar la propia *psyché*, de perderla primero, esa ley de la muerte para la vida, manifestada de manera incomparable en la cruz y la resurrección de Jesús.

El sustantivo *psyché* se emplea relativamente poco en el *corpus* paulino. No tiene connotación negativa —baste pensar, por ejemplo, en la recepción de Gn 2,7 en 1 Cor 15,45—, pero Pablo, como ya hemos indicado, utiliza el adjetivo *psychikós* para oponer un hombre al que llama psíquico a otro al que llama espiritual. Pablo invierte la perspectiva de Filón. Para él, el hombre *psychikós*, la *psyché* viviente de Gn 2,7, no es el segundo Adán, que, según Filón, habría que oponer al primer Adán, imagen de Dios en el primer relato de la creación (Gn 1,26). Los dos relatos de la creación del Génesis, diría Pablo, hablan de un mismo Adán. El segundo es Jesucristo, transformado en su resurrección en espíritu vivificante, hombre pneumático. Para el apóstol, la distinción entre un hombre espiritual y un hombre psíquico radica en el hecho de que el primero está vinculado a Jesucristo, vivificado por él, participando de su vida, mientras que el segundo no lo está.

5. *Pneuma*

Con esta evocación del hombre *pneumatikós* de 1 Cor 15, nos introducimos en el mundo del *pneuma*, otra categoría de la antropología bíblica que no es fácil delimitar. Como su correspondiente hebreo *ruah*, el *pneuma*, al nivel más elemental, es el aire, el viento, el hálito del ser humano. Esto permite ver sin dificultad que el término es adecuado para expresar el dinamismo vital de la persona, el viviente en su potencia activa, en su fogosidad, se podría decir. Como la *ruah*, el *pneuma* se aplica no sólo a los humanos, sino también a Dios, de suerte que, aplicado a los humanos, la

noción pone de relieve la fuerza, la relación del ser humano con Dios. *Pneuma* humano, *pneuma* divino, *pneuma* divino en el hombre; la Biblia habla de todo esto y también de espíritus como categoría de seres esencialmente carentes de materia, pero capaces de conocimiento, de deseo, de decisión, de compromiso. Se piensa en el Jesús resucitado de Lucas, que niega ser un espíritu en este sentido, puesto que, como afirma, tiene manos y pies, carne y huesos (Lc 24,37-39). Estos seres inmateriales pueden ser benéficos o maléficos; el Jesús del ministerio público habría liberado a mucha gente de espíritus impuros, malos (Mt 10,1; 12,43; Mc 1,23.26s; 3,11.30; 5,2.8.13...; Lc 4,36; 6,18...). Ya nuestra definición de estos seres contribuye a poner de relieve el aspecto de la persona humana de que hablamos cuando evocamos su *pneuma*. Spicq habla del carácter, de la personalidad, del temperamento.

Ante todo, el *pneuma* pertenece a la esfera divina; en el ser humano se mantiene siempre en el orden de una realidad recibida de lo alto. En la tradición Lc-Hch el *pneuma* divino es omnipresente. Así como los reyes y los profetas del AT habían recibido la *ruab* de Yahvé, en el umbral del NT, Zacarías, María, Isabel, Juan Bautista, Simeón, quedarán llenos del Espíritu (Lc 1-2). A partir de Pentecostés, los testigos del resucitado, Pedro, Esteban, Pablo y los otros quedarán a su vez llenos del Espíritu para extender el evangelio desde Jerusalén hasta los confines de la tierra. En el centro de todas estas efusiones del Espíritu, y dándoles sentido, está sobre todo el descenso del Espíritu sobre Jesús narrado por los cuatro evangelios (Lc 3,22; Mc 1,10; Mt 3,16; Jn 1,32).

El hombre Jesús es presentado, pues, como el hombre del Espíritu; ese Espíritu que lo conduce al desierto (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1), en cuyo poder actúa (Lc 4,1.14.18), que permanecerá sobre él (Jn 1,32s), en el que bautizará a los hombres (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16); ese Espíritu que, por la oración de Jesús (Jn 14,17) o de sus discípulos (Lc 11,13), el Padre enviará a los discípulos; ese Espíritu que viene en ayuda de los creyentes perseguidos (Lc 12,12).

El cuarto evangelio, que describe la muerte de Jesús como una entrega, una transmisión del Espíritu (Jn 19,30), parece querer sumergirnos en un clima de segundo Génesis, de nueva creación. Renovando el gesto de Yahvé Dios en Gn 2,7, Jesús resucitado rehace al ser humano, lo crea de nuevo comunicándole su aliento, el santo *Pneuma* (Jn 20,22). Estamos ante un segundo nacimiento, nacimiento de arriba, nacimiento de agua y de espíritu (Jn 3,3-8), ahora posible porque el pecado está olvidado y el perdón es accesible. En esta creación, obra del Resucitado, en la que se comunica

la propia vida de Dios que es el Espíritu, y solamente en ella, es posible la adoración en espíritu y en verdad (Jn 4,24).

De Pablo conocemos las célebres antítesis entre vida «según la carne» y vida «según el Espíritu», entre hombre «carnal» y hombre «espiritual», entre hombre «psíquico» y hombre «espiritual», entre ministerio de la «letra» y ministerio del «Espíritu» (2 Cor 3,6-9). El apóstol multiplicó las reflexiones penetrantes sobre el lugar del *pneuma* en la existencia humana tal como fue revelada en Jesús. Basta considerar algunos textos como 1 Cor 2 y 12 y Rom 8 para constatar la complejidad de la noción paulina de *pneuma*. A veces se tiene la impresión de que distingue netamente *pneuma* humano y *pneuma* divino; el *pneuma* humano conocería todo lo que hay en el hombre, y sólo el *pneuma* divino conocería a Dios (1 Cor 2,11). Habría un *pneuma* del mundo o también una sabiduría del mundo, que habría que distinguir del *pneuma* venido de Dios (1 Cor 2,12-14); estaría nuestro espíritu (Rom 8,16) y el Espíritu de Dios (Rom 8,9.16), es decir, el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús (Rom 8,11), que, por otra parte, se identificaría con el Espíritu de Cristo (Rom 8,9).

La mayoría de las veces, el *pneuma* humano remite en Pablo al *pneuma* divino que habita en el creyente (Rom 8,9.11; 1 Cor 2,16), que lo conduce (Rom 8,14), que hace de él un hijo adoptivo de Dios, permitiéndole, como a Jesús, llamar a Dios «Abba» (Rom 8,14s), si no es él mismo quien grita «Abba» en el ser humano (Gál 4,6); que intercede en persona por él (Rom 8,26s), que nos permite confesar a Jesús como Señor (1 Cor 12,3). En nuestra condición presente poseemos, según Pablo, las primicias del Espíritu (Rom 8,23). Estamos bajo el dominio del Espíritu (Rom 8,4-8), viviendo bajo una ley que él llama precisamente «ley del Espíritu», oponiéndola a la ley de pecado y de muerte de la primera alianza (Rom 8,2), enriquecidos con diversos dones por los que el Espíritu nos modela en cuerpo de Cristo (1 Cor 12).

6. *Kardia*

El Nuevo Testamento se mostró muy reservado en su acogida de toda la parte del vocabulario antropológico del mundo helénico que se refiere a la dimensión intelectual de la vida humana. Palabras como *nous* (inteligencia), *dianoia*, *gnosis*, *synesis*, *syneidesis* (conciencia), que remiten al registro del conocimiento y de la reflexión, no están del todo ausentes. Sin embargo, para hablar del origen de los pensamientos, de los proyectos de un ser humano, como también de la sede de sus deseos, de sus pasiones, de sus afecciones,

todas las tradiciones neotestamentarias recurrirían espontáneamente al término «corazón» (*kardia*), el equivalente del *leb* hebreo.

7. *Syneidesis*¹⁶

Pablo, sin embargo, ha dado mayor cabida a los términos griegos del conocimiento. Si Lc 24,45 es el único texto de nuestros evangelios en que aparece el término *nous* (inteligencia), las cartas de Pablo, en particular 1 Cor y Rom, lo emplean con más frecuencia. Podemos fijar nuestra atención más concretamente en la palabra *syneidesis*. No aparece en los evangelios, pero se encuentra en Hch 23,1 y 24,16, y precisamente en boca de Pablo cuando afirma que su conciencia es irreprochable. Esta conciencia reaparece en los capítulos 8 y 10 de 1 Cor para evocar, al parecer, una capacidad interior al ser humano de discernir el bien y el mal; capacidad que a veces está reducida, debilitada, pero que ejerce un papel importante en la orientación de la acción humana. Pablo hablará de la conciencia débil; las Pastorales, de la conciencia pura, buena; Hebreos conoce la conciencia buena y la mala. Sin embargo, basta comparar las exposiciones de Spicq y de Pierce sobre la *syneidesis* neotestamentaria para percibir que no hay unanimidad sobre el sentido de esta categoría de pensamiento.

Llamar a la *syneidesis* «una pieza maestra de la teología moral educadora de la libertad (Pablo)», como lo hace Spicq, puede ser un poco discutible por la misma distribución de los usos del término en el *corpus* paulino. Por otra parte, la posición de Pierce plantea quizá aún mayores problemas. Según él, Pablo, aun reconociendo un cierto valor a esta experiencia de la conciencia, ya reconocida en el mundo pagano, habría visto sobre todo sus límites y tratado de disminuir la importancia que se le daba¹⁷. Es difícil leer en un texto como Rom 2,15 una actitud vacilante sobre la importancia de la conciencia en la conducta humana. Aparece como una ley de la acción, que procede del interior del ser y se acerca a la revelación mosaica. Las reflexiones de Pablo sobre las conciencias débiles permiten pensar que la fe pueda ser luz para la conciencia, que la acogida de Jesús lleve en sí la conversión de la conciencia. Sin embargo, la invitación al respecto hacia las conciencias débiles nos autoriza a decir que reconoce la *syneidesis* como una realidad humana importante, que el evangelio no viene a negar, sino a elevar.

¹⁶ C. Spicq, art. *Syneidesis*, en *Notes de lexicographie néotestamentaire* II (Friburgo-Gotinga 1978) 857.

¹⁷ C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (Londres 1955) 108-110. Quizá Pierce se haya centrado excesivamente en la mala conciencia con respecto a la *syneidesis* del NT.

UNA ANTROPOLOGIA TRADUCIDA A TEOLOGIA

El vocabulario bíblico nos ha ofrecido filones preciosos para ponernos en la pista de la concepción de la persona humana en lo que llamamos el Libro de la Palabra de Dios. No obstante, si queremos despejar con la mayor claridad posible el punto de vista propuesto, la originalidad de la antropología bíblica con respecto a los datos de las ciencias y de la filosofía, la mejor manera de lograrlo es también escuchar en la Biblia la revelación de Dios. Se tiene incluso la impresión de que lo más precioso del Libro sobre el ser humano está ya contenido en germen en lo que un contemporáneo de David o de Salomón estaba ya en condiciones de formular y que la exégesis identifica como tradición yahvista (J) de la historia de Israel.

Según el yahvista, en efecto, un israelita de la época de los grandes reyes se considera ante todo un miembro del pueblo al que Dios ha mostrado su interés liberándolo de la esclavitud egipcia, conduciéndolo a lo largo de la experiencia del desierto hasta la entrada en la tierra de Canaán, que, en virtud de una conquista, también guiada por Dios, se convierte en la tierra de Israel. Retrocediendo aún más en el tiempo, este israelita reconoce una elección anterior de Dios. Los antepasados de los que bajaron a Egipto y fueron allí explotados eran ya objeto de una protección especial de Yahvé: el yahvista señala el compromiso de Dios con José y antes de él con Jacob y con Isaac. Inaugurando todos estos compromisos de Dios relativos a Israel, hay un compromiso con un tal Abrán, hijo de Téraj, con quien nace el pueblo. En la toma de conciencia del destino de su pueblo es donde todo israelita parece haber descubierto progresivamente lo que lo definía de manera más profunda: un ser que contaba mucho a los ojos de Yahvé; más aún, un interlocutor de Dios, un ser en relación de comunión con Dios.

Y, si se hubiera preguntado a este israelita de la época davídica o salomónica cómo había empezado todo, el relato de Gn 2,4-25 nos permite pensar que habría atribuido a Yahvé no sólo la aparición y la consolidación del pueblo de Israel en la historia, sino también la aparición de la raza humana sobre la tierra e incluso la aparición de todas las realidades del cielo y de la tierra. Esto equivale a decir que casi al comienzo de la época real en Israel, si se sabía

acerca del ser humano que era esencialmente, en cuanto israelita, un ser por el que Dios se interesaba, era también, en razón de su humanidad, como descendiente de Adán, un ser que se definía como ser a partir de Dios, que tenía su fuente y su principio en Dios, hasta el punto de que no era posible nombrarlo sin implicar a Dios.

Habría dicho aún más aquel buen israelita del tiempo de David o de Salomón. Dios estaba con él, pero para llevarlo a algún lugar, para abrirle un futuro, para promover, mediante impulsos, su vida, su libertad, su felicidad. Dios estaba en su origen, pero estaba igualmente en su término, dando sentido y culminación a todo. Cuando el yahvista adopta el lenguaje de la promesa: promesa de Yahvé a Moisés (Ex 3,17), a Jacob (Gn 28,13-15), a Isaac (Gn 26, 24), a Abrán (Gn 12,2-3), afirma hasta qué punto su pertenencia al pueblo de Israel lo predispone a comprenderse como un ser de esperanza, como un ser tributario de Dios precisamente en ese movimiento hacia adelante de su vida. La apertura a lo nuevo, el carácter dinámico de la existencia es en lenguaje bíblico la vida bajo la promesa de Dios.

Estas tres grandes articulaciones del pensamiento bíblico sobre el ser humano: ser *con* Dios, ser *a partir* de Dios, ser *para* Dios, cuyo germen hemos encontrado ya en una época bastante antigua de la tradición de Israel, conocieron un desarrollo impresionante, que un contacto con el conjunto de la Biblia debería revelarnos, y que tiene su coronación en la palabra última de Dios sobre el ser humano, la persona de Jesucristo.

I. UN SER CON DIOS Y EN COMUNION CON LOS HOMBRES

En su cima, la revelación bíblica sobre el ser humano es presentación de la persona de Jesús. En él se nos da, en efecto, la expresión perfecta de esta comunión entre Dios y la humanidad. El es la última palabra que Dios nos dirige para revelarnos este misterio de comunión. En Jesús se nos ofrece igualmente el modelo perfecto de lo que es una vida humana totalmente fiel a su vocación de comunión con Dios y con los hermanos y hermanas de la humanidad.

Que la verdad de la vida humana es misterio de comunión con Dios, toda la Biblia nos invita a creerlo por el hecho mismo de las diferentes expresiones que utiliza para designar a Dios. El es el padre de Israel (Os 11,1; Is 63,16; 64,7), es como una madre (Is 49,14s); es el *goel*, el redentor de Israel (Is 41,14; 43,14; 44,6.

24; 47,4; 48,17; 54,8; Jr 50,34; Sal 19,15; 78,35; Job 19,25), su esposo (Os 2,16-22; Ez 16; 23; Is 54,6-8), su pastor (Ez 34,11ss; Sal 80,2), su salvador (Os 13,4; Is 43,11), el que lo cura (Dt 32, 39). La Biblia lo expresa de manera especialmente conmovedora cuando, por ejemplo, hace decir a Dios que Israel está gravado en las palmas de sus manos (Is 49,16); lo dice en lo que Mannati ha llamado los salmos del huésped de Yahvé (Sal 4, 5, 16, 23, 27, 31, 36, 49, 61, 63, 73, 139), que cantan la intimidad con Yahvé, la convivencia con él¹⁸. Probablemente a través del destino excepcional del concepto de alianza en la Biblia podemos ver mejor hasta qué punto, a partir de Israel, todo ser humano comprende que no es él mismo sino en un estar con Yahvé.

1. Alianza

Un estudio como el que Pierre Buis ha dedicado a la noción de alianza en el Antiguo Testamento¹⁹ nos permite constatar que el término hebreo *berit*, considerado como el correspondiente por excelencia del término «alianza», comprende realidades bastante diversas. Con frecuencia, el término remite a una realidad unilateral que se traduciría mejor por la idea de promesa que una persona hace a alguien (Gn 15,18; Dt 8,18; Lv 26,42; Sal 105,8-11; Gn 9, 8-18; 17,1-22); por otra parte, el término equivale a la idea de obligación que una persona impone a otras (Ex 31,13-17; 24,4-8; Dt 4,13; 2 Re 17,35-38). Aquí nos interesa más especialmente la alianza en el sentido de acuerdo bilateral; el término *berit* podrá ayudarnos sin duda a descubrir las incidencias de esta realidad en la Biblia, pero los textos que evocan la alianza no se reducen a los que contienen el término *berit*.

La Biblia evoca acuerdos bilaterales entre seres humanos: entre ellos están el compromiso entre Abrahán y el rey de Guerar, Abimelec, tras el incidente de los pozos (Gn 21,27), el que Isaac contrae con el mismo rey en Gn 26,28-31; la alianza por la que Jacob y Labán llegan a un acuerdo acerca de la delimitación de sus respectivos territorios (Gn 31,44), la que Josué concluye con los gabaonitas (Jos 9,3-27). Si hay una *berit* interhumana de la Biblia que agrada evocar, es la alianza en la que David y Jonatán dan forma jurídica a su amistad (1 Sm 18,1-4). Estos pasajes y muchos documentos jurídicos de las civilizaciones vecinas del pueblo de la Biblia, que a veces se remontan lejos en el segundo milenio, nos invitan a definir la alianza como compromiso de tipo jurídico que

¹⁸ M. Mannati, *Les Psaumes I* (París 1968) 51-53.

¹⁹ P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament* (París 1976).

se apoya en el ámbito de lo sagrado. Quell habla de un «*fellowship* legal con garantías sacrales»²⁰.

Ahora bien, la Biblia se sitúa preferentemente en el marco de la alianza para expresar la relación entre Dios e Israel. Por otra parte, la idea no es exclusiva de Israel, puesto que los cultos siro-palestinoses y árabes la conocen, aun cuando no le dan la importancia que tiene en el Antiguo Testamento. El autor de la carta a los Hebreos, al presentar a Jesús como mediador de una nueva alianza, que en este caso vincula a Dios con toda la humanidad (Heb 8,6-9,28), llevará a su término la expresión de esta alianza entre Dios y nosotros.

Sin embargo, ya en el Pentateuco las diversas fuentes J, E, D, P, conocen la idea de la alianza con Dios. La fuente sacerdotal está más cerca de lo que hemos llamado la *berit*-promesa, con su presentación de la alianza con Noé (Gn 9) y de la promesa a Abrahán, en la que el rito de la circuncisión es más signo de alianza que estricta cláusula vinculante para los que la contraen (Gn 17). Cuando P habla de alianza mosaica, la institución del culto parece tener prioridad sobre la idea de alianza. Aun cuando J y E reconocen una promesa de Dios a Abrahán (Gn 15) y D menciona la alianza con los Padres (Dn 4,31; 8,18), estas tres fuentes conceden la máxima importancia al pacto, realmente bilateral, del Horeb-Sinaí. Basta considerar el conjunto del Deuteronomio, su estructura general, deteniéndose de manera especial en textos como Dt 5,2-31; 11,2-21; 29; 30, e incorporar secciones como Ex 19-24 y Ex 34 para percibir el papel clave de la noción de alianza, en el sentido de pacto bilateral entre Dios e Israel, en la revelación bíblica.

Un relato como Jos 24 y Sal 50 y 115 permiten también creer que, si numerosos textos expresan que Israel, en un determinado momento de su vida, se percibió como implicado en una alianza con Dios, otros textos que no es fácil disociar de los primeros atestiguan ceremonias de renovación de la alianza con Dios.

La importancia que da la Biblia a las rupturas de alianza es igualmente expresión del carácter central de la alianza en la concepción bíblica de la humanidad. Buis distingue aquí las denuncias simples (Am 4,1-3; Os 2,7-9; Is 3,1-11; Miq 3,1-4.9-12), las inculpaciones simples (Jue 2,1-3; Jr 25,3-11; Ez 16,3-58), las inculpaciones que precisan que Yahvé rechaza los ordenamientos rituales (Jr 7,8-15.16-20.21-29), las inculpaciones solemnes (Is 2,2-20; Miq 6; Dt 32; Sal 50; Jr 2)²¹. La presencia en los libros proféticos de

anuncios de una nueva alianza (Jr 31,31), de una alianza eterna (Jr 32,40; Is 55,3; 59,21; Ez 37,26), de una alianza de paz (Ez 34,25; 37,26), la presentación del Siervo en Is 42,6 como alianza del pueblo, afirman inequívocamente que para llegar a la verdad del ser humano, según la Biblia, hay que tener en cuenta la realidad de la alianza.

Las opiniones están hoy muy divididas con respecto a la fecha de aparición de esta categoría de pensamiento en la reflexión de Israel. ¿Consideraron los contemporáneos de la revelación hecha a Moisés este acontecimiento como conclusión de una alianza entre Yahvé y el pueblo que ellos constituían, o sólo fue mucho más tarde, quizá en el momento en que el pueblo estaba en condiciones de articular las normas de su convivencia, cuando habría presentado las prescripciones que regulaban su vida cotidiana como interiores a la revelación hecha durante el éxodo, como cláusulas de una alianza entre él y el Dios que se había dado a conocer a Moisés?

Por una parte, es cierto que la documentación extrabíblica a la que ya hemos aludido, y especialmente los numerosos tratados de vasallaje, descubiertos entre las ruinas del imperio hitita, y que datarían de la mitad del segundo milenio, permiten pensar que, desde la época de Moisés, se habría podido expresar la experiencia del Sinaí en términos de alianza²². Por otra parte, exegetas serios, escrutando los diferentes textos bíblicos en su forma definitiva, ven en ellos tales reelaboraciones que piensan que sólo fue en el primer milenio, quizá en la época en que se habría constituido el decálogo, cuando la revelación sinaítica fue releída como alianza entre Dios e Israel²³.

2. Alianza y antropología

La Biblia habla de la relación de Dios con el pueblo de Israel en términos de alianza. Muestra en Jesús, hijo de María e Hijo de Dios, el encuentro de la oferta de alianza de Dios con la humanidad y de la respuesta de alianza del ser humano a ella y, por tanto, considera a Jesús como mediador, en un sentido único, de una alianza nueva y eterna. Presenta a la comunidad constituida y reunida a partir de él como nuevo pueblo de Dios y, por tanto, como nuevo pueblo de la alianza. Parece, pues, que toda la intervención de Dios en la historia que comienza con Moisés es revelación de

²⁰ G. Quell, art. *Diathekè*, en TWNT.

²¹ P. Buis, *op. cit.*, 123-147.

²² Así G. E. Mendenhall, J. L'Hour, E. Hamel, J. L. Mackenzie.

²³ Cf. en este sentido E. Gerstenberger, Richter, P. E. Dion.

la realidad del ser humano como llamado a vivir en comunión con Dios.

Aun cuando los progresos de la investigación deberían multiplicar las reticencias para asumir la teoría sobre las afinidades entre la alianza sinaítica y los tratados hititas de vasallaje, siempre seremos tributarios de Medenhall y de autores que han recogido sus hipótesis, como L'Hour, Hamel, J. L. Mackenzie, para destacar algunos caracteres de la alianza bíblica gracias a los paralelos hititas.

Ser elegido. El prólogo histórico de los tratados de vasallaje recordaba al vasallo los beneficios del gran rey. Es interesante señalar que los relatos bíblicos de alianza contienen igualmente una afirmación sobre la intervención primera de Yahvé en favor de Israel (Ex 19,4; Ex 20,2; Jos 24,2-13; Dt 5,2-6; 11,2-7; 4,32-38; 29,1-7), revelándonos así un rasgo fundamental del pueblo con el que Dios hace alianza y, a través de él, de todo ser humano llamado a esta comunión. Antes de ser alguien que obedece a Dios, el israelita es alguien con el que Dios se ha comprometido, y ello libremente. El israelita pertenece a un pueblo elegido de Dios (Dt 7,6s; 9,5; 14,2; Ez 16,3-14); esta elección expresa el carácter «único», el «secreto interior» de la alianza²⁴. Esta presentación de un pueblo, objeto de una benevolencia especial por parte de Dios, nos afina en cierto modo el oído para oír la buena noticia dirigida a todo hombre en Jesucristo. «Es que cuando aún nosotros estábamos sin fuerzas, entonces, en su momento, Jesús el Mesías murió por los culpables... el Mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores» (Rom 5,6-8), evangelio que se acerca a la frase de Juan: «Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único...» (Jn 3,16). En la venida de Jesús entre nosotros leemos esta benevolencia inicial de Dios que precede a todo paso humano hacia Dios.

Interlocutor de Dios. Hablar de un pueblo, de un individuo que vive en alianza con Dios, es también evocar la dignidad de interlocutor de Dios, conferida a este pueblo, a esta persona.

En los tratados de vasallaje estaban inscritos los compromisos que asumía el vasallo para con el gran rey. El Pentateuco, sobre todo en los grandes códigos legislativos: decálogo ritual (Ex 34, 17-24), código de la alianza (Ex 20,22-23,33), código deuteronomico (Dt 16-26), ley de santidad (Lv 17-26), código sacerdotal (Ex 25-31; 35-40; Lv 1-16; Nm 1-10; 15-30; 33-36), presenta las reglas de la conducta humana propuestas por Dios. En el contexto

de la alianza, estas leyes tan numerosas aparecen como la forma de la respuesta que Israel está invitado a dar a la iniciativa de Dios, que ha sido el primero en comprometerse con su pueblo. Ya su presencia en el Libro revela la dignidad reconocida del ser humano. Si es alguien con el que Dios se ha comprometido, es en la misma medida alguien que tiene la grandeza de poder darle respuesta en su vida humana. Las estipulaciones particulares expresan que la respuesta a la liberación concedida por Dios adquiere la forma de gestos, de palabras, de pasos muy concretos.

Pero, junto a estas estipulaciones particulares, y presidiendo en cierto modo su enumeración, aparece con frecuencia en el Pentateuco lo que L'Hour ha llamado la estipulación fundamental. Se trata de fórmulas que definen una actitud global de toda la vida: amar a Dios, servirlo, temerlo. Este tipo de estipulación englobante se encuentra en Jos 24,14; en Ex 19,5,8; 34,14. Aparece también en los procesos de alianza (Miq 6,8; Is 1,16s; Jr 2,13; Sal 50,22; 15,2; 26,3; Dt 26,14b), pero jamás se expresa con tanta fuerza como en la parénesis deuteronomica que precede al código deuteronomico, es decir, en Dt 5-11. La coexistencia en la Biblia para expresar la respuesta humana, por una parte, de términos de actitud global que informan toda la vida, es decir, la estipulación fundamental, y, por otra, de términos de leyes que llegan a los detalles de la vida cotidiana, contiene un dato importante de la antropología bíblica. La evolución que además se puede percibir de un código a otro, y que atestigua tiempos, lugares y culturas diferentes, contiene un mensaje similar. Israel dice «sí» a la alianza en gestos, palabras, relaciones cotidianas que tejen su vida. Al mismo tiempo, sin embargo, el cumplimiento de la materialidad de las observancias no puede eximirlo de la exigencia de realizar gestos y pronunciar palabras en una cierta actitud, según un cierto espíritu que expresa la estipulación fundamental. Se puede afirmar, pues, que la ley del comportamiento humano que se ofrece a un lector atento de la Biblia corresponde a lo que Bergson llama moral «abierta», para oponerla a la moral «cerrada» de quien creyera que la exigencia fundamental es la de realizar un gesto: en la Biblia se trata de expresar a través de este gesto el amor, el servicio, la sumisión a Dios.

El hecho de que las determinaciones concretas de la conducta humana en la Biblia coincidan en muchos aspectos con las legislaciones de los pueblos circundantes, como también el hecho de que exegéticamente no parezcan tan íntimamente ligadas al marco de alianza en que se presentan como se podría creer a primera vista, invitan también a reflexionar. ¿Cómo se realizó concretamente la

²⁴ J. Guillet, art. *Election*, en VTB.

articulación entre lo que P. E. Dion ha llamado «la herencia inmemorial» y «los mandamientos divinos»²⁵. En otras palabras: la acogida de la revelación hecha a Moisés, ¿nos obliga a creer «que un derecho divino completamente nuevo» habría puesto inmediatamente fin a «la ética tradicional de los hebreos»?

Estamos tentados de decir, pensando en todas estas zonas de encuentro entre las reglas de sabiduría de los pueblos circundantes y las legislaciones del Pentateuco, que Israel, como todos los pueblos de la tierra, transmitió reglas de conducta de padre a hijo en un proceso en el que los mayores formaban parte de su propia experiencia y de lo que conocían de las sabidurías extranjeras. Progresivamente, sin embargo, la revelación que Dios había hecho de sí a Moisés, el mensaje de los grandes enviados de Dios a su pueblo, dejó sus huellas en las prescripciones. Y un día estas determinaciones concretas aparecieron como inherentes a la relación con Israel que Dios había iniciado.

La Biblia hace más que revelarnos en el ser humano la dignidad de interlocutor de Dios. En Jesús nos pone ante el interlocutor por excelencia del Padre, ante aquel que supo hacer de todos sus gestos, palabras, proyectos, los elementos de un diálogo de amor incesante con el Padre. Y no es que la vida de Jesús aparezca como una sucesión de observancia de las numerosas estipulaciones que abarcaban la vida de todo miembro del pueblo de Israel fiel a Yahvé. Las controversias acerca del sábado (Mc 2,23-3,6 par.), del ayuno (Mc 2,18-22 par.), de las tradiciones farisaicas (Mc 7), de las comidas con los publicanos y los pecadores (Mc 2,15-17 par.), la enseñanza de las grandes antítesis (Mt 5,20-48) revelan a un hombre que jamás sacrifica el núcleo de la respuesta a Dios a una fidelidad material a determinadas consignas. La vida de Jesús, leída por Juan, se define toda ella por la comunión más profunda con la voluntad del Padre (Jn 4,34; 5,30; 6,38; 17,10), por la fidelidad al designio del Padre que hace de él el enviado de su amor (Jn 3, 16; 1 Jn 4,7-16). Por otra parte, la vida de Jesús se entrega plenamente por los hombres (Mc 10,45 par.) en cuanto que es una vida plenamente entregada a Dios, a la misión recibida de Dios. Esta vida realiza toda la ley y los profetas (Mt 22,40), vale más que todos los holocaustos y todos los sacrificios (Mc 12,33), es perfecta respuesta de alianza, porque está penetrada por un único aliento de amor a Dios y a los hombres.

En Jesús, que iba creciendo, se fortalecía y se llenaba de sabi-

²⁵ P. E. Dion, *Morale et religion dans l'Ancien Testament: héritage immémorial et commandements divins*, en *Communauté chrétienne*, 83, pp. 394-405.

duría, sobre el que estaba la gracia de Dios (Lc 2,40-52), que no conocía la fecha, el momento de la manifestación gloriosa del Hijo del hombre (Mc 13,32), que experimentó el hambre (Lc 4,2), la fatiga (Jn 4,6), las lágrimas (Lc 19,41; Jn 11,35); en Jesús, que en las parábolas extrae de sus observaciones de la naturaleza elementos para su enseñanza sobre el reino de Dios, vemos la expresión por excelencia del movimiento conjugado de atención a la creación, a las experiencias cotidianas, y de apertura a manifestaciones particulares de Dios, el encuentro de la reflexión de sabiduría con el mandato divino.

Con la morada fija en la vida y la misión de Jesús, Pablo tendrá la audacia de expresar cómo, a partir de Jesús, ve el tipo de la respuesta humana al don de Dios. La ley, afirma, era justa, buena, santa (Rom 7,12), espiritual (Rom 7,14); y, sin embargo, dirá también de la ley que nadie será justificado por cumplirla (Rom 3,20), que produce la cólera (Rom 4,15), que se metió por medio para que proliferara el delito (Rom 5,20), que es ley de pecado y de muerte (Rom 8,2). Frente a la crisis judaizante se percibe que el Pablo de Romanos y de Gálatas siente la necesidad de oponer a una cierta concepción de la respuesta humana a Dios en términos de observancia de los 613 preceptos en su materialidad una concepción tomada de su comprensión del misterio de Cristo. La ley de la respuesta humana a la liberación nueva y definitiva aportada a la humanidad en Jesucristo es ley del Espíritu (Rom 8,1-17), ley del Espíritu que se nos ha dado (Rom 5,5), que hace de nosotros hijos adoptivos de Dios (Rom 8,14-17), llamados a leer en la vida de Jesús entregada por los demás, como prueba del amor más grande (Jn 15,13), la única ley de su propia vida. La ley, vivida como lenguaje de la alianza, como respuesta a la iniciativa liberadora de Dios, habría podido dar vida; pero parece haber fracasado para suscitar la comunión entre Dios y los hombres, haberse convertido en coacción, en pura obligación exterior, que es todo lo contrario de un camino de libertad, de vida. Ley del Espíritu: ley de una alianza nueva, no de la letra, sino del Espíritu (2 Cor 3,6).

Los sinópticos, por su parte, hablan del doble mandamiento (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-58); Juan, de la ley nueva, que consiste en amarse unos a otros como él, Jesús, nos amó (Jn 13,34s); Santiago, de ley real, de ley de libertad (Sant 2,8.12). La ley del Espíritu no tiene más que un nombre: *agape* (1 Cor 13).

Interlocutor frágil que debe recordar. Se podría decir que todo el movimiento profético pone ya de relieve que la ley ha fracasado en su misión, que ha puesto en evidencia la debilidad del corazón

humano. A través de las denuncias proféticas del pecado de Israel, idolatría y desprecio de los seres humanos, se intensifica progresivamente en nosotros la convicción de que, para la Biblia, el ser humano es de una extrema fragilidad ante la propuesta de alianza. Los profetas no innovan en el plano de la ley; su función consiste en recordar la alianza, el derecho de Dios, y ello subrayando la dificultad de los hombres para honrar su pacto con Dios. Esta inconstancia del ser humano en su respuesta la reconocía el Pentateuco, pero los profetas multiplican las invectivas contra el pueblo infiel. Lo que construye a Israel, diría el profeta, es la fidelidad a Dios y a su voluntad. Lo que destruye a Israel es esta abdicación humana ante los seres finitos, que consiste en otorgarles un carácter absoluto, esta tendencia a absolutizar, por ejemplo, sacrificios, prácticas rituales, observancias materiales, con el riesgo de descuidar la adhesión interior a Dios y la compasión humana (1 Sm 15,22; Is 1, 10-16; 29,13s; 58,1-8; Miq 6,5-8; Am 4,4s; 5,21ss; Os 6,6; Jr 6, 20; Jl 2,13; Zac 7,4-6; Sal 40,7-9; 50,1-15). Para los profetas, Israel se debilita también al ritmo de la dureza de sus miembros para con sus semejantes, de su incapacidad para abrirse a otras vidas, de su resignación pasiva ante la injusticia que se hace a los demás.

Junto a las condenas proféticas de la infidelidad, las numerosas tentativas para mantener viva en el pueblo la conciencia de la situación de alianza, o ceremonias de renovación de la alianza, expresan también que Israel es consciente de que el ser humano es a la vez ser que olvida y que recuerda.

Para medir la fragilidad del hombre en cuanto interlocutor de Dios, la Biblia elige un camino mejor que subrayar la ruptura de la alianza por parte de Israel e invitar al pueblo a recordarla. Convoa a todo ser humano (Gál 3,28) en el Gólgota, le muestra el Crucificado, el que se hizo a sí mismo maldición por nosotros (Gál 3,13), el que vivió el sentimiento del abandono (Mc 15,34; Mt 27,46), para que el hombre comprenda lo que ha costado restaurar definitivamente el diálogo de la humanidad con Dios, un diálogo en que la intervención humana se expresa no en términos de ley, sino de fe que actúa por la caridad (Gál 3,26-29; 5,6).

La Biblia contiene también el «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24), que es invitación a todo ser humano que acoge a Jesucristo para entrar en el acontecimiento salvador de la muerte-resurrección de Jesús, haciendo memoria de él bajo los signos del pan y del vino (1 Cor 10,16). La participación en este único pan, prosigue Pablo, expresa que, siendo muchos, formamos un solo cuerpo (1 Cor 10,17).

II. UN SER QUE VIENE DE DIOS Y SE HACE CON LOS HOMBRES

«Dicen los impíos: somos fruto del azar» (Sab 2,2).

1. El proyecto creador según J y P

Dios se dio a conocer como el que había dado los primeros pasos en su relación de comunión con Israel; los prólogos históricos de los textos de alianza dan testimonio de ello. Sin embargo, el yahvista ve ya, tras la alianza histórica concreta con la humanidad y la formación de un pueblo que sería suyo de manera especial, una intervención absolutamente original de Dios, al principio de todo lo que existe. A la pregunta «¿qué es el hombre?», que resuena varias veces en la misma Biblia (Sal 8,5; 144,3; Job 7,17; Eclo 18,8), los dos primeros capítulos del Génesis responden con una presentación del origen del ser humano.

Se trata de dos relatos, el más antiguo de los cuales comienza en Gn 2,4 y pertenece al parecer a la fuente J. Para el yahvista, el ser humano es modelado por Dios con polvo de la tierra, como un vaso por un alfarero. Si tiene la fragilidad, la humildad del polvo (Eclo 17,1; Is 29,16; 40,6-8), si la mortalidad parece unida a este origen adámico (Gn 3,19; Ecl 3,20; 12,7; Sal 104,29c), el ser humano participa, sin embargo, de la fuerza, de la vitalidad de Dios. En efecto, para que llegue a ser alma viviente, Dios sopla en sus narices. Ser de fuerza y de debilidad, dice Gn 2; ser de fuerza y de debilidad, podríamos concluir nosotros a partir del vocabulario y de la realidad de la alianza.

El polvo de la tierra parece haber marcado la concepción de Job sobre la persona humana. «El hombre, ese gusano; el ser humano, esa lombriz» (Job 25,6). Comentando esta imagen de Israel como lombriz, un midrás sobre el Sal 22 dirá más tarde que no sólo expresa la miseria humana, sino también el hecho de que Israel, como el gusano, tiene su fuerza en su boca, es decir, en su súplica. Y cuando, en Job 33,6.4, Elihú se reconozca a la vez amasado en arcilla y animado y hecho por el soplo de Yahvé, parecerá que resuena Gn 2,7. Ser débil, ser que participa en algo de la fuerza de Dios, ser que se puede llamar obra de Dios. Hay que leer Job 10 para encontrar un comentario de esta imagen de Dios como el alfarero del relato yahvista de la creación. Allí se describe al ser humano como obra de las manos de Dios (v. 3), como arcilla que Dios amasa (v. 9), como leche que Dios hace fluir y requesón que

hace cuajar (v. 10), como vestido por Dios de piel y de carne y tejido de huesos y de nervios (v. 11).

Hay que señalar que, si la Biblia afirma vigorosamente que el ser humano no nació del azar, que es propiamente obra de Dios, no ignora, sin embargo, la solidaridad de las generaciones humanas. Si es cierto que tiene su origen en Dios, debe igualmente su vida a su padre y a su madre (Ex 20,12; Dt 5,16; Lv 19,3; Eclo 3, 1-16; Ef 6,2s; Col 3,20s). El lugar de las genealogías en la Biblia (Gn 5,1; 6,9; 11,10; Mt 1,1-17; Lc 3,23-28) atestigua la conciencia del hecho de que toda vida se inscribe en la sucesión de las generaciones, se recibe de los predecesores. Es interesante señalar que la misma palabra *toledot* designa las generaciones humanas y la generación del cielo y de la tierra (Gn 2,4). Muy cerca de la era cristiana, la Sabiduría cantó maravillosamente la generación humana (Sab 7,1-7), la solidaridad de un ser humano con su madre, pero también con el primer ser formado de la tierra (Sab 7,1).

El ser humano está en dependencia de Dios, como un vaso depende del alfarero, diría el yahvista o también Jr 18,6. Más tarde, en Gn 1,26-29, la tradición P dirá que, al término de los días de la creación, Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». La palabra «imagen», *tselem*, aparecerá tres veces sólo en los versículos 26s, haciendo pensar que el autor concentra en ellos lo mejor de su presentación del ser humano, hombre y mujer (v. 27c). La continuación del texto evoca una función de dominio, de señorío sobre la creación; la bendición va acompañada de una orden de multiplicarse y, por tanto, de transmitir a otros la vida recibida.

El primer relato de los orígenes, que une toda la obra de la creación y especialmente la creación del ser humano a la palabra de Dios, expresa en forma magistral que el universo y el ser humano en él no son un trozo de Dios. Estamos, efectivamente, muy lejos de los mitos babilonios de creación en los que la sangre que corre por las venas del ser humano es la de un dios al que se ha dado muerte, y de la concepción egipcia del Imperio Medio, que hace surgir al hombre de las lágrimas del dios Sol²⁶. En Gn 1, el hombre es obra del pensamiento, de la sabiduría, de la voluntad libre de Dios y, en consecuencia, se distingue de Dios, aun siendo su imagen, con la triple relación de la imagen a su autor que ha subrayado Spicq: semejanza, dependencia, manifestación. Para el universo, el ser humano sería una estatua de Dios cuya presencia

²⁶ H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Ginebra 1974) 84 (trad. española: *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1974).

recuerda la soberanía de Dios sobre toda la tierra, de modo parecido a como la imagen de Ramsés II grabada en una roca al norte de Beirut, en el siglo XIII antes de nuestra era, expresaba la soberanía del faraón sobre todo aquel territorio²⁷.

Pero ¿en qué es el ser humano imagen de Dios, encargado de representarlo? Köhler sostiene que lo es en razón de su estatura física²⁸; otros evocan su capacidad de procrear²⁹, y otros, su inteligencia, su voluntad libre. Con Eclo 17,1-14 se podría hablar de su conciencia moral. P. E. Dion piensa que el ser entero, en su indisoluble unidad vital, es imagen de Dios, según la Biblia³⁰. La orden de someter la tierra y de dominar sobre los animales, de la que se hace eco Sal 6,8s y que sigue inmediatamente a la actividad creadora de Dios en P, como también la orden de procreación que sigue a la bendición, nos invitan a comprender que el ser humano, hombre y mujer, es imagen de Dios de manera especial en su vocación de intendente, recibida del soberano de la creación y que crea entre él y Dios una semejanza en el plano del señorío sobre la creación y de la comunidad de la vida. A diferencia de otros pueblos del Oriente Medio antiguo, en Gn 1 no se consideran como imágenes de Dios únicamente el rey o el profeta o el sacerdote; en el primer relato de la creación todo hombre es imagen de Dios y, debido a ello, tiene derecho a que se respete su vida (Gn 9,6).

Detrás del mandato de la sumisión de la tierra, Köhler ha visto «el mandato de civilización»; un mandato que abarca todas las actividades de todos los hombres en todos los tiempos. Hay que señalar que un texto como Job 28,1-11 expresa admirablemente este dominio de los hombres sobre los elementos. El mandato afecta tanto a la realidad exterior al ser humano como a su propia existencia personal, con el conjunto de funciones que aseguran su supervivencia y su desarrollo. En Gn 1,28, el mandato de ser fecundo, de multiplicarse, de llenar la tierra, parece estrechamente ligado al primero, de alguna manera ordenado a él.

2. Los límites y el pecado

El proyecto creador tal como lo describen J y P es impresionante. El ser humano, fuerza y debilidad al mismo tiempo, es obra de Dios por el título especialísimo de imagen de Dios, con el mandato

²⁷ *Ibid.*, 140ss.

²⁸ Köhler, *Hebrew Man* (Londres 1956).

²⁹ H. Van Oyen, *Éthique de l'Ancien Testament* (Ginebra) 61.

³⁰ P. E. Dion, *Leçons sur Gn I-XI* (Curso dactilografiado, Colegio de PP. Dominicos de Ottawa).

de representar, de manifestar la soberanía de Dios sobre el universo. Debe también manifestar a Dios creador y padre, siendo, en dependencia de Dios y según una cierta semejanza con él, el origen de la aparición de nuevas vidas humanas.

Sin embargo, ya el yahvista había advertido que el mundo del que tenía experiencia cotidiana estaba muy lejos del mandato de los orígenes. Gn 3 trata precisamente de explicar la distancia entre su experiencia concreta y lo que percibe del designio creador, en forma de relatos etiológicos, es decir, de expresiones universalizadas de una experiencia actual que reviste la forma de un relato simbólico «de orígenes».

¡Qué distancia entre un mandato de Dios que encarga a los hombres someter la tierra, dominar a los animales, y el carácter, con frecuencia penoso, del trabajo o la desproporción, a veces desconcertante, entre el resultado obtenido y el esfuerzo que ha habido que hacer (Gn 3,17-19)! ¡Qué distancia entre el mandato de poblar la tierra y ese sentimiento confuso de vergüenza o esa tendencia de uno de los miembros a dominar al otro (Gn 3,16b) que se deslizan en el mismo centro de la atracción hombre-mujer que debe realizar este mandato! ¡Qué distancia entre esta misma orden de llenar la tierra y los dolores tan fuertes de la maternidad (Gn 3,16a)! ¡Qué distancia entre la definición del ser humano como imagen de Dios, como obra de Dios que lleva en sí el soplo de Yahvé, y la experiencia de un cierto miedo de Dios (Gn 3,8.10)!

Fuera de la Biblia se ha respondido a esta pregunta de la ambigüedad, del sufrimiento, de la muerte, del mal, presentes en la experiencia humana, evocando a un dios o genio malo, o también suponiendo que el Creador habría cambiado de idea, o incluso alejando el estado primitivo del desarrollo de nuestro planeta en esta etapa de la historia del mundo y profetizando un futuro sin dolor. Para Gn 3, las ambigüedades radicales que vivimos en el trabajo, el amor, la vida, el reconocimiento de Dios, han de imputarse a una elección humana opuesta a Dios y no a una actitud primera del Creador o a un cambio de actitud por su parte. La Biblia se expresa en términos de serpiente, de seducción de la mujer por la serpiente, de persuasión del hombre por la mujer, de decisión de comer un fruto prohibido. Reconoce, pues, un ser hostil a Dios, un poder exterior al ser humano, pero, como lo ha subrayado Van Oyen³¹, reconoce también una tendencia natural del ser humano al pecado.

Sí, el ser humano, hombre y mujer, salido de las manos de

³¹ Van Oyen, *op. cit.*, 66s.

Dios, era muy bueno (Gn 1,31); y, sin embargo, el ser humano de nuestra experiencia cotidiana está debilitado (Gn 3), porque no acepta el hecho de que no es Dios, sino imagen de Dios y, por tanto, plenamente relativo a Dios; porque se niega a recibir su vida (Gn 3,5.22). El yahvista, que habla de una decisión pecadora de nuestro primer padre, decisión tomada, por otra parte, en solidaridad con otra persona humana y bajo el influjo de un ser misterioso, continúa subrayando en Gn 4,11 hasta qué punto el mundo es el teatro de una especie de contagio del mal, con el episodio de Caín y Abel (Gn 4), con la descripción de la humanidad en tiempo de Noé (Gn 6), con el relato de la torre de Babel (Gn 11).

Siglos después del yahvista, Qohelet trazará un cuadro muy sombrío de la condición humana tal como la experimenta en sí mismo. Este decepcionado, que recela de sabiduría y saber (Ecl 1, 16ss), de riquezas, tesoros y honores (Ecl 6,2), diversión, embriaguez, felicidad (Ecl 2,1-3.10), esfuerzo y éxito (Ecl 4,4), atracción del hombre por la mujer (Ecl 7,26), amor y odio (Ecl 9,1), juventud (Ecl 11,10), Dios (Ecl 3,14); este espectador impotente de la injusticia y de la opresión (Ecl 3,16-21; 4,1; 7,15; 8,14) parece menos deseoso que el yahvista de saber por qué es así. Casi a manera de un grito, de lágrimas o incluso de silencios, su actitud es una llamada para un cambio de situación. Del mismo modo, frente al gran interrogante de la muerte, mientras que el yahvista de Gn 2-3 buscaba el porqué de la condición mortal, aunque oscilaba en su interpretación entre la muerte humana como consecuencia del pecado (Gn 2,7) y la muerte como inscrita en la naturaleza misma del ser humano nacido de la *adamah* (Gn 3,19), Qohelet quiere saber si tras la muerte el polvo retorna al polvo, y el aliento, a Dios, de quien procede (Ecl 3,1-22; 12,7).

Habrà que esperar a Pablo para ver reunidas las dos perspectivas. Debemos al autor de la carta a los Romanos un cuadro menos complaciente sobre el ser humano de su experiencia cotidiana. El mundo no judío, los paganos, afirma, no aceptaron su procedencia de Dios (Rom 1,18-32); por otra parte, los judíos, tan privilegiados, no reconocieron tampoco su situación real ante Dios (Rom 2, 17-24). El pecado que el yahvista había descubierto en los orígenes Pablo lo ve en todas partes: «Todos, judíos y paganos, están bajo el dominio del pecado» (Rom 3,9); y las citas escriturísticas que siguen no dejan ningún lugar a dudas sobre la convicción de Pablo acerca de la universalidad del pecado. El famoso texto de Rom 5, 12, para el que adoptamos la traducción de Lyonnet, une la muerte y el pecado con más firmeza de lo que lo hacía Gn 2,7 o incluso, en el umbral del Nuevo Testamento, Sab 2,23: «Así, la muerte al-

canzó a todos los hombres, puesto que de hecho todos pecaron» (Rom 5,12)³².

Pablo captó mejor que el yahvista la amplitud del pecado y de sus consecuencias en la humanidad. Si habla a veces del pecado en cuanto acto individual (Rom 3,23), el poder del pecado le parece con frecuencia tan grande que habla de él como de una persona que ejerce un dominio tiránico (Rom 5,12.21; 6,6.14.17.20; 7, 14-23). Se tiene la impresión de que no puede afrontar una realidad tan dolorosa con tanta sinceridad sino porque, al contrario de Qohelet, que no sospecha la fuente sino por su sed, Pablo tiene ahora la experiencia de una realidad radicalmente cambiada, de un mundo iluminado por «el resplandor de la buena noticia del Mesías glorioso, imagen de Dios» (2 Cor 4,4).

3. Jesús visto por Pablo

En Jesús, nos dice Pablo, se realiza el proyecto creador inicial, la tierra sostiene a un ser que, en estricta verdad, es imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15; Flp 2,6). Pero no se trata de un destino puramente individual. Al oponer Adán a Cristo (1 Cor 15,20-28), al llamar a Cristo «el último Adán» (1 Cor 15,45-49), Pablo se muestra familiarizado con el uso que se hacía del personaje Adán en los medios judíos de su época para evocar bien al ser humano en su condición de incompletitud y de pecado, bien al ser humano en su vocación inicial de imagen de Dios³³.

Mientras que Gn 3-11 nos presentaba varias ilustraciones del deterioro de la imagen de Dios en el ser humano que no se aceptaba como ser en dependencia de Dios y de los otros, Pablo no sólo proclama que Jesús es imagen de Dios, sino también que en Cristo «nosotros, que... reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen...» (2 Cor 3,18). Al motivo de la imagen de Dios Pablo parece unir muy estrechamente el de la imagen de Cristo, cuando describe el estatuto del ser en Cristo: piénsese en el final del texto magistral de 1 Cor 15 sobre la resurrección. Así como hemos llevado la imagen del terrestre (nuestra semejanza con el primer Adán), así también llevaremos la imagen del celeste (nuestra semejanza con el último Adán, es decir, con Cristo). Piénsese también en Rom 8,29, donde se define la vocación cristiana en términos de predestinación a reproducir la imagen del Hijo, esa

³² S. Lyonnet, *Le sens de eph'ho en Romains 5,12 et l'exégèse des Pères grecs*: Bibl. 36 (1955) 436-456.

³³ J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne...*, 22s; R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology* (Londres 1966).

configuración con Cristo que nos hace hermanos del Hijo. Hablar de Adán, de la imagen de Dios, es realmente invitarnos a considerar el acontecimiento Jesús como nuevo comienzo, nueva creación. En la medida en que alguien está «en Cristo», dice Pablo, pertenece a la nueva creación (2 Cor 5,17).

4. Jesús visto por los evangelistas

Se tiene la impresión de que el evangelista Juan nos convoca a la cruz como a un nuevo jardín del Génesis. Por otra parte, es interesante señalar que es el único que sitúa la tumba de Jesús en un jardín (Jn 19,41). Del costado del último Adán brotan el agua y la sangre, los signos por excelencia de la vida de esta nueva Eva que es la Iglesia (Jn 19,34; Ef 5,23-32). En Jesús que muere, el cuarto evangelio ve menos al que expira que al que transmite su Espíritu (Jn 19,30). Se piensa en Jn 1,33, donde se presenta a Jesús, sobre el que reposa el Espíritu, como quien bautiza en el Espíritu Santo, y en Jn 20,22, donde soplando sobre sus discípulos a la manera en que Dios había soplado sobre las aguas (Gn 1,2), o como Yahvé alfarero había insuflado en las narices del hombre un hálito de vida (Gn 2,7), les manda: «Recibid el Espíritu Santo»; ese Espíritu que asegura un nuevo comienzo, puesto que es la fuente del perdón de los pecados.

Por otra parte, todo este relato joánico de la cruz, que es proclamación de la realeza universal de Jesús (Jn 19,19-22; véase Jn 18,33-19,16), evocación de una unidad ligada a una universalidad (Jn 19,23s), afirmación de relaciones interhumanas de maternidad y de filiación distintas de las de la carne y la sangre (Jn 19,25-27), habla menos de una muerte que de un nacimiento; nacimiento de un mundo nuevo, de una comunidad que recibe la vida del que está clavado en la cruz.

Y si ahora alguien relejera los otros relatos canónicos de la crucifixión, tras haber descubierto en Jn 19 el aspecto de nacimiento del relato de la cruz, acordándose de la nueva creación paulina (2 Cor 5,17; Rom 6,4; Gál 6,15; Col 1,15-20; Ef 2,15) y de la tierra nueva de 2 Pe 3,13 y de Ap 21,1, quizá podría encontrar en ellos esta idea de nacimiento de un mundo, aunque en Mc y en Lc esto acontece desde el punto de vista de la persona que da la vida, de sus dolores de parto. Los sufrimientos de Jesús en Mc y Mt dan paso a la profesión de fe del centurión pagano (Mc 15, 39) y a una sacudida cósmica que culmina en la resurrección de los muertos y en el testimonio del centurión y de los guardias (Mt 27, 51-54). La reflexión de Lucas, por su parte, hablaría de vida que

nace, insistiendo en las condiciones de transmisión de la vida, en el «cómo» de las cosas. Para Lucas, el mundo nacido de la cruz se ha gestado en el amor que pide misericordia para el enemigo de la vida (Lc 23,34), en el amor que acoge sin condiciones al que se reconoce culpable e implora una participación en la vida nueva (Lc 23,42s), en el amor que se abandona completamente en las manos del Padre en el momento en que es necesario morir para que aparezca la vida nueva (Lc 23,46). Sin utilizar, pues, el vocabulario del hombre nuevo, de la tierra nueva, de la creación nueva, los relatos de la cruz alcanzan todos la realidad evocada por estas expresiones. Todos hablan implícitamente de nueva génesis.

5. *El ser humano a partir de Jesús*

Así como el primer origen es obra de Dios, también lo es el del último Adán, el de la imagen de Dios plenamente realizada. Inmediatamente después de su referencia a la nueva creación en 2 Cor 5,17, Pablo añade: «Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo a través del Mesías...; quiero decir que Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo (2 Cor 5,18s). La resurrección del primogénito de entre los muertos (Col 1,18) la atribuye Pablo a Dios (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Rom 4,24; 10,9), y lo mismo hacen los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,32.36; 3,13-17; 4,10; 5,30-31; 17,31; 10,39s; 13,27-30). Además, la transformación de todo ser humano en imagen de Dios (2 Cor 3,18) y la reproducción de la imagen del Hijo (Rom 8,29), antes de ser mandato humano, son ante todo don de Dios. No podemos reivindicar nada como propio, dice Pablo en 2 Cor 3,5: «la aptitud nos la ha dado Dios». Del mismo modo, el Pablo de Rom 8,28-30 evoca a quienes reproducen la imagen del Hijo en términos de ser llamados, discernidos, predestinados por Dios.

El bautismo cristiano, que significa la entrada en la vida nueva (Rom 6,4), expresa también el aspecto de don de esta vida nueva, asociando a la muerte y a la sepultura de Jesús por las que Dios se reconcilia el mundo (Rom 6,4), incorporando a Cristo (1 Cor 6,15; cf. 1 Cor 12,12-30 y Rom 12,4s), transformando en templo del Espíritu de Dios (1 Cor 6,19; cf. 3,16; 2 Cor 6,16; Ef 2,20-22). En 2 Cor 1,22 Pablo dirá que ha recibido de Dios las arras del Espíritu.

El ser humano de la nueva creación es también ser... a partir de Dios, y lo es en la obra de Jesucristo. Los temas del seguimiento de Cristo, de la imitación de Dios y de Cristo, que tienen ciertas

afinidades con los de la imagen de Dios y de Cristo, hablan de colaboración humana, pero los contextos en que aparecen no permiten olvidar que el descendiente del último Adán, al igual que el del primero, es don de Dios. Hablar de «seguir a Cristo», de hacerse «discípulo», es en los evangelios evocar el llamamiento hecho por Jesús (Mt 4,18-22; 9,9 par.), el envío en misión por Jesús (Mt 10; Lc 9-10). Desde luego, la comunidad estable que comparte la vida de Jesús, a partir de esta llamada y de este envío, realizará gestos que expresan su adhesión a Jesús para seguir su camino y su ejemplo, pero sabe que ha nacido de una iniciativa de Dios, en Jesús.

El tema de la imitación de Cristo es un tema ético, un tema que pone en evidencia el camino del ser humano en su participación en la nueva creación (1 Cor 10,31-11,1; Rom 15,1-7; 2 Cor 8,9,7; Rom 6,1-11; Flp 2,1-11; Col 2,11-13.20-22; 3,1-10.13; Ef 4,23s; 4,32-5,2). Sin embargo, es interesante señalar que el lugar teológico preferencial de este tema parece ser la parénesis bautismal³⁴. Debido, pues, a que el ser humano recibe en el bautismo el don de la incorporación a Cristo y a que en él participa de la realidad de imagen de Dios, es invitado a vivir en conformidad con su ser nuevo y, por tanto, a imitar el amor sin límites que se nos manifestó en Jesús. No se trata de un mimetismo, de una reproducción material de la vida de Jesús, sino de una imitación de las «actitudes profundas», de las «grandes intenciones» de Cristo en el acontecimiento de salvación, perdón y misericordia, amor que entrega su vida, servicio humilde y paciente, generosidad inalterable.

El tema de la imitación de Dios, poco utilizado en el Antiguo Testamento (Eclo 12,1-17; Sab 12,19-22 y quizá Lv 19,2), mientras que era conocido por Platón y los estoicos, se refiere la mayoría de las veces en el Nuevo Testamento (Mt 5,43-48 par.; Mt 18,33; Lc 15; Col 3,13; Ef 4,32-5,2; Jn 17,11.21s; 1 Jn 4,11) a la actitud misericordiosa de Dios, a su gran amor. Su contenido coincide, pues, con el de la imitación de Cristo. El tema del ser humano, imagen de Dios, es iluminado indirectamente por él. En efecto, los temas de imitación de Dios y de Cristo que comprometen al ser humano en una actitud de amor que perdona, que sirve, que entrega su vida, nos invitan a comprender el don que Dios nos hace en la cruz de Jesús como don de ser imagen de Dios en el que es la Imagen por excelencia, pero imagen por un amor que

³⁴ R. Thysman, *L'éthique de l'imitation du Christ dans l'NT*: ETL 42 (1966) 138-175.

perdona, que sirve, que entrega su vida. En la creación nueva, es el único camino de la soberanía sobre la creación (Gn 1,26), es la única manera de comunicar la vida (Gn 1,28).

III. UN SER PARA DIOS Y PARA LOS HOMBRES

Interrogando a la Biblia como libro de las promesas y de las bendiciones, pero también como testigo de esa oscura e incesante búsqueda de felicidad que anima la reflexión y los gestos cotidianos del ser humano, tendremos acceso a otra dimensión de su discurso antropológico.

1. La experiencia de Israel y el futuro del hombre

a) Promesa y antropología.

El *yahvista*, como ya hemos indicado, conoce en una etapa relativamente antigua de la historia de Israel el lenguaje de la promesa. Su presentación de la vocación de Abrahán (Gn 12,1-3) vincula una promesa a la orden de salida: promesa de un país, recogida en Gn 12,7; 13,14s.17; 15,18; promesa de una posteridad numerosa, que reaparece en Gn 13,16; 15,1-6; promesa de una bendición divina para él y para los que son solidarios con él; promesa de que todos los clanes de la tierra se desearán unos a otros ser benditos como Abrahán: repetida en Gn 18,18, esta promesa se convierte en Eclo 44,21, en los LXX y en el Nuevo Testamento en promesa de que en Abrahán serán benditas todas las naciones de la tierra; promesa de una maldición para los enemigos del patriarca. Para Gn 12,2, Dios no sólo bendice a Abrahán, sino que lo constituye bendición: «Sé una bendición». Al concluir el relato del sacrificio de Isaac, el *yahvista* subrayará también la promesa de la posteridad y la bendición de todos los clanes de la tierra (Gn 22,15-18). También se halla en él una reiteración de la promesa dirigida a Isaac (Gn 26,3) y a Jacob (Gn 28,13s) y la expresión de la actitud de confianza con que Abrahán (Gn 24,7) y Jacob (Gn 32,9s) acogen la promesa de Dios.

Evocando la vocación de Moisés, la misma fuente J presenta una visión de futuro que es promesa de una liberación del pueblo por este Yahvé que ha visto la miseria de su pueblo, y promesa del paso desde el país de la esclavitud a una tierra «que mana leche y miel» (Ex 3,7s.17). Textos como Nm 11,11s.14 y 14,4, que parecen pertenecer a la misma tradición, nos impiden ver en el lenguaje *yahvista* de la promesa simplemente un reflejo de la secreta

aspiración que sube del corazón humano. Es cierto que el corazón humano aspira a la libertad, pero con frecuencia la seguridad le parece un bien más precioso. La promesa de Dios toma aquí la forma de un bien que llama al ser humano a dejar lo que ha hecho hasta ahora (salida de Ur, de Egipto), mientras que instintivamente podría tener la tentación de instalarse en lo que ya es familiar (tentación de la vuelta a Egipto, resistencia a asumir la responsabilidad del pueblo).

La fuerza de abandonar el ayer por el hoy y el hoy por el mañana procede, desde luego, de la atracción del futuro prometido y, en el caso del éxodo, de una atracción tanto más intensa cuanto más penosa fue la esclavitud; de manera inseparable de este primer factor, esta fuerza procede ante todo de la confianza otorgada a quien pide avanzar hacia el país que él indicará. El oráculo de Balaán, y en particular Nm 24,17, nos prohíbe pensar que el *yahvista* identifique la entrada en Canaán con el fin de una tensión hacia adelante, de una vida guiada por la promesa. Más allá de la toma de posesión de un país, se dibuja un reino, evocado por «ese astro salido de Jacob que se convierte en jefe».

La *fuentes sacerdotal*, que también conoce el lenguaje de las promesas, da cabida, junto a las promesas de tierra y de posteridad, a una alianza entre Dios y Abrahán por la que Dios será su Dios y el de su descendencia después de él (Gn 17,7s). También para esta tradición, la promesa de la tierra hecha a Moisés (Ex 6,4) está acompañada por la de la adopción del pueblo por Yahvé: «Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios» (Ex 6,7); esta segunda promesa está reforzada por textos como Ex 25,8; 29,43-46. Las promesas de la tierra, de una prosperidad material, de una descendencia numerosa, nos invitan a un futuro intrahistórico. Afirman que la promesa de Dios viene de algún modo al encuentro de las aspiraciones que un ser humano podría descubrir en su corazón. Tomar en serio la promesa de Dios, desde la perspectiva del *yahvista* e incluso de la tradición P, no significa desinteresarse del futuro histórico, abandonar la existencia en la historia, sino comprometerse en ella como el único lugar, el único camino para conseguir los bienes que Dios prepara. La promesa que Dios hace de ser el Dios del pueblo nos invita, sin embargo, a recordar que, a través y por encima de los bienes terrestres prometidos, el objeto de su promesa a los hombres es él mismo y que, por tanto, vivimos para él.

Precisamente al presentarse, de manera ficticia, como enseñanza de Moisés en el umbral de la entrada en la tierra prometida, el

Deuteronomio, tan preocupado por la obediencia de Israel a las exigencias que Yahvé le impone, sitúa la ley de Israel bajo un horizonte de promesas. La obediencia a las leyes es, para el Deuteronomio, la adopción de hábitos conformes al mundo prometido por Dios a Moisés y a Israel.

Otro lenguaje de la promesa son las bendiciones y maldiciones que concluyen el código deuteronomico, prometiendo a los fieles de la ley prosperidad material en forma de cosechas, de lluvias abundantes, de ganado (cf. Dt 11,13-15; 7,12-15), un país en el que pueden instalarse (cf. Dt 8,7-9; 11,23ss), posteridad numerosa (cf. Dt 7,13), paz con sus enemigos o victoria sobre ellos (Dt 28, 3-8), pertenencia a Yahvé (Dt 28,9), pero reservando sólo desgracias para los transgresores (Dt 28,15-46). El último capítulo de la ley de santidad (Lv 26) y el final del código sinaítico (Ex 23,20-33) presentan también un conjunto de bendiciones. En este contexto legislativo, la presencia de bendiciones y maldiciones expresa lo que las promesas a los patriarcas y a Moisés permitían entrever: que los bienes prometidos por Dios no caen mágicamente sobre el pueblo. Todo israelita está invitado a entrar activamente, con todos sus recursos personales, en el camino que la promesa abre ante él. Si puede decir «sí» a la promesa, en gestos humanos, las maldiciones están ahí para recordar que el ser humano tiene la terrible posibilidad de orientarse de otra manera. La bendición es el don inicial renovado, confirmado, la posibilidad nueva para Israel de ser llamado y, por tanto, de responder. Se comprende que Jean L'Hour hable con respecto a las bendiciones de «dependencia continuada»³⁵.

En la cima de toda la *historia deuteronomista*, la gran promesa a David en 2 Sm 7 es un jalón importante del movimiento hacia adelante que anima la historia de Israel. Si el núcleo de la promesa se apoya en la certeza de que, después de haber construido una casa para David, Dios mantendrá tras él al linaje nacido de sus entrañas, de suerte que su realeza subsistirá para siempre, 2 Sm 7,13 evoca también la construcción del templo de Salomón, ese templo en que los ojos y el corazón de Dios estarán siempre presentes (1 Re 9,3). Se puede leer también la referencia a la gracia concedida al rey Jeconías por el rey de Babilonia al final del exilio (2 Re 25,27-30) como modesto signo de que Dios es fiel a la gran promesa davídica.

Los libros bíblicos llamados históricos no son los únicos que proponen la visión de un ser humano orientado hacia el futuro.

³⁵ J. L'Hour, *La morale de l'alliance* (París 1966) 90-92.

Cuando los *profetas* se encuentran ante un pueblo que olvida sus compromisos para con Yahvé, fulminan oráculos de desgracias, anuncian guerras, ruinas, deportaciones, para suscitar un retorno. Sin embargo, las épocas más agitadas, más conflictivas de la vida de Israel contienen las más penetrantes aperturas al futuro; visiones siempre marcadas por la experiencia pasada del pueblo, por la experiencia personal del profeta. En el reino del Norte, Oseas anuncia para el futuro una vuelta de lo que le parece la edad de oro de Israel, la experiencia del desierto (Os 2,16ss; 12,10), que fue tan favorable al encuentro con Dios. Isaías, el hombre del círculo del palacio real, entrevé para el futuro, más allá del asedio de Jerusalén del 701, que Dios protegerá la ciudad (Is 31,4-6), con tal que se tenga confianza en él (Is 7,9; 28,16s.21; 30,15); que Jerusalén se convertirá en ciudad de justicia y paz (Is 1,21-26), que un rey davídico reinará sobre ella (Is 7; 9; 11), que habrá una era de paz paradisíaca (Is 2,2-5).

El profeta de Moréset Gat, Miqueas, ve para el futuro a un rey, artífice de paz (Miq 5,1-5); se trata de un rey de humildes orígenes, surgido del más pequeño clan de Judá (Miq 5,1-3). En el siglo siguiente, el profeta Sofonías vinculará el futuro de Israel a la parte del pueblo constituida por los pacíficos, los humildes, los que se refugian en el nombre del Señor (Sof 3,11ss; cf. Sof 2,3). Habla de este futuro en términos de una salvación para Jerusalén asegurada por la presencia de Dios en medio del pueblo (cf. Lc 1,28). Jeremías, profeta de desgracias para los años precedentes al exilio a Babilonia (Jr 8,11; 26,8s), invita a soñar en un retorno del exilio (Jr 24,5-7; 29,10), en la llegada de un rey justo (Jr 23,5-8) y de una nueva alianza (Jr 31,31-34).

Ezequiel, tras el corto periodo en que tuvo que anunciar «lamentaciones, gemidos y ayes» (Ez 2,10), y durante el que recorrió la ciudad en nombre de Yahvé marcando con el signo de la cruz la frente de los que lloraban y gemían por los pecados del pueblo (Ez 9), presentó, inmediatamente después del 587, extraordinarias visiones de futuro al pueblo: un mundo en que sería santificado el nombre de Dios (Ez 36), una resurrección del pueblo (Ez 37), una purificación de los pecados y de los ídolos, simbolizada por un agua pura derramada sobre el pueblo (Ez 36,25), la llegada de un pastor según el corazón de Dios, que como un nuevo David se pondría a la cabeza del pueblo; más aún, la llegada del mismo Yahvé como pastor del pueblo (Ez 34). También en Ezequiel aparecen la promesa del nuevo éxodo, de la nueva marcha por el desierto (Ex 20, 32ss), la promesa del retorno al país de Israel (Ez 17,22-24) y sobre todo la promesa, que coincide con la de la tradición sacerdotal,

de la presencia de Dios con su pueblo (Ez 1; 11,15ss; 37,23ss; 43,7; 48,35; el conjunto de los capítulos 40-48). Por su enseñanza sobre la retribución individual (Ez 14,12ss; 18; 33,10-20), Ezequiel prepara ya las visiones de futuro que hacen saltar las puertas de las tumbas.

Al final del exilio, el profeta anónimo que llamamos Déutero-Isaías (Is 40-55) anuncia de parte de Dios un nuevo éxodo, una marcha gloriosa hacia la tierra prometida, una entrada triunfal en Jerusalén (Is 43,19b-20; 40,3s; 55,12s). La salvación inminente no parece inclinar hacia otras visiones históricas de futuro, sino hacia el autor de esta salvación. Se tiene la impresión de que, para él, mirar hacia adelante es tender hacia la palabra de Dios siempre fiel (Is 40,6-8; 55,10s), esa palabra que llamó a Abrahán (Is 51,2b) y que ahora llama a Ciro (Is 45,1-6); es tender hacia ese Dios que es creador (Is 40,21-28) y redentor (Is 44,24-28), hacia ese Dios que ama (Is 49,15s; 54,5-8.10; 43,1.4). En los cantos del Siervo, y especialmente en el último de ellos, Is 52,13-53,12, el futuro adquiere los rasgos de un siervo doliente cuya prueba tendrá valor de intercesión y de expiación por la multitud y a quien después Dios exaltará. Hacia la mitad del siglo v, Malaquías anunciará la venida del ángel de la alianza que prepara la venida del Mesías (Mal 3,1.23), una toma de posesión del pueblo por Dios, un futuro de justicia (Mal 3,17-21).

En el umbral del siglo siguiente, el profeta a quien debemos Zac 9-14 ve, para el futuro, la entrada del Mesías en Jerusalén sentado humildemente sobre un asno (Zac 9,9; cf. Mt 21,4s); habla de un profeta pastor que será tasado en treinta monedas de plata (Zac 11,12s; cf. Mt 26,15; 27,3), de un profeta traspasado al que se dirigirán, en espíritu de súplica, las miradas de los habitantes de Jerusalén, al que llorarán como a un hijo único (Zac 12,10; 13,3; cf. Nm 21,8; Jn 19,37); de un pastor de Dios que es golpeado y cuyas ovejas se dispersan (Zac 13,7; cf. Mt 26,31 y par.). Este profeta anuncia el tiempo en que los pies del Señor se posarán sobre el Monte de los Olivos (Zac 14,4), en que Yahvé será rey de toda la tierra (Zac 14,9), en que todas las naciones darán culto en Jerusalén (Zac 14,16), en que todo será santificado (Zac 14,21). El profeta Joel habla de un tiempo futuro en el que Dios derramará su espíritu sobre toda la humanidad (Jl 3).

Más cerca del tiempo de Jesús, el lenguaje del futuro adquiere en la Biblia la forma literaria de apocalipsis. Una época de persecución, de oscuridad profunda en el plano de la historia, ve nacer, pues, las visiones de un futuro más allá de la historia: imagen de

un reino que jamás será destruido y que toma forma a partir de una piedra no tallada por manos humanas (Dn 2,28-45); imagen de un hijo de hombre a quien se confiere dominio, honor y reino, a quien sirven todos los pueblos, cuyo dominio será eterno (Dn 7), dominio que Dn 7,27 confiere al pueblo de los santos; imagen de una resurrección de los muertos (Dn 12), un tema que reaparece en 2 Mac 7. La experiencia del martirio de los judíos fieles en la época macabea, pero también la experiencia sufrida por el judaísmo helenístico al ser despreciado y humillado por la prestigiosa cultura de Alejandría (Sab 1-9), preparan la acogida de la promesa de resurrección (Dn 12 y 2 Mac 7), de inmortalidad (Sab 2,23) para el ser humano. Hay que señalar que la inmortalidad asegurada por la Sabiduría es don, bendición de Dios concedida a los justos, con frecuencia ignorados aquí abajo, y no simple propiedad del alma, en el sentido de la filosofía platónica³⁶.

b) Búsqueda de felicidad y antropología.

Si el lenguaje de la promesa, de las bendiciones, como también el de las maldiciones, en la «ley y los profetas», afirman que la historia de Israel describe al ser humano como esencialmente proyectado hacia el futuro, la tradición de los sabios, con su preocupación de extraer de la experiencia cotidiana un conjunto de orientaciones para la conducta humana que aseguren la felicidad, atestiguan también esta tensión hacia lo que todavía no es realidad. Las partes más antiguas del libro de los Proverbios, las grandes colecciones salomónicas (Prov 10,1-22,16; 25-29), que la tradición atribuye a los escribas de Ezequías (Prov 25,1), presentan al ser humano como ser esencialmente en búsqueda de felicidad, *tov*, una palabra que aparece con frecuencia en estos capítulos. Muchos proverbios, en su formulación, podrían hacer creer que los sabios de Israel creían en una relación exacta entre acto y sanción, relación basada en un puro determinismo. Pédersen³⁷ ve en ello más bien la expresión de una convicción profunda de que existe un vínculo orgánico entre mal moral y desgracia, entre bien moral y felicidad. Los Proverbios no hacen intervenir constantemente a Dios; pero debía estar muy presente en esta concatenación de actos humanos y de sanciones para estos sabios que subrayan a veces que unos actos son abominación (*to'ebah*) a sus ojos (Prov 11,1.20; 12,22) o que otros, por el contrario, le son agradables (*re'sono*) (Prov 11,1.20);

³⁶ Sab 1,13; 2,23s; 3,4. Nótese que si Sab 2,23s puede hacer pensar en la inmortalidad como propiedad del ser, en Sab 2,22 aparece la idea de recompensa (*misthon*).

³⁷ J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* (Londres 1952) 336-377.

que unos actos ultrajan al Creador, mientras que otros lo honran (Prov 14,31; 17,5).

El fracaso de las recetas de felicidad, su carácter inadecuado, forma también parte de la experiencia de los sabios de Israel. La reflexión que aparece en los libros de Job y Qohelet atestigua una crisis profunda en la conciencia de Israel.

Job enseña que el sufrimiento de un ser humano no siempre se explica como consecuencia lógica de sus actos, como una cosecha que simplemente permite ver lo que ha sembrado, como justa retribución de actos que Dios reprueba. No basta, pues, para calmar el sufrimiento humano con invitar al afectado, como lo hacen los amigos de Job, a reconocer sus culpas. La rebelión de Job, en nombre de la verdad de Dios y en nombre de la verdad de su propia existencia, abre en la Biblia una vía de acceso a una concepción de la felicidad más en consonancia con la misteriosa grandeza de Dios: «ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). Situado por Dios ante una revelación de los misterios de la obra de los cinco primeros días de la creación (Job 38; 39; 41), Job comprende hasta qué punto *a fortiori* la obra del sexto día, el ser humano, la ley de su felicidad, son el secreto de Dios; el sufrimiento que parece contradecir esta felicidad, si es permitido por Dios, debe tener un sentido que sólo él puede revelar cuando quiera y como quiera.

El libro de Qohelet nos pone en presencia de un ser humano al que ni la salud, ni la juventud, ni las riquezas, ni la cultura, ni la ciencia, ni los viajes, ni los honores, ni el amor han logrado satisfacer; de alguien que, después de haber encontrado una felicidad transitoria en los diferentes bienes de la experiencia terrena, ha experimentado los límites de todos. Bajo las apariencias de un tratado de la desesperanza, este libro da testimonio en la Biblia de la extraordinaria profundidad de la aspiración humana a la felicidad, a una felicidad no amenazada por la tumba.

c) Oración y antropología.

Cuando la Biblia nos presenta la oración de Israel, oración colectiva del pueblo, oraciones de los patriarcas, de los reyes, de los profetas, oraciones de tantos fieles, atestigua ya de hecho que Israel se percibe como abierto a una realidad distinta de la de su experiencia terrena inmediata, como ser proyectado hacia otro. El Salterio, libro por excelencia de la oración de Israel, espejo de su alma, en palabras de Gelin, expresa de muchas maneras esta apertura de la vida humana. Lo hace ya cuando en Sal 1,1 describe al ser humano como ser en busca del camino de la felicidad. En los

Salmos, la felicidad es para aquellos a quienes Dios ha perdonado su culpa (Sal 32,2, recogido en Rom 4,7s), para aquellos que se refugian en Dios (Sal 2,12; 34,9), que lo buscan de todo corazón (Sal 119,2), tienen su fuerza en él (Sal 84,6), su fe en él (Sal 40,5; 84,13), tienen a Yahvé por Dios (Sal 33,12; 144,15), son sus elegidos (Sal 33,12; 65,5). La felicidad es para los que temen a Yahvé (Sal 112,1; 128,1), observan el derecho y la justicia (Sal 106,3), caminan en su ley (Sal 119,1), se apiadan y prestan (Sal 112,5), piensan en el pobre y el débil (Sal 41,2), habitan en la casa de Dios (Sal 84,5); es para aquellos a quienes Dios corrige (Sal 94,12), para los que tienen el apoyo del Dios de Jacob (Sal 146,5); es propia de los que tienen muchos hijos (Sal 127,5).

En sus numerosas lamentaciones colectivas y personales, que dan cabida a llamadas de auxilio a veces dramáticas, al recuerdo de los beneficios pasados de Yahvé, a declaraciones de confianza de que Dios puede actuar favorablemente, a un voto de ofrecer la alabanza desde el momento en que se experimente la ayuda, el Salterio atestigua que el alma de Israel está esencialmente abierta a un futuro distinto de su presente doloroso. Afirma, sin embargo, que esta experiencia está alimentada por el recuerdo de que Dios ha actuado ya en favor de los suyos³⁸.

En cuanto colección de numerosos cantos de acción de gracias personales y colectivos, de cantos de alabanza, el Salterio habla de un ser humano que no encuentra su plenitud en la satisfacción de una felicidad deseada, sino a quien la entrada en el objeto de su espera o en el objeto de la promesa de Dios abre, por la acción de gracias y la alabanza, al autor de estos dones, a la grandeza de este donante. Salmos como Sal 47; 93; 96-99, que cantan como realidad presente el mundo del reino de Dios, expresan hasta qué punto la visión de futuro podía informar en Israel el presente, podía movilizar el hoy en dirección al mundo prometido.

d) Síntesis.

Toda la historia de Israel, toda su oración, nos invitan a ver al ser humano como ser proyectado hacia un futuro al que no tiene acceso sino porque Dios se lo abre, se lo ofrece, se lo promete. Fue a través de caminos muy sinuosos como el ser humano recibió progresivamente la revelación de este futuro prometido. Cada realización parcial de la promesa: salida de Egipto, entrada en Canaán, reino de David, templo de Salomón, retorno del exilio de Babilonia, reconstrucción del templo..., lejos de disminuir la tensión hacia

³⁸ Cf. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Gottinga 1968).

adelante, parece más bien haberla estimulado, capacitando al ser humano para abrirse a un futuro más amplio; futuro que un día no afectará ya sólo a Israel, sino a todos los pueblos de la tierra; futuro que ya no se limita a horizontes intrahistóricos; futuro que abre las puertas de la tumba. Si la apertura del objeto de la promesa se realizó gracias a los acontecimientos dichosos de la historia del pueblo, se debe también en gran medida a los períodos agitados y tenebrosos, a aquellos períodos en que Israel, al olvidarse de las promesas, experimentaba juicio y maldición. El ser humano aparece, pues, como alguien que puede ver la revelación de la ley de su felicidad, la dirección de su futuro, tanto a través de sus experiencias de vida como en lo que le parecen experiencias de muerte.

La palabra de promesa de Dios que traza al hombre, a la humanidad, su futuro se encuentra con la búsqueda profunda de todo ser humano hacia la felicidad, aspiración que los libros sapienciales atestiguan elocuentemente. Este ser que es «sí» a la vida que brota, tensión hacia lo que es bueno para él, está también expuesto a la experiencia multiforme de la pobreza, del sufrimiento, de la muerte. Estas experiencias negativas atestiguan a veces que el ser humano no ha sabido percibir con acierto la ley de su felicidad. Job, Qohelet y Sabiduría saben que no siempre es así y nos obligan a preguntar en qué consiste la felicidad del ser humano.

2. Jesús y el futuro del hombre

a) Jesús, «sí» de Dios a sus promesas.

En 2 Cor 1,20 Pablo nos asegura que la respuesta de Dios a todas sus promesas se nos ha dado en la persona de Jesús. Por otra parte, en el centro de la crisis judaizante, el apóstol pone la fe en Jesucristo, «entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación» (Rom 4,25), en relación con la fe de Abrahán en la promesa de Dios, sugiriendo también que Jesús es esta promesa última, cuyo tipo es la palabra a Abrahán (Rom 4 y Gál 3).

Los evangelios afirman otra cosa cuando, no contentos con situar a Jesús en relación con David (Mt 1,20; 9,27; 21,9; 22,41-46; Lc 1,27.32; 2,4; 18,38; 20,41-44; Jn 1,42), lo presentan claramente como un rey (Jn 18,33-19,16.19-22; Mc 15,1-20.26.32 par.), como alguien que promulga la instauración del reino de Dios sobre la tierra y pide que los hombres se asocien a él para anunciarlo (Mc 1,15; Mt 3,2; 4,17; 10,7; Lc 4,43; 8,1; 10,9.11), que define las costumbres en vigor en este reino (Mt 5-7; Lc 6), que indica las nuevas posibilidades de vida en el reino (Mt 8-9) y revela su

misterio (Mt 13; Mc 4). Israel se acuerda de David como de un rey que permitió a la comunidad vivir en la paz y la justicia. Jesús es el «sí» de Dios a su promesa de dar a los suyos un nuevo David, artífice de justicia y de paz, un nuevo pastor (cf. las promesas en Jr 3,15; 23,4ss; Ez 34; Zac 11,4-17; 13,7). Más aún, es el «sí» de Dios a su promesa de ser él mismo pastor de su pueblo.

Para el Evangelio de Mateo y, sobre todo, para el autor de la carta a los Hebreos, Jesús es también el profeta semejante a Moisés (Mt 2,16.20; 4,1-11; 5,1) que encabeza el nuevo éxodo (Heb 3, 1-4,11), la nueva marcha por el desierto con sus tentaciones, la entrada en lo que Hebreos llama, conjugando los temas de la creación y del éxodo, el descanso de Dios. Es también nuevo Moisés de un nuevo Sinaí (se piensa en el monte de las bienaventuranzas, en la colina del Gólgota, en la montaña de la transfiguración, pero también en la de la misión universal [Mt 28,16]). A la luz de Moisés, Jesús aparece como liberador, jefe de un pueblo de creyentes, portavoz de Dios, capaz de introducirnos en el mundo de Dios, verdadera tierra prometida del ser humano.

Jesús es también para el Nuevo Testamento el «sí» de Dios a su promesa de enviar, como artífice de la salvación, a un siervo bondadoso y humilde (Mt 12,18-21; 11,28-30) en su misma función real (Mt 21,5; véase Zac 9,9s y Miq 5,1.9); un siervo doliente que ofrece su vida en expiación por la multitud (Mt 8,17; 20,28; 26,28; Jn 1,29; 1 Pe 2,21-25). Esta referencia a la multitud la entiende Pablo (Rom 5,6-21, sobre todo 5,15.18) como expresión de universalidad. El futuro humano pasa, pues, necesariamente, desde el punto de vista cristiano, por la vida de Jesús entregado por nuestros pecados y, por tanto, por sus sufrimientos y su muerte en cruz, a los que está vinculado el perdón de nuestros pecados.

El Jesús de los evangelios, y en particular el del proceso ante el sumo sacerdote en los sinópticos, es el «sí» de Dios a su promesa de un futuro escatológico en el que un hijo de hombre y con él el pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7,18.27) reciben de Dios un dominio universal y eterno. Jesús es hijo de hombre en cuanto que participa de las limitaciones de la condición humana (Mt 8,20; 11,19; 20,28), pero muchos textos evocan una función del hijo de hombre que trasciende la historia (Mt 17,9; 24,30; 25,31; 26,64).

El kerigma paulino, los discursos de los Hechos, el ciclo de los relatos de la resurrección en todos nuestros evangelios proclaman de modo unánime que en Jesús tenemos el sí de Dios a su promesa de resurrección, de vida victoriosa para siempre de la muerte. Hch 2,17-21, que une a la entrada de Jesús en el mundo de la

resurrección la efusión universal del espíritu de Dios, ve también en Jesús el sí de Dios a la promesa de Joel 3.

Emanuel (Mt 1,23), verdadero templo de Dios (Jn 2,21; 1,14), sangre mediadora de la nueva alianza (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Heb 8,6-9,28), Jesús es sí a las promesas multiformes de Dios de estar presente en su pueblo. La evocación del texto de Sofonías tras el relato de la anunciación sitúa también todo el Evangelio de Lucas a la luz de esta promesa de la presencia de Dios.

b) Jesús, camino de felicidad del ser humano.

Durante su misión terrena, Jesús indicó en sus palabras y en su vida cuál era el verdadero camino de la felicidad para un ser humano.

La enseñanza de Jesús. Según el Evangelio de Mateo, Jesús no se presentó como alguien que negaba los caminos de felicidad revelados por Dios en la ley y los profetas (Mt 5,17-19); la utilización frecuente en este mismo evangelio de las fórmulas de cumplimiento (Mt 1,22; 2,15.17.23; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9...) sitúa, por otra parte, toda la misión de Jesús en la prolongación de la enseñanza de los profetas. Las grandes antítesis de Mateo (Mt 5,21-48), los reproches y las maldiciones a los escribas y a los fariseos (Mt 23), expresan claramente, sin embargo, que Jesús tomaba sus distancias en cuanto al modo de interpretar las exigencias de felicidad reveladas en la ley. Al reducir toda la ley y los profetas al doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,34-40 y par.), Jesús introduce una revolución radical, puesto que mantiene como criterio único y definitivo de la conducta humana, sobre la que recaen las bendiciones de Dios, el amor a Dios y a los hombres.

Jesús proclamó bienaventurados a los pobres, a los bondadosos, a los hambrientos, a los sedientos, a los de corazón puro, a los pacíficos, a los misericordiosos, a los que lloran, a los perseguidos por la justicia (Mt 5; Lc 6), a los que escuchan la palabra de Dios y la practican (Lc 11,27s; 8,21). Afirmó la grandeza de los niños, de los pequeños (Mt 18,1-6.10.14; 10,42; 19,13-15; 11,25; Lc 17,1s), de los servidores (Mt 20,24-28 par.; Mc 9,35; Jn 13,4-15), de los eunucos por el reino de Dios (Mt 19,10-12). Enseñó que es necesario perder la propia vida para conservarla (Mt 16,24-26 par.; 10,37-39 par.; Jn 12,24-26). Reveló, junto a la respuesta humana a Dios que consiste en el alejamiento del mal y del pecado, la que es apelación a la misericordia de Dios, reconocimiento del propio pecado, acogida del perdón de Dios (Mt 6,12.14s; 18,21-35; Lc 15). Habló de un amor al prójimo sin fronteras, de un amor que

consiste en el perdón de los enemigos (Lc 6,27-35; 10,29-37). Al hacer esto, Jesús modifica la búsqueda humana de la felicidad de una manera fundamental, que pone de manifiesto las afinidades secretas que existen entre la pobreza y la confianza, entre el sufrimiento y el amor.

La vida de Jesús. Más que su enseñanza, la vida misma de Jesús es revelación del camino humano de la felicidad. El vivió entre nosotros como el pobre (2 Cor 8,9; Flp 2,6-7; Mt 8,20; Lc 9,58), el servidor (Lc 22,24-27; Jn 13,1-16). Se presentó como un amigo de los publicanos y de los pecadores (Lc 5,29-32 par.; 11,37; 19, 1-10). Manifestó un poder incomparable sobre los elementos de la naturaleza, sobre las fuerzas del mal, curando a los enfermos, expulsando a los espíritus impuros, haciendo volver a la vida, multiplicando el pan, los peces, calmado la tempestad, pero por encima de todo perdonando los pecados. En la culminación de todo ello, en su pasión y muerte, apareció como un justo expuesto a las persecuciones más violentas, a las humillaciones más viles, a las experiencias de oscuridad (Getsemaní, el grito de abandono) más profundas. Este justo doliente nos habla sobre todo del amor más grande (Jn 13,1.34s; 15,12-17), del amor que lleva a dar la propia vida para que otros vivan, del amor que perdona sin cesar al enemigo (Lc 23,34.43). La vida de Jesús coincide, pues, con su enseñanza para revelarnos un camino de felicidad que es una vida entregada por los otros, una vida plenamente relativa al Padre (Jn 19,30).

El poder de Jesús. Más profundamente aún, Jesucristo es camino de felicidad para el ser humano no sólo porque su vida y sus palabras ofrecen las indicaciones que conducen a la felicidad, sino también porque él, en su persona, por su muerte y su resurrección, es fuente de vida y de felicidad para los que, por la fe que se expresa en el bautismo, se adhieren a él. Pablo ve con claridad que hablar de la resurrección del Mesías es confesar la resurrección de los miembros del pueblo mesiánico (1 Cor 15,12s). La resurrección de Jesús es el primer brote que anuncia la primavera para toda la realidad. La fuerza que permite la aparición del primer brote explica todos los retoños del árbol. El poder de Dios que rescita a Jesús de la tumba resucitará a todos los miembros de su cuerpo. A condición de que nos hayamos dormido en él (1 Tes 5,14), la resurrección de Jesús, que lo hizo subir a su Padre y nuestro Padre, a su Dios y nuestro Dios, nos asegura para el futuro el encuentro definitivo con Dios, el hecho de que «estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 5,17).

Hablar de la resurrección de Jesús es también hablar de su glorificación por el Padre, una exaltación que Juan descubre ya en la cruz; son numerosos los textos del NT que hablan de exaltación de Jesús a la derecha de Dios (Hch 7,56; Mt 22,44; 26,64...), o de exaltación de Jesús por la derecha de Dios (Hch 4,11; 2,33; 1 Pe 2,7). La resurrección de Jesús es también para nosotros apertura al mundo de la gloria de Dios (Rom 8,18), al mundo de la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,21). El autor de la segunda carta a Timoteo habla de esta gloria eterna que nos garantiza la resurrección de Jesús. «Si perseveramos, reinaremos con él» (2 Tim 2,11s).

Desde ahora poseemos un anticipo de la herencia (Rom 8,17) ofrecida en la resurrección-exaltación de Jesús al pueblo mesiánico que él conduce, a los miembros de su cuerpo (1 Cor 12,12-30), a la nueva humanidad de la que él, el último Adán, espíritu vivificante (1 Cor 15,45), constituye las primicias y que nosotros esperamos con gemidos y constancia (Rom 8,22-25). Pablo habla de la situación presente de los que se han adherido a Jesús y han sido bautizados en él (Rom 6,3) como de un estado en que la persona ha recibido las primicias (Rom 8,23), las arras (2 Cor 1,22; 5,5) del Espíritu. En Rom 6 el apóstol habla de la condición actual del creyente como de una entrada en la muerte de Jesús (v. 3) que nos hace un mismo ser con él (v. 5). Esta experiencia de muerte que se hace dentro de la vida presente y que está simbolizada por el bautismo es la muerte al pecado. «Su morir fue un morir al pecado...; pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado...» (vv. 10s).

Muerte al pecado, renuncia a una vida que no sería vida *con* Dios, *desde* Dios y *para* Dios, adopción de los hábitos de Jesucristo, es decir, de los hábitos del amor a Dios y al prójimo con su connotación de perdón ilimitado de las ofensas, de servicio humilde que llega hasta el don de la vida por aquellos a quienes se ama, de fe en que con lo que no existe, Dios puede anular lo que existe (1 Cor 1,26-29), de confianza en «el que pierde, gana» evangélico. Antes de ser tarea humana, esta condición del ser humano que cree en Jesucristo es don de Dios (2 Cor 5,18; Ef 2,8), participación en el Espíritu del que resucitó a Jesús. Pero el don implica una llamada, el indicativo un imperativo: «Poneos a disposición de Dios, como muertos que han vuelto a la vida, y sea vuestro cuerpo instrumento para la honradez al servicio de Dios» (Rom 6,13).

Jesucristo, pues, ofrece ya al hombre en la historia un avance incomparable, capacitándolo para vivir desde ahora una vida nueva, victoriosa de todo lo que en el ser humano tiene alguna con-

vencia con la incredulidad, la desesperación, el odio. Esta vida resucitada, de la que todo germen de fe, de esperanza, de amor, es un vislumbre, es también ya misteriosamente vida con el Señor (Gál 2,20). En Flp 1,21-23 y 2 Cor 5,6-9 Pablo aparece dividido entre su aspiración a unirse a su Señor más allá de la muerte corporal y su intuición de estar unido a él haciendo en el hoy lo que le agrada (2 Cor 5,9), pero Efesios-Colosenses atestiguan una etapa de la reflexión cristiana en la que la condición prometida para el futuro informa de tal manera el presente que el ser humano aparece ya como resucitado, ya con el Señor, ya glorificado (Ef 2,6; Col 2,12; 3,1-4).

c) Jesús y la oración.

En su misma persona Jesús es de manera única el lugar del diálogo entre la humanidad y Dios, el lugar de la presencia de Dios con los hombres, de la alabanza y de la intercesión, el templo de Dios (Jn 2,21). Los evangelios (Mc 1,35; Mt 14,23; 11,25-27; 14,19 par.; 15,36 par.; 26,39 par.; 27,46 par.; Jn 11,41s; 12,27s; 17,9-24), y de manera especial Lucas (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28s; 11,1; 22,32.41ss; 23,34.46), lo presentan como hombre de oración, que a veces abandona la compañía de los hombres, las tareas diversas para hablar a Dios, dedicando largos ratos a ello.

En la medida en que la fe y el bautismo han hecho de un ser humano alguien que es un ser con Cristo, la vida de esta persona está, por el mismo hecho, íntimamente asociada a este diálogo con Dios, cuyo lugar es la persona de Jesús. Esta persona puede ser llamada en verdad templo de Dios y, por tanto, lugar de su presencia, lugar en el que se le ofrece un culto (1 Cor 3,16s; 6,19; 2 Cor 6,16; Ef 2,22). El discípulo de Jesús ofrece con toda su vida un culto a Dios (Rom 12,1 Flp 2,17; 3,3; 4,18; Heb 9,14; 1 Pe 2,5); Pablo verá más concretamente el ministerio apostólico como acto de culto (Rom 15,16). La verdad de toda vida humana, a la luz de Jesús muerto y resucitado, consiste, pues, en ser lugar de la presencia de Dios, del culto ofrecido a Dios. Si toda la vida participa de este culto, la enseñanza (Mt 6,5-15; 7,7-11; Lc 11,1-13; 18,1-8; Jn 14,13-16) y el ejemplo de Jesús, el testimonio de Pedro, de Pablo y de los otros testigos de los orígenes nos inducen a comprender que la dimensión cultural de toda la vida debe expresarse en gestos, tiempos y lugares concretos, y que por ser hijos adoptados en el Hijo, podemos contar con la ayuda del Espíritu para saber cómo orar, ya que este mismo Espíritu ora en nosotros (Rom 8,26; Gál 4,6). Esta oración expresa nuestra condición fundamental de ser *para* Dios, anticipa la felicidad futura que será alegría

de la gloria de Dios, alabanza de esta gloria (Ef 1,6.14), participación en esta gloria. Esta oración es un eco de la alabanza de los ángeles del Apocalipsis y de los que vienen de la gran persecución (Ap 7,9-17).

CONCLUSION

Si hay un dato central sobre la persona humana que el conjunto de nuestras observaciones y reflexiones nos permiten destacar: es la apertura de la vida humana a algo más que ella misma. ¡Maravillosa correspondencia entre el mensaje y el marco en que se presenta! En efecto, haciéndonos asistir a la vida, a los crecimientos y regresiones, a las experiencias felices y desgraciadas de un pueblo y, por tanto, a través de toda una experiencia de vivir con otros, la Biblia nos ha hecho ver que la vida humana era esencialmente vida con Dios. Presentándonos la vida de este pueblo, en un determinado momento de su historia, como vida que se recibe, en los diferentes niveles de su ser, de las generaciones que los precedieron, y como vida que recibe su fe por medio de algunos portavoces de la colectividad: jefes, reyes, profetas, sacerdotes, sabios, y especialmente por los autores de Gn 1 y 2, la Biblia nos ha mostrado la vida humana como *vida desde Dios*. En el centro de un itinerario en el que algunos individuos tienen una responsabilidad particular en la vida del pueblo: Abrahán, Moisés, David, Isaías, Nehemías, y en el que el pueblo aparece progresivamente como misionero, servidor de Dios para todos los pueblos, la Biblia nos ha revelado que la vida humana era esencialmente *vida para Dios*.

En la persona de Jesús, hijo de María, hijo de David, hijo de Abrahán, hijo de Adán (Mt 1,1; Lc 3,38), se nos ha concedido ver la vida *desde el Dios* del Hijo único, lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14). En la persona de Jesús viviendo con María y José en Nazaret (Lc 2,51), recorriendo los caminos de Galilea y de Judea con los que había llamado, comiendo con los publicanos y los pecadores (Mc 2,15), llamando a seguirle a todos los que sufren y están agobiados bajo el peso de una carga, participando en la vida del pueblo de Israel, hemos visto al Emanuel, al *Dios con nosotros*. Por último, en la persona de Jesús que no vino para ser servido, sino para servir y entregar su vida en rescate por la multitud (Mc 10,45), que vino para quitar el pecado del mundo (Jn 1,29) y para permitir a los hombres una vida sobreabundante (Jn 10,10), hemos podido contemplar a aquel cuyo alimento es cumplir la voluntad de su Padre y llevar a cabo su obra (Jn 4,34), a aquel que está

junto al seno del Padre (Jn 1,18) y en quien el Padre es glorificado (Jn 13,31).

En la medida en que un ser humano dice «sí» al don y también a la exigencia de ser un solo ser con Cristo (Rom 6,3), de ser miembro de su cuerpo y, por tanto, de considerar a los otros como orgánicamente unidos a sí (1 Cor 12); en la medida en que un ser humano se acepta como miembro del *pueblo* que Jesucristo adquirió como propio (Ef 1,14), puede entrar, en sentido bíblico, en la verdad más profunda de la existencia humana.

En el poder de la resurrección de Jesús, toda la existencia humana en su presente y en su futuro, pero también en su pasado en virtud del perdón de los pecados, está llamada a ser vida desde, con y para los otros; vida desde, con y para Dios.

HOMBRE Y MUJER

Para la Biblia, ser *con Dios, desde Dios, para Dios*, define el sentido de la vida humana y, por tanto, el sentido de la vida de todo hombre, el sentido de la vida de toda mujer. La atención que nuestra época concede a la cuestión del lugar de la mujer en la sociedad tiene su correspondencia en la preocupación creciente dentro de la comunidad cristiana por esclarecer la vocación de la mujer a la luz del evangelio de Jesucristo. Una reflexión antropológica debe, pues, interrogar a la Biblia sobre las imágenes de las mujeres, de la mujer, que ella transmite. En esta Introducción a la teología, Marie-Thérèse van Lunen-Chenu aborda globalmente esta reflexión «feminista». Nosotros nos limitamos aquí a indicar algunas pistas de reflexión.

Digamos en primer lugar que es evidente que un conjunto de escritos de épocas y de medios diferentes atestiguan percepciones muy diversas cuando evocan a la mujer. Parece, sin embargo, que es situando al hombre y a la mujer ante Dios, considerando al ser humano, hombre y mujer, como imagen de Dios (según la presentación sacerdotal de la creación, en Gn 1,26ss) como la Biblia adopta la posición más determinante en cuanto al estatuto que concede a la mujer. La Biblia no es un manifiesto feminista o, por el contrario, antifeminista. Su objetivo central es situar el misterio humano, hombre y mujer, en relación con el misterio de Dios. Por la revelación sobre Dios, y de manera especial por el punto culmi-

nante de esta revelación, que se nos hace en Jesucristo, la Biblia llama a una conversión de nuestras formas de situarnos frente a todo lo real y, particularmente, de determinados esquemas de pensamiento frente a la mujer.

En el relato yahvista de los orígenes, Gn 2,4b-25, que se remonta quizá al siglo X antes de nuestra era, se presenta a la mujer como «sacada del hombre», lo que hace pensar que el «femenino», antes de ser constituido frente al «masculino», ha de verse como elemento que forma parte del ser humano original. «El Señor convirtió en mujer la costilla que había quitado al 'adam» (Gn 2,22). ¡El misterio humano, un misterio de unidad, de alteridad, de reciprocidad, un proyecto de comunión, de complementariedad, de reconciliación! Es importante que no perdamos de vista que los relatos de creación, las actuaciones de mujeres a lo largo de la Biblia, son siempre imágenes, cuadros presentados por hombres. Los rasgos conservados, si reflejan algo de la realidad de tales mujeres, también reflejan las ambivalencias, incluso las ambigüedades que experimentan sus autores frente a las mujeres: cierta admiración mezclada con cierta impaciencia.

En un estudio sobre *la promoción de la mujer en la Biblia*, Thierry Maertens, hace ya bastantes años, mostró cómo la Biblia ilustra este movimiento de oscilación entre percepciones más favorables y percepciones más negativas. Debido a que es «la otra», la mujer se percibe a veces en la Biblia como «la necia», «la prohibida», «la poseída», «la cosa del clan», «la cosa del marido», «la excomulgada», «la menor», «la seductora» (véase Maertens, cap. 1).

Si la Biblia atestigüa, en algunas presentaciones de la mujer, el temor que engendra lo que es distinto, desconocido, extraño, sin embargo, no carece de textos que ponen en evidencia la fascinación de lo que no es familiar. La Biblia canta la valentía, la gracia, la belleza de la mujer; sabe admirar a la novia, a la esposa, a la madre. Al final de un camino, llegará a tener una visión, que la fe habrá hecho cambiar, sobre situaciones consideradas al principio negativas: la esterilidad, la viudez, la virginidad. La Biblia exalta a las mujeres que ejercen un papel determinante en la vida del pueblo (véase Maertens, cap. 2).

A partir de las dos expresiones conservadas por el yahvista para designar a la primera mujer, 'išša, «del hombre», y hayyah, «la viviente», y de la expresión «imagen de Dios» que el relato sacerdotal mantiene para designar la situación del hombre y de la mujer, parece que se podría hacer un compendio sustancial de lo que la Biblia dice de la mujer.

Si consideramos más especialmente el Nuevo Testamento, la figura de María, la madre de Jesús, en los evangelios y en los Hechos, el lugar que ocupan las mujeres en los relatos de la pasión, de la muerte y de la resurrección de Jesús, como también en los evangelios de la infancia en Lucas y en Mateo, la situación de las mujeres en la enseñanza y en las acciones de Jesús a lo largo de su ministerio, el testimonio sobre la presencia de las mujeres y sobre los servicios que asumen en las comunidades paulinas según los Hechos y las Cartas, son otros tantos aspectos que reclaman la atención de quien quiera asomarse a la visión del Nuevo Testamento sobre la mujer. Algunos textos del *corpus* paulino (1 Cor 7; 1 Cor 11,2-16; 1 Cor 14,34s; Gál 3,26-28; Ef 5,18-33; 1 Tim 2,9-15; 3,11; 5,1-16; 2 Tim 1,5; Tit 2,3-5) y el enigmático capítulo 12 del Apocalipsis requieren un estudio especial.

Además de los comentarios bíblicos que abordan los textos en los que aparecen mujeres, en los que se explicitan concepciones de la mujer, algunos estudios referidos más concretamente a la mujer en la Biblia pueden prestar alguna ayuda a la reflexión sobre el tema³⁹.

³⁹ J. A. Fischer, *God said: Let there be Woman. A Study of Biblical Women* (Nueva York 1978); Annie Jaubert, *Les femmes dans l'Écriture. Éclairages pour aujourd'hui: «Supplément à Vie chrétienne»* 219 (París, marzo 1979); Th. Maertens, *La promotion de la femme dans la Bible. Ses applications au mariage et au ministère* (Tournai 1967); H.-W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Ginebra 1974); E. Moltmann-Wender, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus* (Gütersloh 1980); J. Moltmann, *Humankind in God* (Nueva York 1983); E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* (Nueva York 1980); Fr. Quéré, *Les femmes de l'évangile* (París 1982).

BIBLIOGRAFIA

Los estudios sobre la antropología bíblica son tributarios, por supuesto, de las orientaciones de la investigación exegética. Aquí no podemos describir su historia; para ello hay que acudir a las obras y diccionarios especializados. Sólo pretendemos poner de relieve algunos sectores de esta reflexión.

Señalemos ante todo cierto número de estudios sobre el *vocabulario antropológico* utilizado en las Biblias hebrea y griega. Los estudios de L. Lys sobre *bašar, ruah, nefesh* y el estudio de Dhorme ilustran bien el esfuerzo para captar la antropología hebrea a través del vocabulario que empleaban los hebreos para evocar la persona humana. Por otra parte, el TWNT y otros diccionarios bíblicos han dedicado importantes artículos a términos antropológicos clave del Nuevo Testamento: *soma, sarx, kardía, psyché, pneuma, syneidesis*; términos igualmente utilizados en el AT griego. Ellos nos ofrecen muchos datos sobre la antropología en el judaísmo helenístico y en el mundo del Nuevo Testamento. Los exegetas de Pablo han dedicado un interés particular a su vocabulario antropológico: baste pensar en los estudios de R. Jewett y de J. A. T. Robinson. Para una introducción a este tipo de estudio antropológico que sigue el camino del vocabulario, la obra de J. A. T. Robinson será una ayuda valiosa.

Si la antropología bíblica está lejos de revelar todos sus secretos cuando se aborda por el cauce del vocabulario, no se pueden subestimar, sin embargo, las dificultades que se encuentran para despejar la antropología subyacente al discurso sobre Dios. Todo nuevo esclarecimiento sobre Dios es portador de luz sobre el ser humano, obra de Dios. Esto lo han puesto de relieve de manera general A. Heschel y P. Michaeli. La antropología bíblica progresará a medida que se descubra mejor lo que cada tradición bíblica aporta sobre cierto número de aspectos de la condición humana. ¡Cuántas monografías en perspectiva! El *corpus* paulino ha dado ya lugar a cierto número de investigaciones: entre ellas tenemos, desde 1951, la obra de Mehl-Koehnlein; en 1965, la de W. D. Stacey; en 1974, los dos estudios de Kümmel sobre Rom 7 y sobre la imagen del hombre en el Nuevo Testamento y la obra de J. Murphy O'Connor.

Sin embargo, en la medida en que se han descubierto ciertos ejes fundamentales de la revelación bíblica, puede ser legítimo pretender una síntesis de la antropología bíblica. En cuanto al AT, pensamos en las síntesis de A. Gelin y de G. Pidoux y en el estudio de Eichrodt. Para el Nuevo Testamento está la fácil síntesis de Spicq y la de W. G. Kümmel.

Otros autores abordan la revelación bíblica sobre el ser humano fijándose más libremente en las costumbres y la cultura del pueblo de Israel a lo largo de su historia. Recomendamos especialmente el libro de Köhler y el de H. W. Wolff. El de Pedersen, que es un clásico,

desborda el marco de una estricta antropología bíblica, como también la obra de De Vaux, *Las Instituciones del AT* (Barcelona 1976), pero estos dos últimos aportan una contribución fundamental al estudio del ser humano en la Biblia.

Cabe esperar que todo el trabajo en curso para resucitar la literatura extrabíblica de los tiempos bíblicos enriquezca mucho las posibilidades de reflexión sobre la antropología bíblica.

En 1963, al término de diez años de estudio de las recensiones palestinas de la Biblia griega durante el primer siglo de nuestra era, D. Barthélemy publicó, en un volumen titulado *Dieu et son image*, lo que el subtítulo del mismo volumen llama «esbozo de teología bíblica». Nos parece que esta obra abre amplias perspectivas a la antropología bíblica, aun situándose en un punto de vista de *lectio divina*.

1. Obras de síntesis

- G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972).
- P. van Imschoot, *Teología del AT* (Madrid 1969).
- W. Eichrodt, *Teología del AT*, 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1975). Secciones de antropología en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, 5 volúmenes (Ed. Cristiandad, Madrid 1971).
- D. Barthélemy, *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique* (París 1963).
- W. Eichrodt, *Man in The Old Testament* (Londres 1959).
- A. Gelin, *L'homme selon la Bible* (París 1962).
- E. Jacob, art. *Homme*, en *Voc. Bibl.* (París 1956) 124-126.
- Id., art. *Hombre*, en *CFT, Sagrada Escritura*, 678-692.
- Jenni/Westermann, *Diccionario teológico manual del AT*, 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1985), consultando las voces correspondientes, como *'adam, bašar, leb, nefesh, ruah*.
- L. Köhler, *Hebrew Man* (Londres 1956).
- W. G. Kümmel, *The Meaning of Man in The New Testament*.
- Id., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament* (München 1974).
- X. Léon-Dufour, art. *Hombre*, en *Vocabulario de Teología bíblica* (Barcelona 1973) 391-398.
- Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul* (Neuchâtel-París 1951).
- J. Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul* (París 1974).
- J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, trad. inglesa de los tomos 1 y 2 en 1926; de los tomos 3 y 4, en 1940 (Londres 1952).
- G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament* (París 1953).
- H. Renckens, *Así pensaba Israel. Creación, Paraíso y pecado original según Génesis 1,3* (Madrid 1960).
- C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (París 1961).
- W. D. Stacey, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background* (Londres 1956).

- H. van Oyen, *Éthique de l'Ancien Testament* (Ginebra-París 1974).
 H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1974).

2. Para los aspectos filológico-lingüísticos

- P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien* (París 1923).
 A. J. Festugière, *La trichotomie de I Thess. 5,23 et la philosophie grecque*: RSR 20 (1930) 385-414.
 R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden 1971).
 D. Lys, *La chair dans l'Ancien Testament*. «Bašar» (París 1967).
 Id., *Ruah. Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël* (París 1962).
 Id., *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales* (París 1959).
 C. Spicq, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire* (Friburgo-Gotinga 1978).
 J. A. T. Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina* (Barcelona 1968).
 C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque* (París 1953).
 Artículos *sóma, sarx, pneuma, psyché, syneidesis*: TWNT (trad. inglesa: TDNT). En francés, *Chair*, artículo del Diccionario de Kittel (E. Schweizer, F. Baumgärtel, R. Meyer).

3. Sobre la antropología traducida a teología

- P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament* (París 1976), bibliografía, pp. 11-13.
 H. Cazelles, art. *Loi israélite*: SDB 5, 497-530.
 P. E. Dion, *Morale et Religion dans l'AT: héritage immémorial et commandements divins*: «Communauté chrétienne» 83, pp. 394-405.
 A. Heschel, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme* (París 1968).
 L. Krinetzki, *L'alliance de Dieu avec les hommes* (París 1970).
 J. L'Hour, *La morale de l'Alliance* (París 1966).
 P. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchâtel-París 1980).
 G. Quell, art. *Diathekè*: TWNT II, 106-127.
 C. Rahner/P. Overhage, *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1963).
 H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Londres 1950).
 W. Zimmerli, *Man and His Hope in The Old Testament* (Londres 1971).
 Id., *Manual de teología del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

II

ANTROPOLOGIA DOGMATICA

[DALMACIO MONGILLO]

CAPITULO PRIMERO

LUGARES TEOLOGICOS DE UNA ANTROPOLOGIA CRISTIANA

«Donde hay un cristiano, hay humanidad nueva»
 (2 Cor 5,17).

I. EL DISEÑO DE DIOS SOBRE EL HOMBRE

La antropología responde a una necesidad: la que tiene el ser humano de conocerse a sí mismo en la humanidad de la que forma parte, en el mundo en que está inserto, en la historia en que vive. Se estructura de acuerdo con las cuestiones que la inspiran, relacionadas con el ser, el crecimiento, las necesidades y dinamisismos humanos, el sentido de la historia, y sus interrogantes: el dolor, el mal, la muerte, el mundo del misterio.

La respuesta a estos interrogantes se diversifica ante todo por la apertura o el rechazo de alguien del que uno se reconoce derivado. Incluso quien es sensible al reto del misterio antropológico puede tener una conciencia de sí adormecida, opuesta a todo cuestionamiento. En tal caso, es necesario provocarla y comprometerla en una búsqueda auténtica de lo verdadero en ósmosis teniendo en cuenta las dimensiones de la realidad humana. Para ello se puede recurrir a los intérpretes más representativos de cada pueblo, pero, de un modo especial, a una convicción que expresan las religiones: por ser de origen divino, el ser humano recibe su verdad de aquel que fundamenta su realidad y se conoce a la luz que percibe de él.

Este conocimiento no termina en las teorías que lo expresan, sino que remite a la vivencia humana que interpreta; su verdad se afirma en su capacidad de esclarecer el camino de los pueblos y de mantenerlos vivos. La antropología teológica se sitúa en este contexto. La belleza de su mensaje es proporcional a la dificultad de

estructurarla. Toda la revelación habla del ser humano y se dirige al ser humano en todas sus dimensiones. Está, pues, constituida por un complejo orgánico, articulado, que reúne los diversos elementos en una unidad de significado que expresa el valor del todo. Ninguno lo expresa plenamente y de ninguno se puede prescindir, ya que cada uno pone en evidencia una dimensión que, por estar orientada al todo, no es verdadera sino en él. Para estructurar una síntesis de estos datos es necesario recogerlos, ordenarlos e interpretarlos en su unidad. Se trata de un proceso arduo. Me limitaré a señalar algunas coordenadas de este conjunto, a la luz del diseño de Dios sobre la creación, leído en la conciencia que tiene de él la comunidad cristiana.

No pretendo fundamentar o legitimar un método ni discutir las antropologías teológicas y sus inspiraciones. Trataré de describir algunos rasgos de una visión antropológica que la comunidad creyente comparte y vive sobre todo en la *liturgia*, en la que contempla, acoge y celebra su participación en la creación nueva, y en la que le es dado comprometerse para llevar a término esta creación. Indudablemente, la revelación que reúne a la comunidad no intenta suministrar unos datos para la construcción de antropologías, sino que llama a la humanidad a participar en la vida de Dios, en el *nosotros* de su *koinonía* (1 Jn 1,1-5); su finalidad fundamental es descubrir al ser humano su propia realidad, permitirle abrirse a su vocación y cumplir su misión.

En Jesucristo, Dios hace al hombre partícipe de la idea que tiene de él (cf. 1 Cor 8,4-5; 13,12; Gál 4,9): lo proclama creado a su imagen (Gn 1,26s) en, por y para su Hijo predilecto (Col 1,13s; Jn 1,3; 1 Cor 8,6), capaz de conocer y de amar a su Creador, centro y cumbre de la creación, llamado a encontrar, en Cristo, su perfección definitiva (cf. Ef 1,20; Col 1,20; 2 Pe 3,10-13) en la gloria de la resurrección, con todo el universo, que está íntimamente unido a él y que por él alcanza su destino. Convertirse a esta llamada es querer ser miembros del pueblo que Dios conduce, compartir su estilo de vida (Mt 16,14), sus preocupaciones y perspectivas (Rom 8,28s); es percibir que no estamos solos en la historia, que no somos sus únicos artífices, aunque debamos actuar como verdaderos responsables de ella; es comprendernos a nosotros mismos, la humanidad y la realidad a la luz de Dios y de su designio sobre la historia de salvación, respondiendo a la vocación a que somos llamados y a la del pueblo en que vivimos; es situarnos en una perspectiva que hace aparecer simultáneamente la grandeza y el carácter inefable de una visión de la vida que es iluminada por el misterio, irradia su esplendor y refleja su luz.

II. LA VIVENCIA DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

La respuesta a la cuestión antropológica, pensada y vivida por la comunidad cristiana, se percibe en la conciencia que ésta adquiere a través de la memoria de su unión con Jesucristo, centro y cima de toda la revelación¹. Esta conciencia madura en el consenso de todos los que la comparten y se expresa en el proyecto al que conduce, en el estilo de vida que propone y en los medios que ofrece. La comunidad cristiana, formada por hombres y destinada a los hombres, es enviada por Cristo (Jn 17,18-20,21) a los caminos de la historia, para que todos crezcan en la verdad de su llamada y lleguen a ser «conciudadanos de los consagrados y familia de Dios» (Ef 2,19).

La Iglesia anuncia el «designio benévolo», el «beneplácito de (la) voluntad (del Padre)» (Rom 4,5; 8,18; 9,11; Ef 1,5; 1,11; 3,11; 2 Tim 1,9), el cual, en Jesucristo por el Espíritu, nos eligió para ser «hijos adoptivos» (cf. Ef 1,1-10), «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4; cf. también Jn 1,12; 14,20; 15,4-5; Rom 6,5; 8,14-15; 1 Cor 1,9; 1 Jn 1,3). Esta condición constituye el centro de la fe, de la contemplación, de la alabanza, del anuncio, de la vida del pueblo de Dios. La tradición, sobre todo la de los Padres griegos, en la línea de la cristología cósmica del himno de la carta a los Colosenses (Col 1,12s), une directamente la historia no ya al pecado, sino a este designio de Dios que lo creó todo en el Hijo amado en orden a la «divinización». En el tiempo que va de Pentecostés a la parusía, esta vocación termina en la liberación del pecado y en la preparación del último advenimiento del Señor, quien entregará la realeza a Dios Padre: «Y cuando el universo le quede sometido, entonces también el Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos» (1 Cor 15,28). Cristo es el esperado, el que vendrá y al que la Iglesia grita: «Ven: *Maranatha*» (Ap 22,20). «Tú y tu Hijo único y tu Espíritu... tú no cesas de hacerlo todo para darnos tu reino futuro» (*Cherubichon* de la liturgia griega).

Dado que Dios concede ser y crecer en Jesucristo, podemos anticipar lo que nos concederá ser en la gloria. La palabra-acto que Dios dice en Jesucristo sitúa a la humanidad en una nueva posibilidad de ser y de obrar (cf. 2 Cor 5,17); aunque rica, tal posibilidad no ha llegado a su fin y permanece en el orden de lo inacabado, de lo no definitivo. El pléroma llegará en el futuro con la entrada gloriosa de la humanidad en la *koinonía* del amor trinitario.

¹ Cf. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 2-3 y *passim* en la primera parte.

La antropología teológica describe la historia de este pueblo que Dios conduce a la plenitud según su designio universal, destinado a los hombres que aceptan su verdad humana. La conciencia explícita de esta llamada es vocación y misión y no privilegio: compromete a implorar y obrar para que esta verdad del ser humano se convierta en la verdad en la que se construye, desarrolla, regocija y maravilla toda persona que ama la vida.

Lo que el pueblo de Dios está llamado a ser no está aún revelado en su plenitud; lo estará (1 Jn 3,2) cuando todas las cosas queden bajo un único jefe (Ef 1,10). La elección, en efecto, no se detiene en la gracia (Rom 8,30), sino que se introduce en la «familia» de los llamados a la gloria. El conocimiento del amor, en el que ya ahora nos introduce, no es aún el que tendremos en la plenitud de la visión de Dios. En y por la «nueva humanidad» (Gál 6,15), toda la creación espera «que se verá liberada de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,19-21). Este «ya» de la vocación y de la promesa es fuente del hambre y de la sed de justicia que hay en el corazón de los artífices de paz (Mt 5,6 y 9) que apresuran la parusía.

Esta liberación se recapitula y desarrolla en la celebración y en la liturgia, pues el kerigma antropológico es anuncio que se ha de vivir y vida que se ha de celebrar. El crecimiento del pueblo de Dios se hace por la epiclesis y se expresa en la alabanza, en la liturgia en la que se celebra la presencia que reúne a la comunidad, la acoge en su misterio y la recibe como interlocutora. En la celebración, la comunidad cree en cuanto comunidad rescatada. El conocimiento de las dimensiones litúrgicas del ser humano permite situarse en el pueblo de Dios, el cual, en la diversidad articulada de la vocación de cada uno, vive en la historia su misión y crece en su verdadera identidad.

La explicación de este encuadramiento de la antropología en el centro mismo de la celebración implica numerosos problemas, sobre todo de carácter hermenéutico. La liturgia se expresa normalmente en símbolos, ritos, palabras, alejados de la experiencia cotidiana. De ahí que su comprensión requiera un profundo cambio de mentalidad. Aun cuando es difícil llegar a una comprensión viva de la celebración del misterio, ella es la más perfecta expresión de la verdad sobre la familia de Dios y sus dimensiones reales (cf. *Const. sobre la liturgia* del Concilio Vaticano II). Los documentos antropológicos de la tradición dogmática ponen de relieve una afinidad profunda con lo que celebra la gran tradición litúrgica; además, permiten captar, según perspectivas convergentes, las verdaderas dimensiones de la realidad humana. Si comparamos, por ejemplo,

los textos litúrgicos con los principales documentos antropológicos relativos a la controversia pelagiana de los siglos IV y V, o con los decretos del Concilio de Trento (1545-1563), en particular el de la justificación (sesión VI del 13 de enero de 1547), o también los de las constituciones del Concilio Vaticano II (1963-1965), veremos que el ser humano es más de lo que él es consciente de saber y de poder con ayuda de todas las ciencias humanas.

El hombre remite a aquel de quien procede, en el que está, vive y estará. La plenitud de su ser está articulada, a todos los niveles, en la obra del Dios-Trinidad, hasta el punto de que el misterio trinitario representa la fuente y la cima de la comprensión de una vida humana. A su vez, esta comprensión es el único camino para penetrar armoniosamente en el misterio de Dios y convertirse en su alabanza. Cuanto más se profundiza en el conocimiento del ser humano, más se remite uno al Dios-Trinidad. La Trinidad nos conduce a ella misma por la gracia que nos adopta, al mismo tiempo que a la creación entera, en la humanidad de Jesucristo: de la Trinidad a la Trinidad, tal es el sentido de la historia. Cuanto más cerca está la reflexión teológica de la tradición bíblica y litúrgica, mejor sitúa la realidad humana en el seno mismo del misterio de Dios. El problema central de la teología es el Dios de la historia, y el problema central de la antropología teológica es la comunión del hombre con Dios.

III. UNA REALIDAD CONFLICTIVA

A lo largo de la historia, la comunidad creyente toma conciencia de sí misma, de modo especial mediante el conflicto y el desfase que vive entre la humanidad nueva que está llamada a ser y la que experimenta; entre el «ya» de la historia en el designio de Dios y el «todavía no» de lo cotidiano; entre lo que la comunidad está llamada a ser y el conocimiento que tiene de sí misma a partir de las personas que la constituyen y de los compromisos que persigue; entre los dones que recibe en Jesucristo y su ser actual dividido, múltiple, insatisfecho (Mc 5,9.15; Lc 8,30). En Jesucristo, el ser humano es hijo de Dios (Rom 8,16; Ef 1,5; 1 Jn 3,1-2), iniciado en su condición definitiva. Sin embargo, tiene la experiencia de un ser aislado, que se olvida de Dios, incapaz de vivir en la verdad, llevado a negar lo que no comprende, a eludir las responsabilidades, a vivir en la ignorancia, en la indiferencia, en la «diversión» o en lo inauténtico.

El aspecto más desconcertante de la condición humana está constituido por el abismo entre la proclamación de una «buena noticia» (según la cual la relación con Dios representa la fuente más alta de la condición humana) y la experiencia personal y comunitaria (según la cual el reconocimiento de Dios es, de hecho, el dato menos evidente y más controvertido, a veces incluso denunciado como fruto de una alienación, de una huida de la realidad, de una sublimación de los instintos). Cuando se piensa en el ser humano no sobre la base de los sueños y de las utopías, sino a partir de la realidad en la que vive, tal como la perciben quienes no temen mostrarse como son, entonces aparece claramente el contraste entre el deseo y la realización, entre las aspiraciones y las posibilidades concretas. Esta distancia aparece con especial claridad entre lo que se dice de Dios en su relación con el mundo y su «invisibilidad».

La revelación habla de Dios y se remite a él, pero ella misma afirma que «a Dios nadie lo ha visto jamás» (Jn 1,18; 5,37; 4,22). El paso de «Dios no se ve» a «Dios no existe», ya fácil en sí, está favorecido por la organización y el peso de la vida cotidiana, personal y comunitaria. Aun cuando, según la revelación, esta situación no es original, sino derivada del «pecado» y destinada a desaparecer, sigue siendo terriblemente insidiosa. Está en el origen del escándalo de la cruz (Gál 5,11; 1 Cor 1,23), de la duda angustiada que atormenta al ser humano. En cambio, puede también llevarnos a creer en la promesa y a confiar en la profecía, que es la fuente de la esperanza; a compartir continuamente el perdón, y a implorar la fuerza de la perseverancia.

La interpretación de esta realidad compleja y conflictiva está orientada por la imagen que el intérprete tiene de sí y por su opción hermenéutica; se desarrolla en el proceso de asimilación y de rechazo, vivido por una conciencia abierta a la verdad de su ser y de sus relaciones, y puede verificarse en las comunidades que viven sinceramente esta búsqueda humana. Los textos de la Escritura, leídos e interpretados en la Iglesia, sobre todo en los concilios ecuménicos y los textos del magisterio, constituyen una referencia privilegiada para esta búsqueda de luz.

La humanidad es un todo, y los fragmentos de interpretación que aparecen en los análisis sectoriales avivan el deseo de penetrar en el conjunto. Los progresos que estos análisis realizan representan otras tantas llamadas y estímulos de la «memoria» de la comunidad creyente, para profundizar y explicitar la luz que la revelación proyecta sobre la condición humana. Las exigencias maduras bajo el empuje de los procesos de aculturación del mensaje cristiano, las investigaciones sobre los nuevos símbolos, sobre las

fórmulas breves de fe, sobre la confesión de fe común y, en un campo más específicamente ético, sobre lo específico cristiano, atestiguan la urgencia de repensar esta proposición global sobre el ser humano en el marco del mundo cultural contemporáneo y de las instancias políticas que lo marcan (el laicismo, la secularización, los procesos de autonomía y de liberación, etc.).

CAPITULO II

LA CONDICION HUMANA:
ESTRUCTURA TRINITARIA Y CRISTOLOGICA

I. LA REFERENCIA EXISTENCIAL AL DIOS TRINO

Según la revelación cristiana, el ser humano no se puede entender sino a la luz del designio de Dios revelado en Jesucristo, celebrado, anunciado y vivido en la comunidad cristiana. Afrontar el problema antropológico es contemplar e interpretar el plan de Dios sobre la historia, secundar su desarrollo e implorar su cumplimiento; es considerar la realidad de las personas y de las comunidades dentro de la humanidad de la que forman parte, y a ésta en el origen del que procede, en la meta que la atrae, en el camino por el que se dirige a ella. La revelación de Dios previene a la reflexión teológica del peligro de arbitrariedad, pues en lugar de considerar al hombre en abstracto lo sitúa en la tradición de lo que vivió Jesucristo y el Espíritu inspira. La revelación se opone a toda tentativa de lectura totalizante y presenta la condición humana no ya como una realidad que es preciso conocer, sino como una vocación que hay que vivir; se la conoce en la medida en que se vive de ella y se comparte.

El Vaticano II, como lo ha subrayado Juan Pablo II, sobre todo en *Redemptor hominis* y *Dives in misericordia*, ha llevado a cabo una tentativa feliz de antropología teológica. En él el ser humano es presentado en la perspectiva de la Iglesia interpretada como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (*Lumen gentium*, 17). Este pueblo, en la celebración del misterio (*Sacrosanctum Concilium*), en la escucha de la palabra de Dios (*Dei Verbum*), en el cumplimiento de su misión en el mundo (*Gaudium et spes*), anticipa y prepara la parusía (*Lumen gentium*, 7). En la *Gaudium et spes* es donde se ha afirmado sobre todo el principio que inspira igualmente esta breve síntesis: la manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza no puede tener lugar sin la referencia, no sólo conceptual, sino integralmente existencial, a Dios. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del

misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*Gaudium et spes*, 22).

La llamada a la comunión con Dios cualifica profundamente la dignidad humana, del mismo modo que la divinización de la humanidad obliga a considerar, desde una óptica completamente nueva, el misterio de Dios. No se puede separar a Dios y al ser humano, y su comunión está rodeada de misterio. No se puede pensar el ser humano sino a la luz del misterio trinitario, que es inaccesible para nosotros. Las tres Personas son la fuente principal, y en cierto sentido única, de todo enunciado antropológico. El fundamento último de la dignidad del hombre radica en el hecho de que participa de la naturaleza de un Dios (Ef 2,18; 2 Pe 1,4), filántropo (Tit 3,4), Emanuel, el Dios con los hombres (Mt 1,23). Despertarse a la conciencia de sí en esta revelación es aceptarse en el designio por el que la humanidad llega al Padre, en Jesucristo; es abrirse a Dios, no sobre la base de hipótesis teóricas, sino de lo que él dice de sí mismo; es reflexionar sobre Dios a la luz de la naturaleza que él quiere dar en participación a la humanidad unida a él.

En *Dives in misericordia*, Juan Pablo II señalaba que «mientras que las diversas corrientes de pensamiento, antiguas y contemporáneas, eran y siguen siendo propensas a separar e incluso a oponer teocentrismo y antropocentrismo, la Iglesia, siguiendo a Cristo, trata de asegurar su conjunción orgánica y profunda en la historia del hombre. He aquí uno de los principios fundamentales, y quizá el más importante, de la enseñanza del último concilio»².

La separación entre Dios y la humanidad, la oposición entre antropocentrismo y teocentrismo condena al ser humano a la incompreensión radical. Su unión es el núcleo del misterio antropológico visto a la luz de Jesucristo. En él, Dios y el ser humano constituyen un único misterio. Las antropologías sin teología eluden el problema de la dimensión suprema de la condición humana. Las teologías sin antropología falsean y desfiguran el misterio de Dios. Según el mensaje cristiano, la teología es antropología y la antropología es teología: Dios y la humanidad no pueden ser entendidos por separado. El Dios de los hombres y los hombres de Dios están unidos en Jesucristo hasta el punto de que la historia de la cristología viene a coincidir de hecho con la de la doctrina trinitaria y antropológica. Las grandes controversias trinitarias y cristológicas ponen en evidencia las diversas tentativas que ha

² *Le Rédempteur de l'homme*, introducción por Vincent Cosmao (París 1981) 5-6.

hecho el ser humano para penetrar en su propio misterio en el contexto del misterio de Dios y para llegar a la comprensión de Dios a la luz de la identidad humana. Si el ser humano no es él mismo, verdadero, no puede reconocer a Dios; y si no reconoce al Dios revelado, no es él mismo y se ignora. Estaríamos en presencia de una situación absurda si Dios no fuera «creador» y plenitud del ser humano y si la creación no fuera participación de Dios.

Una antropología que quiera describir la condición humana en esta perspectiva necesita una teología homogénea, y, viceversa, la teología del «Dios con nosotros» exige una antropología abierta a la relación existencial con Dios: su sujeto adecuado es Dios en el hombre y el hombre en Dios; es la humanidad que tiende a ser plenamente ella misma en Dios todo en todos (1 Cor 15,28), que aspira a conocerse como es conocida (1 Cor 13,12; Gál 4,9). Al buscar a Dios, el ser de origen divino no cesa de perfeccionarse; y Dios, al acoger a la humanidad a la que ha hecho participar de su naturaleza, permanece fiel a su verdad.

La antropología teológica es trinitaria y cristológica: el ser humano es imagen de Dios-Trino; en Jesucristo, vive en la Trinidad, junto al Padre. El hombre se comprende mejor en la medida en que es más consciente de esta condición que fundamenta, exige, acrecienta y desarrolla su perfección humana. En Dios, el ser humano llega a ser él mismo y asume la misión de hacer humana la historia, de compartir con la creación la libertad a la que aspira (Rom 8,19s). Llegar a ser uno mismo es reconstruir la propia identidad de imagen de Dios en la creación. Ser hijo de Dios y llegar a ser persona humana son dos aspectos de una única realidad, que es tanto más humana cuanto más está en unión con Dios, y viceversa. Cuanto más llega un ser que, según la revelación, es «imagen», a ser él mismo, más refleja al ejemplar del que es la imagen; estar en relación con el ejemplar es llegar a ser uno mismo. Las dimensiones divina y humana de la persona sólo subsisten simultáneamente; separadas, sucesivas, yuxtapuestas, no son verdaderas. La relación del hombre con Dios no puede existir en detrimento del hombre. Allí donde no hay ser humano, tampoco puede haber relación con Dios. Pensarse en Dios es pensarse en la verdad; querer estar en él es querer ser auténtico. El único ser humano que se ama realmente es el que no falsea su verdad, el que aspira sinceramente a la unidad, a la belleza y a la bondad de su propia persona en la comunión del pueblo de Dios. Actuar en libertad es condición de unidad y de bondad, porque el ser es libre y está ordenado a la libertad. Porque es libre, está en condiciones de querer y de asu- mir en plenitud la verdad de su condición.

II. CONDICION DE LA HUMANIDAD EN CRISTO

«Hijos adoptivos» (Rom 8,15).

La vida en Jesucristo como fuente de plenitud humana constituye el núcleo más radical del mensaje cristiano. Es preciso mostrar el alcance antropológico de Jesucristo como centro de toda la historia: todas las cosas fueron creadas en él (Col 1,16; Jn 1,3) y sólo en él los seres humanos llegan a ser verdaderos (Col 1,19; Ef 1,22). La antropología que no afronta este problema elude su tarea: en vez de centrar la atención en la fuente y la cima de la identidad humana y describir al hombre tal como es revelado, presenta a un ser que se comprende a sí mismo a partir de una imagen previamente construida. Un intérprete no puede ignorar los componentes del dato que quiere comprender.

Jesucristo, una vez vuelto al Padre por el Espíritu, prepara la parusía, el reino de Dios todo en todos (1 Cor 15,28) y revela el ser humano. Pero ¿quién es Jesucristo? ¿Cómo articular una interpretación global de su persona y de su obra? El no está en relación sólo con una parte de la historia, sino con toda la historia; reconcilia a los hombres y mujeres de todos los tiempos; en él adquiere su orientación definitiva y verdadera el designio de Dios sobre la historia. El Nuevo Testamento llama a su era «remisión de los pecados» (Mt 26,28; Lc 1,77; 5,24; 24,47; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; Ef 1,7; Col 1,14; 1 Jn 1,9; 2,12; cf. los símbolos de la fe, la liturgia, etc.). ¿Qué hecho tan fundamental tuvo lugar en su vida, su muerte y su resurrección para que él sea aquel en quien Dios se reconcilió con el mundo (2 Cor 5,18.19), el «propiciador» por los pecados del mundo (1 Jn 2,2), aquel cuya sangre fue escogida por Dios para sancionar la alianza «nueva» y «eterna» con la humanidad (Lc 22,20; 1 Cor 11,25)? Glorificado (Hch 3,13) en la resurrección y en la ascensión, en Pentecostés envía el Espíritu al mundo y, con él (Rom 8,27), intercede por nosotros ante el Padre (Rom 8,34; Heb 7,25), hasta que todas las cosas sean sometidas a Dios (1 Cor 15,28).

Todo lo que se refiere a Jesucristo concierne a la humanidad que él asumió por la encarnación y en la que vivió, murió y fue glorificado. En esta perspectiva, la misma interrogación antropológica cambia. Ya no se pregunta, «¿quién es el ser humano?», sino «¿quién es él en Jesucristo y quién llega a ser en Jesucristo?». ¿Cómo pensar la transformación que la condición humana experimentó en él y, por consiguiente, lo que es, en él, el *status* de la

humanidad? ¿A quién se la arrebató por su pasión y muerte, contra quién luchó? Si la humanidad es remitida a él para conocer y vivir su propia verdad, ¿qué visión de la realidad implica esta manera de pensar? No puede comprenderse sino en la perspectiva de una historia que es toda ella de Dios y en Dios, y en la que el mismo ser humano está en el Verbo y con el Verbo «por quien todo fue hecho» (Jn 1,3; Col 1,16-17).

La aportación más radical de la revelación a la antropología es el contexto que propone para pensarla, es decir, el misterio trinitario y Jesucristo. Se conoce al hombre-imagen en su prototipo y a éste en la imagen que lo refleja en plenitud (cf. Mt 11,27). La humanidad no es abstracta, aislada, autónoma, independiente. Existe en referencia a Dios, y este Dios que le da cabida y la asume es Dios-Trinidad: en Jesucristo acogió definitivamente a la humanidad en el seno del proyecto en el que la había querido desde el principio (*Redemptor hominis*, 1). Esta relación no crece en forma abstracta; se vive en comunión viviente con la comunidad de los reconciliados que, en la historia, creen, celebran y proclaman su condición, y verifican la autenticidad de sus compromisos por la confrontación permanente con la palabra predicada. La comunión en Jesucristo se enraíza en el ser humano bajo la acción del Espíritu, que ofrece a todos, de una manera que Dios conoce, la posibilidad de estar asociados al misterio pascual y reunidos en la Iglesia (cf. *Gaudium et spes*, 22, y *Redemptor hominis*, 2-3 y *passim*). Esta es la dimensión eclesial de la conversión a la revelación en Jesucristo.

El plan del Padre, esta *oikonomía*, fundamenta, para la creación y para el hombre que la habita, la condición de todo desarrollo. El «sí» del Padre en Jesucristo (2 Cor 1,20), su fidelidad (1 Cor 1,9; 10,13; 2 Cor 1,18; 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3; 2 Tim 2,13; Heb 10,23), motiva la esperanza (deseo-espera-gozo-certeza) de la «nueva humanidad» (Gál 6,16). Alimentada por la «palabra y el pan», crece y se desarrolla en los frutos que produce (Gál 5,19-25).

III. RELACION CONSTITUTIVA DEL HOMBRE CON CRISTO

Conocer y reconocer la *oikonomía* del Padre revelada en Jesucristo (Ef 1,9s) es descubrir nuestras posibilidades, es hacer concreto el dinamismo y la espera de la esperanza. Cristo es nuestra esperanza (1 Tim 1,1): ser, pensar, vivir en él es cultivarse como pueblo de esperanza, que no se apoya en una fidelidad genérica y en el

poder general de Dios ni en las «promesas» y la «memoria» abstracta, sino en el poder que el Padre manifestó en la muerte y la resurrección de Cristo. Esta revelación sitúa la condición humana. La persona se acoge y se reconoce en otra persona y llega a ser ella misma en comunión con ella. Ser es «ser con», y sólo quien es «en» y «con» existe. El ser con el que la persona es no es un ser cualquiera; es el ser en el que Dios se revela y en el que permite a cada uno ser él mismo y vivir la relación consigo. No se trata de una relación cualquiera de co-humanidad, sino de la relación con la humanidad de aquel en quien todos llegan a ser verdaderos en su propia humanidad, sujetos de relaciones humanas recíprocas. El yo hunde sus raíces en aquel en quien cada uno llega a ser él mismo, se despierta a su propia identidad, a la responsabilidad de sus propias relaciones y se libera de las huidas alienantes y del olvido que empobrece y aísla. Este dato es fundamental en la antropología teológica. Reconocer en su unicidad a aquel en quien la persona es y se hace es condición para conocerse y realizarse. El yo de cada uno crece por asimilación y comunión con aquel en quien es constituido y con el que crece (la vid y los sarmientos, Jn 15,1-6).

La condición humana se hace verdadera y se «recapitula» (Ef 1,10) en y por un doble origen: en la historia y en la fuente de la historia. Hombres y mujeres tienen su origen y plenitud y son ellos mismos en Adán, el primero y el nuevo (Rom 5,14; 1 Cor 15,21s. 45), y a la vez en Dios de quien vienen y en quien viven. Una antropología es tanto más auténtica cuanto más destaca esta identidad con el origen. La ósmosis vital con su principio es condición esencial de desarrollo y de crecimiento para toda persona. El individuo madura la comprensión de su propia verdad por el diálogo con aquel con quien llega a ser él mismo, y, en relación con él, estructura las relaciones constitutivas de su ser y desarrolla sus exigencias. Las aportaciones externas estimulan e integran, pero no reemplazan esta conciencia germinal y unificante que focaliza la atención sobre la vocación humana, sobre lo que la estructura y la promueve. La palabra se dirige a los que se abren a la admiración y a la alabanza.

Incita, estimula y sostiene a los que escuchan y no ahogan la responsabilidad y el deseo de ser; habla en aquel en quien la persona es llamada, remite a él constantemente y permite intensificar la relación viva y vivificante con él.

CAPITULO III

COMPROMISOS DEL HOMBRE
EN LA HISTORIA DE LA SALVACION

«Todavía no se ve lo que vamos a ser» (1 Jn 3,2).

I. LA FE QUE HACE RESPONSABLE

«Dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,20).

La revelación presenta al ser humano y su obra en el contexto de la vocación que tiene en Jesucristo, e indica que la conversión a su modo de obrar es condición del cambio que restablece la relación consigo mismo y con los otros como relación con Dios: «Quien me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14,9); «Al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11,27). Los signos que permiten identificar este cambio son percibidos por aquellos que lo viven y tienen la experiencia de un sentimiento de paz que los sostiene en la vida cotidiana, permitiéndoles esperar «contra toda esperanza» (Rom 4,18).

El camino de los convertidos se manifiesta también en signos comunes, el principal de los cuales es su preocupación por lo que es bueno para el hombre y su solidaridad con el destino de la humanidad. Los convertidos a Jesucristo comparten su solicitud para con el pueblo, se sienten solidarios de los más desposeídos, de los más pobres y de todos los que sufren por la justicia, resistiendo a los sistemas que no permiten la participación de todos en la construcción y en el goce de condiciones de vida más humanas. Las antropologías que confirman los prejuicios que separan, oponen y marginan, cualquiera que sea su justificación —religiosa, racial, socioeconómica, cultural, etc.—, son reduccionistas con respecto al hombre y a la verdad. La revelación no introduce estructuras originales en la humanidad. Su especificidad es la paz, que, en Jesucristo, Dios ha hecho con la humanidad llamada a dejarse reconciliar (2 Cor 5,20), a acoger una libertad nueva, una apertura a las exigencias de la comunión universal.

La adhesión a Cristo se describe como un «paso» de la muerte a la vida (1 Jn 3,14; Jn 5,24), como disponibilidad al abandono

libre y total en Dios (*Dei Verbum*, 5), «que está con nosotros para liberarnos del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna» (*ibid.*, 4). Es una actitud original, alejada de las actitudes defensivas que, a pesar de las apariencias, desembocan en un fatalismo resignado, temeroso y egoísta.

La vida cotidiana lleva a olvidar y rechazar la Pascua de Jesucristo y, de este modo, a confundir, separar, oponer y aislar lo que se refiere a Dios y concierne al bien común. Así, el aspecto más sublime del ministerio cristiano se convierte también en el más amenazado y más difícil. Sus diversas deformaciones se presentan siempre bajo un aspecto nuevo y obligan a un esfuerzo permanente de discernimiento y de superación. Cualquiera que sea su definición: gnosis, maniqueísmo, espiritualismo, naturalismo, fideísmo, racionalismo, integrista, etc., todas niegan la consigna rigurosa de la primera carta de Juan: no «dividir» a Jesucristo (cf. una variante autorizada de 1 Jn 4,3) separando a Dios y al hombre. Anunciar el evangelio es ayudar al hombre a comprender lo que ha llegado a ser en Cristo y a verificar su humanidad con respecto a aquella en la que Dios «se ha complacido» (Mt 3,17 y par.) y en la que nos llama a todos a ser verdaderos, es decir, conformes a su designio creador.

Crear es separarse no de la humanidad y de la creación, sino de todo lo que la falsea e impide que se realice en la verdad que Dios le ha revelado y concedido en Jesucristo. La unión con Cristo no suprime las prerrogativas de los individuos y de las comunidades; las incita para que se liberen de las deformaciones y de las alienaciones que impiden su autenticidad y la armonización en el todo. Se es creyente no en detrimento de lo humano, sino de lo que lo falsea, lo manipula, lo vacía.

Esto significa concretamente que la humanidad, en la que cada uno está llamado a vivir y participar, no puede ser determinada por una definición abstracta, válida para todos y para siempre. Toda comunidad y todo pueblo es lo que decide llegar a ser en la fidelidad y fecundidad de una libertad liberada de todo pretexto para sustraerse a Dios y negarse al bien humano.

El auténtico problema antropológico es llegar a ser verdaderos, superar la mentira que, en cualquiera de sus formas, confirma y legitima la falsificación de sí mismo y el desconocimiento de Dios. No se trata de decidir lo que hay que hacer, sino con quién estar, en quién reconocerse, qué proyecto seguir. La comunidad cristiana, por su enseñanza y sus sacramentos, debería cultivar en el pueblo de Dios la fidelidad a sus responsabilidades fundamentales. La disponibilidad para la comunión total y definitiva con Dios, el deseo

de estar con él (Flp 1,23) y de habitar en su «casa» (Jn 14,2; Lc 15,11-32) crecen en la súplica, la adoración, la humildad radical; la capacidad de comprometerse crece con el coraje de pensar y de tomar decisiones para superar el desgarramiento interior, que, por la «razón», nos somete a la ley de Dios y, por la «carne», a la ley del pecado (Rom 7,25).

Algunos salmos expresan y alimentan este rasgo de la personalidad del creyente que, en el secreto de su conciencia, «sólo con Dios» (*Gaudium et spes*, 16), admira y alaba, contempla y suplica, acoge y ofrece, adora y teme filialmente. Verificar la autenticidad de esta orientación y del contexto en que se acrecienta y purifica es tomar iniciativas no corrompidas por el cálculo ni paralizadas por la indolencia, para que los hombres, sobre todo los más pobres y los más desposeídos, se reconcilien con su vocación y su misión, se reconozcan hijos de Dios y cooperadores de su obra (Jn 5,17). El que cree verdaderamente en Dios da pruebas de responsabilidad, se compromete y no se exime; cree sin ser crédulo; vive en la lógica y la dinámica de la ofrenda y no en la de la apropiación y del repliegue sobre sí mismo. El ser humano no puede tomar iniciativas con respecto a Dios, quien nos previene siempre con su gracia. La única posibilidad de imitar a Dios es llegar a ser sujeto de una iniciativa gratuita en las relaciones humanas, para que los hombres renuncien a huir de Dios y no se resistan más a la llamada a compartir su designio sobre la historia.

La tradición llama profecía, realeza y sacerdocio (1 Pe 2,9; Ap 1,6; 20,6) a las prerrogativas de la comunidad rehabilitada en Jesucristo. El pueblo real, profético y sacerdotal se construye en los sacramentos y en la palabra y se expresa en las obras de justicia y de amistad. Si no se quiere que estas indicaciones se queden en esquemas formales, hay que verificar permanentemente su sentido antropológico, captar su vínculo unitario, en el ámbito teórico y, sobre todo, en el vital y existencial, y asumirlas en un proyecto de vida personal y comunitaria que favorezca la relación con Dios y la realización del bien humano.

El criterio de validez de una antropología teológica es su capacidad para legitimar los modos de pensar y autenticar los estilos de vida que son coherentes con las exigencias de la concepción cristiana del hombre. Este criterio nos permite establecer una neta división entre las antropologías religiosas que, o bien subrayan exclusivamente la supremacía de Dios, o bien la del hombre, y las que, por su orientación íntima, tratan de no separar a Dios y a la humanidad. El desacuerdo entre la Iglesia y el Estado, entre los sistemas políticos o económicos y las exigencias religiosas, entre los

estilos de vida y las dimensiones éticas, son otras tantas variantes de las dificultades siempre nuevas para vivir y comprometerse por una humanidad que realice su verdad en plenitud.

II. LOS CAMINOS DE LA JUSTICIA

«... para alcanzar la libertad» (Rom 8,21).

Los convertidos viven con el «corazón» abierto al Dios de los hombres y a los hombres hijos de Dios. Cuando se entregan al bien de la humanidad, no se alejan de Dios, sino que comparten su misericordia; cuando viven en Dios, no se apartan del propio bien, sino que tienden al pleno desarrollo de sus posibilidades. Este compromiso cualifica la presencia del hombre en la historia y en el signo de su más hermosa prerrogativa: ser justo. Como ya afirmaba Aristóteles: «Con mucha frecuencia, a los ojos de la gente, la más grande de las virtudes es la justicia, y ni el astro matutino ni la estrella vespertina brillan con tan maravilloso esplendor; nosotros tenemos un proverbio que dice: "Toda virtud se resume en la justicia"»³. En Cristo no hay una Iglesia que evangeliza y una humanidad que lucha por la justicia, sino una «nueva humanidad» (2 Cor 5,17; Gál 6,16) que, en él, se libera de todo lo que hoy como ayer es fuente de envejecimiento. Los que han «nacido de Dios» (1 Jn 4,7) humanizan su condición cuando aspiran al reino y alaban a Dios cuando liberan la condición humana; al trabajar por la justicia no construyen una realidad que será destruida o incluso reemplazada, sino que hacen crecer la «nueva Jerusalén».

La reconciliación que devuelve al hombre su condición de individuo libre hace renacer en él el deseo de ser acogido en una comunidad que no se sustrae a las exigencias de la amistad recíproca. Este contexto incita a superar la pasividad frente a la injusticia y a la enemistad. Ser libre no es hacer lo que se quiere, sino hacer personales los propios compromisos y dominarse a sí mismo. Esta condición es un «talento» que hay que multiplicar (Mt 25,14s), una responsabilidad que es preciso vivir, un bien que hemos de compartir, un estilo de vida, una manera de estar en el mundo, un deseo de plena comunión. El nexo entre salvación y justicia no es obvio, sino que debe ser construido por opciones constantemente renovadas. Un solo y único sujeto cree, espera, ama y trabaja por

³ Cf. *Ética* V, cap. 2, 1130b 25

la justicia, pero estos diferentes aspectos de la personalidad se robustecen en el riesgo y el coraje. La llamada a hacer la unidad en sí no se realiza por la reducción, sino por la capacidad en interpretar las necesidades humanas, perseverando en el cumplimiento de la justicia. La salvación se hace en la disponibilidad a Dios, la justicia, la inteligencia y la fuerza de las opciones humanas.

Para vivir en la justicia debe el justo vencer las seducciones de la injusticia y las dificultades para la justicia. Pero ¿es posible esto? ¿No demuestra la historia que siempre triunfa la injusticia? El camino de la justicia es oculto, y sólo los justos llegan de hecho a descubrirlo y recorrerlo. Platón describe, en *La república*⁴, la belleza de la aspiración a la justicia, así como la imposibilidad de su realización plena en la historia. Incluso Kierkegaard, después de insinuar «la cercanía entre Cristo y un hombre que durante su vida recibe de sus contemporáneos el mismo trato que recibió Jesucristo»⁵, subraya la peculiaridad absoluta de la justicia de Jesucristo, el único justo, y la imposibilidad de imitarlo plenamente. Ambos coinciden en que el camino del justo es un camino solitario que lleva a la cruz.

Estimular una conciencia a abrirse a la justicia es, pues, proponerle el camino de la cruz y llamarla a dejarse atraer por Jesucristo, «el justo». El abandono de Dios —«¿Por qué me has abandonado?»— parece acompañarnos en el camino: «suprimir la apariencia de la justicia incluso con respecto a Dios. Que el justo sea abandonado incluso por Dios»⁶. ¿Por qué, para que triunfe la justicia, es necesario que los justos sufran, a veces hasta la muerte física? ¿Por qué el grano de trigo debe morir para multiplicarse (Jn 12,24)? Es un aspecto del misterio de la cruz, y un pueblo que no se reconcilia con estas exigencias no podrá evitar la tentación de pensar que el deseo de la justicia es una ingenua utopía y que sólo la injusticia domina la vida política⁷.

La injusticia de las personas y de las estructuras es un reto sobre todo para la comunidad que cree que Cristo ha vencido al mundo (Jn 16,33; 1 Jn 2,13-14; 4,4; 5,4-5), la injusticia y la muerte, y que está llamada a concretizar su evangelio de liberación (Lc 4,17-21), a seguir su ruta, es decir, a hacerse cargo de las ne-

⁴ Es el mito de Er, libro X, 614a y ss.

⁵ *L'école du christianisme* (París 1963) 147-149.

⁶ Simone Weil, *La source grecque* (París 1953) 73.

⁷ J. Paulus, *Le thème du juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque: «Revue historique des religions»* 121 (1940) 18-66; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs* (Stuttgart 1972).

cesidades humanas (Mc 6,37: «Dadles vosotros de comer»). Sólo el justo puede suprimir la injusticia cuando, teniendo hambre y sed de justicia (cf. Mt 5,6), trabaja por la paz (Mt 5,9).

Desde el momento en que se supera el nivel extremo de las injusticias que impiden llegar a ser libre, hay que incitar a los pueblos y a los individuos a ser responsables y a vencer la pereza y la pasividad. Los justos no son jamás unos espectadores inertes e impotentes de los acontecimientos que conmocionan la historia; con su ejemplo despiertan a los grupos humanos a la conciencia de sus propias responsabilidades.

III. LA MUERTE: HACIA LA PARUSIA

El hombre está hecho para «ver» a Dios; su condición difiere radicalmente según que lo vea o no. La visión de Dios cualifica la morada celeste, el *status patriae*, así como la no visión cualifica el de la vida terrestre, el *status viae*, el tiempo del «todavía no» (1 Jn 3,2), de lo inacabado, de la inestabilidad, de la precariedad, de la imposibilidad de conocerse y de acogerse en la verdad plena de sí mismo y de la propia relación con Dios⁸. Aun cuando la persona se oponga a la tendencia al olvido y al rechazo de Dios, se determina a ello con un querer frágil y pobre, no de forma radical e irreversible. Este es el aspecto más oscuro de la alienación y de la iniquidad que Cristo venció en su muerte y que nos concede vencer, en y con él, en la fe (Gál 5,6). La teología presenta la muerte como el contexto en el que esta situación cambiará, pero el hecho de ignorar la estructura profunda de desafío radical que ella implica —al que está ligada la acogida de la plenitud o la decisión de la disgregación— hace que se la conciba más como acontecimiento que es preciso temer que como liberación que hay que apresurar.

El cristiano vive este misterio en la adoración y la súplica de la misericordia de Dios y confía al moribundo a Cristo-Eucaristía para que lo guarde con él en el «paso al Padre». La fe no satisface la curiosidad sobre la muerte, sino que llama la atención sobre lo que es central en este acontecimiento, es decir, sobre el carácter definitivo de la relación con Dios, la anticipación de la restauración cósmica de la parusía, cuando aparecerá la verdad plena de cada uno en sí y en el todo.

La tradición, sobre todo la greco-oriental, presenta la condición humana en tres tiempos: en la tierra (*in via*), después de la muer-

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 82, a. 2c.

te (*post mortem*) y después de la resurrección (*post resurrectionem*). La escatología patristica, de tan generosa elocuencia cuando se vuelve hacia el pléroma del *post resurrectionem*, se muestra discreta en cuanto al tiempo intermedio, siempre velado para nosotros. Los Padres, guiados por una interpretación intuitiva de la Escritura, iluminan sólo algunos aspectos de este misterio. La grandeza de la economía del Nuevo Testamento es su orientación a la gloria; el hecho de que esta economía no sea todavía la visión es causa de su relatividad e imperfección.

CONCLUSION

EL RIESGO DE SER HOMBRE

La realidad antropológica participa de las prerrogativas del misterio: fascina y da miedo. No se puede evitar, y cuando se afronta, asusta. Los predicados utilizados para definir al hombre lo describen en su relación con lo otro: «microcosmos», ser «fronterizo» y de «origen divino», relacionado con el mundo, los seres espirituales y Dios. La humanidad está en y con el mundo. Está en ósmosis con los seres espirituales. Es de Dios y para Dios. El hombre se vuelve hacia el futuro, que es a la vez acontecimiento y decisión y, debido a que tiene por objeto lo que todavía no es, adquiere la fisonomía del riesgo.

La antropología teológica es una tentativa para describir las condiciones generales y las prerrogativas personales del pueblo que vive como aliado de Dios y se mantiene en su designio de comunión, a pesar de las divisiones y los conflictos, mientras espera y prepara la parusía (1 Cor 15,28). Inspirada por la revelación del plan de Dios sobre la historia de salvación, ilustra la llamada que él dirige a la humanidad (Jn 6,44) en Jesucristo (Mt 3,17 y par.), analiza los datos y describe el estilo de vida personal y comunitario de quienes se convierten a esta llamada. La micro-historia de cada hombre y de cada mujer forma parte de la única gran historia de la humanidad y de la creación, que tiene su origen y su término en Dios-Trinidad. Su desarrollo encuentra la profunda oposición del misterio del mal. Los que se dejan atraer por Cristo (Jn 6,44) y reconciliar con él (2 Cor 5,18-21) se convierten en mensajeros y realizadores de reconciliación, recorren el camino de la encarnación

y de la cruz, de la liberación del pecado y de la muerte, de la recapitulación de toda la creación (Ef 1,10).

Algunos datos de la revelación precisan los límites y las perspectivas de esta búsqueda y la sitúan en el contexto de lo inacabado, de la maravilla permanente, de la espera. El «todavía no» de la revelación de lo que seremos (1 Jn 3,2), la espera de la liberación de la creación (Rom 8,19-25) y de la manifestación gloriosa de Jesucristo (Col 3,4), la incertidumbre del estado de gracia⁹, el hecho de no saber lo que conviene pedir (Rom 8,26) y otros muchos factores confirman que el hombre ha «renacido a la esperanza» (1 Pe 1,3) de la gloria, pero que todavía no está en la gloria¹⁰. Estos datos concentran, pues, la atención y la aspiración en la condición final de la historia de todos y de cada uno.

Cabe pensar también que la tarea de la antropología teológica consiste en mantener viva la «memoria» de la esperanza que ha sido revelada en Jesucristo y en la que el Espíritu inserta a la humanidad. La *Lumen gentium*, en el cap. 7, nos da una breve descripción de esta condición, cuyo desarrollo debería comprometer profundamente a los que reflexionan sobre el misterio humano. La historia es el tiempo del dolor de Dios¹¹, de la pasión de Cristo en su cuerpo místico (Col 1,24).

Mientras esperamos, imploramos, intentamos apresurar la entrada en la gloria eterna, debemos proponer la vía de la cruz y de la misericordia. «En el cumplimiento escatológico, la misericordia se revelará como amor, mientras que en el tiempo, en la historia humana, que es también una historia de pecado y de muerte, el amor debe revelarse sobre todo como misericordia y realizarse bajo esta forma... En el centro mismo de este programa se alza siempre la cruz, puesto que en ella la revelación del amor misericordioso llega a su cima»¹². La muerte, la enfermedad, el dolor, la incapacidad de amar, son los puntos neurálgicos de un mensaje que quiere interpretar la condición humana en el período que se extiende de Pentecostés a la parusía, y que tiene como objetivo la promoción humana, asociando armoniosamente doxología-ortodoxia y ortopraxis. La antropología no es una teoría de la praxis, y ésta no es una actividad cualquiera, sino la historia de las comunidades que contemplan y celebran la salvación, que viven en la comunión con Dios en cuanto fuente y culmen y que se dejan guiar por la palabra

⁹ Concilio de Trento, ses. VI, la Justificación, cap. 9 (DS 1534) y cap. 13 (DS 1541).

¹⁰ Concilio de Trento, ses. VI, cap. 13 (DS 1541).

¹¹ Kazoh Kitamori, *Teología del dolor de Dios* (Salamanca 1975).

¹² *Dives in misericordia*, 8.

escuchada, creída y anunciada. Es, en una palabra, la unión con Jesucristo. «Por eso, él mismo, ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14,9)... acaba y completa la revelación y confirma con el testimonio divino que Dios está con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna»¹³.

Cristo es único; no se le debe confundir con las cristologías que ilustran sus prerrogativas ni con los estilos de vida nacidos de su imitación y seguimiento. La nueva creación es él. Hombre y mujer llegan a ser «nuevos» en lo nuevo que él realiza en ellos cuando los asocia a su vida. Su novedad es objetivo y esperanza para todos los que —mientras viven— son iniciados a la transformación total que culmina en la muerte y de modo pleno en la resurrección. Esta es la fuente de la dignidad, pero también de la precariedad de la condición del creyente. Hasta que la recapitulación no sea completa, hombres y mujeres tenderán a oponerse, a dominarse y manipularse recíprocamente, a acaparar exclusivamente en provecho propio las prerrogativas de que gozan para desarrollar armoniosamente el bien de toda la humanidad. Todo esto engendra conflictos y tensiones que inducen a sustraerse al bien común y a impedir que otros participen en él. La redención de la realidad no es la destrucción de su variedad y de sus diferencias, sino la liberación de lo que la falsea. En Cristo, lo que desaparece no es la persona, sino el pecado, lo que enturbia la conciencia de ser y de obrar en cuanto imagen de Dios, y que es el comienzo de toda injusticia.

Todo esto marca la condición humana, personal y comunitaria. El hombre es imagen. La imagen dice relación al ejemplar, y éste se desarrolla en el tiempo. Nosotros conocemos imperfectamente la imagen que el prototipo construye en nosotros y que nosotros construimos en él. Lo que somos no se ha revelado todavía y esperaríamos conocernos como ahora somos conocidos (1 Cor 13,12). Así, la dimensión apofática de la antropología refleja la de toda la teología. Y esto debe ser comprendido precisamente en la imagen como devenir. En efecto, su realidad total se nos escapa. Sólo el hombre nuevo, Cristo, es imagen y, por tanto, sólo en él el ser humano podrá conocerse y realizarse. Hasta el presente es esperanza, súplica, deseo, tanto en su dimensión de ser para Dios como para los demás. Esta situación de tensión hacia la plenitud cuestiona igualmente la organización política y el desarrollo de toda comunidad. La fidelidad a Cristo debería llevar a asumir la lucha contra los males de la historia, a pensar y establecer condiciones más humanas de existencia para todos, pero la lógica del poder y

del dominio tiende a manipular y a dominar, a agredir y a defenderse. La fidelidad a las exigencias del amor y de la justicia está, pues, amenazada por la injusticia y el mal.

Perseverar hasta el fin en la búsqueda del bien humano es para las comunidades y los pueblos una gracia que se debe implorar con perseverancia y una resolución que se debe vivir con fidelidad, hasta que todas las comunidades lleguen a ser sujetos de esa liberación que ninguna de ellas podrá realizar individualmente. En una humanidad que debe ser liberada y convertirse en liberadora, que progresa en su comprensión de lo real, es necesario para cada grupo repensar su función en la historia, tener la fuerza de suplir lo que los otros no llegan a realizar y no impedirles llevar a cabo su tarea cuando pueden hacerla. Esto será posible únicamente si el deseo del bien humano se convierte para cada uno en fuente inspiradora de la acción. Contrariar esta aspiración es el origen de luchas y discordias que hacen la existencia conflictiva. Promover este proceso multiforme de humanización es una exigencia de la que no cabe abdicar. Este es el riesgo permanente de la antropología teológica.

¹³ *Dei Verbum*, 4.

BIBLIOGRAFIA

1. Enfoque teológico

Una antropología propiamente *teológica* es requerida por el hecho de que el ser humano tiende a la comprensión de sí en las relaciones específicas que, en cuanto centro y cumbre de la creación, tiene con Dios, origen y fin de su historia. Estas relaciones estructuran el devenir de su ser y determinan la comprensión que tiene de él. Los datos bíblicos, patrísticos (de Oriente y Occidente) eclesiológicos, teológicos, inspiran y sostienen las nuevas perspectivas de esta investigación sobre la identidad humana. Creación, escatología, misiones trinitarias, historia, estrechamente unida, constituyen el contexto y la fuente de esta investigación.

- K. Barth, *Dogmatique*, tomos X-XV (Ginebra 1961 en adelante) *passim*.
 M. Flick/Z. Alszeghy, *L'homme dans la théologie* (París 1972).
 J. Moltmann, *El hombre. Ensayo de antropología cristiana* (Salamanca 2^a1974).
 E. y J. Moltmann, *Humanity in God* (Nueva York 1983).
 A. Gesché, *Le discours théologique sur l'homme*: NRT 97 (1975) 801-819.
 A. Ganoczy, *Las nuevas tareas de la antropología cristiana*: «Concilium» 86 (1973).
 J. Alfaro, *La gracia de Cristo y del cristiano. Antropología y teología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
 W. Pannenberg, *El fundamento cristológico de la antropología cristiana*: «Concilium» 86 (1973).
 Id., *Antropología teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).
 D. Barthélemy, *Dieu et son image* (París 1963).
 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1983).
 Id., *El oyente de la palabra* (Barcelona 1967); *Théologie et anthropologie*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (París 1967) 99-120.
 Y. Congar, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la «Sacra Doctrina»*, en *Mélanges M.-D. Chenu* (París 1967) 135-187.
 F. Bussini, *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie* (París 1978).
 L. Serenita, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia*, en *Theologia I* (1975) 150-184.
 G. Colombo, *Problematicità dell'antropologia teologica*: «Vita e Pensiero» 54 (1971) 586-595.
 O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Friburgo 1983), con bibliografía reciente.
 N. Flick/Alszeghy, *Antropología teológica* (Salamanca 1970).

2. Enfoque filosófico

Los pasos de la antropología teológica se sitúan en un contexto de espera: aún no se ha manifestado lo que seremos (1 Jn 3,2), la humanidad aspira a conocerse como es conocida (1 Cor 13,12). Este dato fundamenta la exigencia de un estatuto particular de conocimiento. Esta posición no discute el interés y la legitimidad de otras vías de investigación sobre la identidad humana, pero pide no ignorar los caminos por los que Dios conduce a los seres humanos al pleno conocimiento de sí. Se pueden confrontar estos diferentes enfoques:

- P. Courcelle, *Connais-to-même. De Socrate à S. Bernard*, 3 vols. (París 1974-1975).
 L. Lavelle, *La conscience de soi* (París 1935).
 Id., *Le moi et son destin* (París 1947).
 Th. Haecker, *¿Qué es el hombre?* (Ed. Cristiandad, Madrid 1960).
 J.-Y. Jolif, *Comprendre l'homme. Introduction à une anthropologie philosophique* (París 1967).
 R. Garaudy, *Perspectives de l'homme, existentialisme, pensée catholique, marxisme* (París 1969); *Palabra de hombre* (Madrid 2^a1976).
 E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (París 1967) 121-138.
 J. Marías, *Antropología metafísica* (Madrid 1973).
 P. Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza* (Barcelona 1978).
 H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta del problema de Dios en nuestro tiempo* (Ed. Cristiandad, Madrid 4^a1983).

3. Salvación y divinización

El problema antropológico ocupa el centro de la visión de la historia, del designio de la salvación, revelado en el sentido pleno de la palabra en Jesucristo, el «Principio» (Col 1,18). La orientación de la historia hacia la parusia se sitúa en el origen y en la cima de la doctrina de la divinización del ser humano. Sus pistas de aproximación son múltiples y se diversifican según las preocupaciones que las inspiran (ontológica, histórico-salvífica, escatológica, etc.), las fuentes que las alimentan (Escritura, Padres, ciencias antropológicas contemporáneas...) y las orientaciones de los teólogos que las persiguen (ortodoxos, cristianos de la reforma, católicos). La investigación se puede profundizar en varias direcciones:

- a) Interpretación de la salvación y de su historia.
- B. Catao, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ* (París 1964).
- M.-D. Chenu, *Histoire du salut et historicité de l'homme dans le renouveau de la théologie*, en *La théologie du renouveau* I (París) 21-32.
- O. Cullmann, *Christ et le Temps* (Neuchâtel-París 1974).
- Id., *Le retour du Christ* (Neuchâtel-París 1945).
- R. Johann, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez S. Ambroise de Milan* (París 1968).
- J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irénée à S. Léon le Grand* (París 1968).
- A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (París 1964).
- P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair* (París 1947).
- M. Seckler, *Le salut dans l'histoire. La pensée de S. Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (París 1967).
- A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* I (Ed. Cristiandad, Madrid 31981) 49-202.
- b) La divinización.
- G. Bardy, *Divinisation*, en *Dict. de spirit.* III, 1389-1398.
- N. Cabasilas, *La vie en Jésus Christ*, extracto de «Irénikon» (Amay 1932).
- I. H. Dalmais, *Divinisation*, en *Dict. de Spirit.* III, 1376-1389.
- P. N. Evdokimov, *L'orthodoxie* (París-Neuchâtel 1969).
- J.-M. Garrigues, *Théologie et Monarchie l'entrée dans le mystère du «Sein du Père» (Jn 1,18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale: «Istina»* 5 (1970) 435-465.
- G. Horn, *La vie dans le Christ de N. Cabasilas* III (1922) 20-45.
- J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce* (París 1938).
- V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1977).
- Id., *Vision de Dieu* (París-Neuchâtel 1962).
- Id., *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (París 1967).
- M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon les Pères grecs* (París 1970).
- A. Ganoczy, *Devenir chrétien* (París 1973).
- J. de Baciocchi, *Justification: Catholicisme* VI, 1314-1325.
- H. Küng, *La justification. La doctrine de K. Barth y una reflexión cárolica* (Barcelona 1967).
- J. Mouroux, *L'expérience chrétienne* (París 1955).
- R. de Pury, *Présence de l'éternité* (Neuchâtel 1943).
- P. Fransen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 21985) 611-730.

- c) La nueva humanidad en la liturgia.
- N. Cabasilas (1363), *Explication de la divine liturgie* (París 1967).
- Id., *The Life in Christ* (Vladimir's Seminar Press 1974) (cf. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e s.*, Nicolas Cabasilas, París 1958).
- I. H. Dalmais, *Mystère liturgique et divinisation dans la mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, en *Epéktasis*, en *Mélanges Daniélou* (París 1972) 55-62.
- Dombes (grupo de), *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements: DC 9* (1980) 420-436.
- P. Evdokimov, *La prière de l'Église d'Orient* (París 1966).
- Id., *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale* (Lyon 1967) espec. 95-106.
- J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine* (París 1975).
- A. M. Ramsey, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ* (París 1965).
- A. Schmemmann, *Introduction to liturgical Theology* (Portland 1966).
- Th. Strotmann, *Pneumatologie et liturgie*, en *La liturgie après Vatican II* (París 1967) 289-312.
- J.-M. Tillard, *L'eucharistie et le S. Esprit: NRT* 90 (1968) 363-387.
- Id., *La notion de grâce sacramentelle: «Verbum Caro»* 20 (1966) 28-41.
- H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique - Maxime le Confesseur* (París 1947).
- A. Vonier, *L'Esprit et l'Épouse* (París 1947).
- C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959).
- J. A. Jungmann, *Liturgia, en Sacramentum Mundi* IV (1973) 324-360.
- A. Stenzel, *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia*, en *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 21985) 26-52.

4. Responsabilidades históricas

Hacer frente a las responsabilidades históricas es una dimensión esencial de quienes, en el Espíritu, preparan la parusía. Las teologías contemporáneas estudian este aspecto de la antropología sobre todo a nivel de la relación entre salvación e historia, fe y compromiso político, redención y liberación, Iglesia y mundo, y del problema ecológico.

a) La esperanza escatológica.

- E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1970).
- F. Biot, *Théologie du politique. Foi et politique. Éléments de réflexion* (París 1972).
- J. Girardi, *Cristianismo y liberación del hombre* (Salamanca 21975).
- G. Casalis, *Prédication, acte politique* (París 1970).
- R. Coste, *Les dimensions politiques de la foi* (París 1972).
- G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 41972).
- A. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación humana* (Barcelona 1972).

- J.-B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 21971).
 Id., *La fe en la historia y la sociedad* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
 J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1975).
 Id., *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).
 Id., *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971).
 L. Boff, *Gracia y liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 21978).

b) La creatividad humana.

- Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, cap. III.
 A. Ganoczy, *Homme créateur - Dieu créateur* (París 1979).
 C. Mayer, *Dieu créateur - L'homme créateur*: NRT 101 (1979) 39-54.
 F. Mussner, *Creación en Cristo*, en *Mysterium Salutis II* (Madrid 21977) 380-387.
 L. Scheffczyk, *Creación y providencia*, en *Historia de los Dogmas II/2* (BAC, Madrid 1983).
 P. Schoonenberg, *Alliance et création* (París 1970).
 P. Tillich, *Teología sistemática*, 3 vols. (Salamanca 1981).
 C. Barrier-Lynn, *Écologie: vers un despotisme super-éclairé*: «Esprit» 9 (1975) 184-196.
 T. S. Derr, *Écologie et libération humaine* (Ginebra 1974).
 G. Siegwalt, *Écologie et théologie*: RHPH 54 (1974) 341-365.
 Id., *Cosmologie et théologie*: «Études théologiques et religieuses» 51 (1973) 313-331.
 J. David, *Teología del trabajo y de la técnica*, en *Mysterium Salutis II* (Madrid 21977) 608-622.
 G. Thils, *Teología de las realidades terrenas* (Bilbao 1956).
 R. Guardini, *El poder: una interpretación teológica* (Madrid 1963).

CUARTA PARTE

CREACION Y ESCATOLOGIA:

DIOS REALIZA

CREACION Y ESCATOLOGIA

[PIERRE GISEL]

INTRODUCCION

Dios realiza. Aquí se tratará de *creación* y de *consumación*. Este estudio, situado después de la «alianza», la «redención» y la «vida en el espíritu» —que constituyen la economía de la salvación— introduce a la reflexión sobre el «Dios-Trino» —que determina esta economía—, remite a este Dios y da testimonio de él.

Poner en este lugar el capítulo que habla de creación y de consumación indica que la fe y la teología hacen saltar la simple cronología o el tiempo como sucesión. Cuando se habla del ser de Dios, así como de su acto primero y último, la fe y la teología apelan a un orden que no es el que nosotros medimos. Se trata del orden de una presencia que hace posible, permite y determina algo que suscita respuesta, que llama al ser. Esta presencia es vocación, palabra primera y última dicha en el hoy de una proximidad que viene, que se impone y obliga. En cuanto consumación, es creadora y fuente de cumplimiento (notemos que la ruptura de la simple linealidad cronológica y el tema del cumplimiento nos han permitido, como ya se ha dicho, articular una sección de cosmología dentro del misterio de la «vida en el Espíritu»).

Señalemos, por otra parte, que hablar al mismo tiempo de creación y de consumación (escatología) indica ya que, en teología cristiana, la creación es algo distinto del marco formal y preliminar de una «historia de salvación»; igualmente, la escatología es distinta de un último momento que vendría a poner término a esta misma historia. Creación y escatología afirman un *cumplimiento* que, aunque no está sometido al tiempo —es más fuerte que la muerte y que cualquier nacimiento—, no abandona al tiempo. Por el contrario, habrá que decir que si este cumplimiento lleva a todo ser a su consumación, es en cuanto que el ser se debate con el tiempo y con lo que se insinúa en él (la muerte y el pecado) y está inmerso en el tiempo (orden de la gracia que abre a una libertad y que es recapitulado en el orden de la resurrección). En este sentido se habla con razón de cumplimiento: el ser de todas las cosas es tomado en su mismo centro y llevado a una consumación que, por nacer de Dios, lleva a plenitud estas mismas cosas en su identidad propia

y en su profunda realidad. Teológicamente, es preciso mostrar que es el mismo Dios quien actúa como *creador* y *restaurador* del mundo. No se oponen, por tanto, *creación* y *salvación* ni *creación* y *escatología*.

Comenzar situando la reflexión sobre la creación y la escatología bajo el signo del cumplimiento indica una primera postura teológica importante. De este modo se evita oponer el *ser* de las cosas y su hacerse, su identidad profunda y aquello a lo que están llamadas, el orden de lo real y el orden de Dios. Para ello, la teología cristiana deberá volver constantemente sobre las dos cuestiones centrales de una teología del Dios creador y restaurador: la del *comienzo* y la de la *positividad de lo real*. Ambas cuestiones, además de centrales (por estar ligadas a dos *afirmaciones* centrales), son solidarias: en su punto de partida, la teología confiesa un comienzo radical siempre activo y, por tanto, un orden de *novedad* y de *libertad*, al mismo tiempo que afirma la positividad de lo real, es decir, el orden del dato, de la *pasividad* y la *necesidad*. La solidaridad de estas dos cuestiones obliga a la teología cristiana a reemprender constantemente un pensamiento que mantenga la especificidad de los dos órdenes en juego, irreductibles e intrínsecamente articulados entre sí.

Sobre esta base, la teología del Dios creador y restaurador se estructura en relación con cinco momentos obligados.

1. Una teología bíblica y cristiana de la creación responderá a una *aprehensión* positiva de lo real, y ello en un doble sentido:

a) lo real aparece como *creación buena*, bendita de Dios y, por tanto, promesa de vida y no obstáculo desgraciado, o peso insostenible, o lugar de perdición, de peligro o de alienación;

b) lo real aparece como orden *ineludible* que yo no puedo suprimir ni alcanzar en su primer momento: lo real es siempre para el hombre del orden de lo ya existente, figura de antecedencia que, en su misma opacidad, determina una relación de asimetría; el mundo aparecerá entonces como *paso obligado* que marca la relación del hombre consigo mismo, con los otros y con Dios. En mi *relación* con la creación (don de Dios) es donde se juega mi existencia ante Dios: mi mentira o mi verdad, mi muerte o mi vida.

2. Una teología bíblica y cristiana de la creación responde a la *cuestión del origen*: ¿de dónde vengo?, ¿a qué debo mi existencia?, ¿qué es lo que me incita a ser y determina este ser? Como toda problemática que interroga en función de una cuestión que se refiere al origen, una teología de la creación deberá excluir toda

reducción utilitaria, puramente descriptiva, funcionalista o tecnocrata. Cuando la teología bíblica y cristiana de la creación afronta la cuestión del origen, responde a ella de manera plenamente específica. En efecto, no puede responder a la cuestión alegando un primer comienzo, «una vez», como impulso inicial, momento de partida formal, que en su neutralidad deja al descubierto su carácter arbitrario e inaccesible. ¿Por qué? Precisamente porque, para ella, lo real ya existente es figura ineludible, como se dice en el punto 1. Responderá, pues, a la cuestión del origen respondiendo *de lo real*.

3. Una teología bíblica y cristiana del Dios que es al mismo tiempo creador y restaurador, del Dios del cumplimiento, deberá preguntarse por el ser de lo real, y no sólo por los valores que entraña. Un pensamiento cristiano fiel a una teología correcta de la creación y de la restauración se negará, pues, a través de toda su reflexión, a hacer del mundo un orden de realidad neutra, campo de acción de la sola libertad, lugar indiferente en el que vendría a inscribirse, para bien o para mal, lo posible histórico.

Debido a que Dios es Señor del cumplimiento de todas las cosas y, en un mismo acto diversamente articulado, es el Dios que crea, Dios que salva y Dios que lleva a la consumación, la fe y la teología cristianas no pueden hablar de lo real en un mundo «fixista». Lo real no está cerrado, ni es un dato bruto, disponible, muerto. En este sentido, se evitará comenzar uniendo el concepto, propiamente teológico, de *creación* con el de *naturaleza* tal como nos lo transmite una cultura moderna marcada por el desarrollo de las ciencias experimentales y positivas. Una de las tareas de la teología consiste en elaborar y defender la concepción de una realidad que de alguna manera es «histórica»; pero, recíprocamente, la misma teología deberá estar atenta —hoy más que nunca— a no concebir esta historia como desarrollo infinito, como una genealogía ajena al hilo de los acontecimientos. Si Dios es el que lleva a cumplimiento, su obra se conjuga desde luego en presente y futuro, pero también, sobre todo, *en pasado*; un pasado a la vez positivo, logrado, fuente de fecundidad. En último término, dar testimonio de un pasado positivo y logrado es, para la teología cristiana, hacer posible el advenimiento de un presente verdadero. Dios *realiza*, pero es preciso saber *cómo*: sólo una teología rigurosa de la creación permitirá, reconociendo y confesando la especificidad de este *cómo*, determinar el modo en que Dios es hoy promesa de consumación.

Los puntos 2 y 3 están evidentemente unidos, y ambos se oponen a una desviación moderna que ha afectado globalmente a la

cultura occidental, sin exceptuar la teología. El punto 2 lo afirmaba al anunciar la necesidad de reconocer, de mostrar y de hacer valer que *origen* y *primer término de una serie temporal*, lineal, no son, como tales, equivalentes. Cuando la teología cristiana habla de *comienzo*, ya está indicando que para ella todo no es eterna repetición, y que lo real no es indiferente: el espacio y el tiempo son la materia y el lugar de un surgir que remite esencialmente a su «origen». Tal surgir apunta al mismo tiempo a un destino.

Como se ve, el modo en que la teología debe concebir el tema mismo del origen (objeto del punto 2) responde a una visión del ser u ontología (objeto del punto 3): la teología debe prevenir su discurso contra una desviación moderna que tiende a comprender el ser de forma «cosista», más o menos positivista. La *res extensa*, simplemente «existente», «real», disponible, tiende a convertirse en el único modelo de lo que hay que entender por ser. Sobre esta base, la cuestión del origen no puede comprenderse sino en términos de «primer comienzo». A causa de esta desviación, el discurso teológico se ha hecho problemático: ha dejado de ser necesario hablar sobre Dios para hablar sobre el ser. Se ha abierto una fisura que ha llegado a convertirse en ruptura. El hombre moderno es con frecuencia hombre de un mundo sin Dios y de un Dios sin mundo, sin creación, sin consumación.

En teología, la problemática del origen se inscribe en una estructura de interpelación o de vocación: *exigencia, desde el principio positivo*, de una respuesta. Si la teología del Dios creador afirma una cesura (entre el mundo y el caos, la creación y la destrucción), una decisión de intervención y una novedad (la palabra de Dios establece una positividad corpóreo-temporal), el *acto* que allí se afirma aparece bajo la forma de un paso que deja su huella en lo *real* y que no podría actuar sin manifestar la realidad misma en toda su fuerza y verdad.

4. La teología del Dios creador y restaurador va unida desde el principio a una *mediación cristológica* y al *hecho del pecado*. Esta característica se debe a que el mundo es desde el comienzo algo bueno y a la vez ineludible (el mundo es creado en Cristo, figura del Hijo). Así, el origen deja su huella en el mundo y, por tanto, se inscribe en el tiempo.

La *mediación cristológica* indica que en el seno mismo del origen aparece un dinamismo: vocación, instauración, superación, etc. La creación es un don a la espera de un cumplimiento, el cual requiere tiempo, espacio y cuerpo. El mundo es fundamentalmente acontecimiento. Nuestra verdad y nuestra vida se realizan en un

movimiento de salida de sí, en el que no nos perdemos necesariamente, sino que adquirimos la posibilidad de realizarnos ante Dios. El *pecado*, hecho originario, no es el accidente externo que vendría a enturbiar una realidad de origen, simple, única, atemporal, libre de todo pasado y futuro propios. Su posibilidad es inherente a una creación marcada por el sello del acontecimiento o del cumplimiento. Dominada por la mediación cristológica y marcada por el hecho originario del pecado, la creación es un drama. En perspectiva bíblica y cristiana, la creación y el hombre no pueden ser tratados en dos capítulos separados y sucesivos, sino que es preciso hablar conjuntamente del hombre y del cosmos, en sus relaciones necesarias y reales, aun cuando no son recíprocas.

El hecho de que la mediación cristológica y el pecado sean motivos internos a la creación subraya lo que el punto 1 decía a propósito del mundo como realidad ineludible, como «tercero» irreductible en la relación del hombre con Dios. Este mundo es el mundo de todos, tomado en toda su extensión y visibilidad, con su peso, su opacidad, su contingencia, su exterioridad. Es un mundo que no conduce directamente a Dios (Dios es invisible a él), pero está ahí para todos. La fe y la teología cristianas sostienen que, lejos de poder prescindir de él, el mundo se presenta a la vez como lugar de un *enigma* fundamental y de una *promesa* (realizada en Cristo). La irreductibilidad de este orden hace que la teología cristiana del Dios creador se abra, sin paradoja, a una historia de la *libertad*.

5. La teología cristiana del Dios creador y restaurador tiene un concepto de creación intrínsecamente animado por la escatología. Al mismo tiempo, la escatología remite de forma intrínseca a la realidad considerada en su positividad, su carácter ineludible y su posible promesa. En teología cristiana, la escatología se presenta como hecho de revelación y, por tanto, como irrupción y manifestación. Es entendida como victoria de la positividad de Dios que lleva lo real a su plena positividad. Es cumplimiento de todas las cosas, pero un cumplimiento que supone el paso por un momento de juicio, que, según la Biblia, debe concebirse como una nueva intervención de Dios. Este cumplimiento recoge y lleva a término el tema histórico de la elección, así como la victoria sobre la muerte confesada en los misterios pascual y eucarístico.

CAPITULO PRIMERO

HERMENEUTICA BIBLICA

Génesis y positividad

Al principio de la Biblia hay dos textos que hablan de la creación del mundo. Siendo los primeros en el texto canónico, estos relatos de la creación no son cronológicamente los primeros, al menos en su estado redaccional presente. Están precedidos sobre todo de diversas tradiciones relativas a los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob), a la salida de Egipto, a la travesía del desierto y al don de la tierra prometida. También están precedidos por todo un material tradicional relativo a la creación. Los relatos bíblicos de la creación nacieron, pues, en el seno de una historia. En ciertos aspectos son interpretación de esa historia. Lo primero cronológicamente es lo que vive y vivió Israel: la experiencia de cierto número de acontecimientos, entre los que ocupan un puesto central la salida de Egipto y el establecimiento en Canaán; la experiencia que el pueblo, a través de su historia, hizo del mundo, del hombre y de lo que llama Dios; la experiencia de lo que existía para él, la creación.

Los exegetas están hoy de acuerdo en que, en su estado actual, el texto bíblico no es expresión de una fe en la creación que pueda constituir un complejo literario o teológico autónomo e independiente. La estructura de los relatos lo atestigua. Pero la prehistoria del texto parece corroborar lo que enseña su lectura. Sobre todo G. von Rad ha subrayado vigorosamente que la fe fue en primer lugar fe en la salvación: se refiere a una liberación, a una emancipación, a un don. Todo transcurre como si la mención de un Dios creador y de una creación hubiera llegado después, cuando, bajo la presión de diferentes acontecimientos históricos, la fe en la salvación se puso a reflexionar sobre los orígenes del hombre, del mundo y de la historia en su conjunto. Entonces la confesión se extendió a las dimensiones del mundo, pero sin dejar de ser lo que era. La confesión de la salvación precede a la confesión del Dios creador.

Según Von Rad y muchos de sus seguidores, el mensaje profético habla del Dios creador por extensión: se pasa de la confesión de que Dios suscitó a Israel del seno de las naciones a la promesa de que no dejará a Jerusalén sucumbir sin remisión en el caos, y finalmente a la proclamación de un Dios creador que sacó al mun-

do del caos primitivo. La confesión del Dios salvífico implica una salvación tan radical que necesariamente debía desembocar en confesión de un Dios creador y restaurador de todas las cosas. Precisamente como confesión de salvación, debía anticipar una afirmación *escatológica* global y hacer memoria de una afirmación *protológica* también global.

La confesión del Dios creador sería, pues, extensión y radicalización de la confesión de un acontecimiento salvífico que constituiría su «centro», su norma y, según la expresión de Barth, su aspecto «material». No es seguro que esta reconstrucción histórica sea correcta. La confesión del Creador, la respuesta del hombre a los enigmas más fundamentales de la existencia, de la vida y de la muerte, son muy anteriores a los textos que tenemos, y al menos tan viejos como la experiencia de una salvación o liberación. Las observaciones de Von Rad llaman igualmente la atención sobre una articulación indicada por los textos. En este nivel, la creación se relaciona decididamente con lo que se llamará la redención. En consecuencia, el acto de creación será comprendido, en sentido profundo, como salvación. No solamente se trata del mismo Dios, sino del mismo acto o, mejor, del mismo drama. La creación misma es ya redención, acto soteriológico.

Así entendida, la creación no puede considerarse legítimamente como un primer origen «antes» del tiempo y «fuera» del tiempo, sino que aparece inserta en la cadena de las acciones históricas de Dios. Como tal, tiene una continuación, y se podrá hablar de *creatio continua* o de creación reanudada sin cesar: no hay confesión bíblica del Dios creador sin confesión del Dios regenerador de todas las cosas. En segundo lugar, la misma creación será comprendida como acontecimiento histórico, intervención «en» el tiempo o al menos en la línea de la temporalidad.

Las observaciones precedentes indican que la historia es lo primero. Pero no en cuanto historia de los hechos brutos, tal como la concibe la ficción científicista, sino en cuanto historia leída *teológicamente*. La historia es lo primero, como la vida, teniendo en cuenta que toda vida se desarrolla en el marco de una institución, con sus problemas culturales y políticos o sus conflictos ideológicos. La historia está, pues, marcada por el pecado, por la tradición y por la confesión; en una palabra: mediatizada por la actividad de unos hombres que se debaten con la muerte y que viven en un mundo habitado por los dioses. La historia y la vida son lo primero. La teología pertenece al orden de la interpretación y de la confesión, lo que no deja de entrañar sus riesgos. Ahora bien, la interpretación tiene sus reglas propias, su historia y su positividad;

decir que la teología es en el fondo interpretación no significa, pues, abandonarla a la arbitrariedad de nuestros deseos o a los azares de nuestro talante, ya que pertenece también al orden de la institución.

En nuestro caso, la interpretación teológica tiene determinadas características: es confesante, está condicionada por un pasado. Decir que la teología es interpretación no es necesariamente, como quieren los modernos, conceder al sujeto el primer lugar. La interpretación pertenece también a la historia *creada*. Aunque, bajo algunos aspectos, la teología es una disciplina interpretativa, su acto interpretativo tiene exigencias propias —sobre todo la de estar originariamente precedido—, precisamente por el hecho de que confiesa una creación.

Aunque sea preciso distinguir entre la historia como realidad primera y la teología como interpretación, hemos de tener en cuenta que, en la vida humana, interpretación e historia se dan siempre juntas, como institución y vida o pasado y presente.

Dado el estatuto y la función de la teología, es evidente que en lenguaje cristiano no se da una doctrina de la creación que no se planteen el problema de la *cruz* y la *resurrección*, es decir, el de la *crístología*: su *realidad* y el *juicio* que lleva consigo. Tales son, en efecto, los acontecimientos centrales, intrahistóricos y, en sentido más radical del término, *ejemplares* de la fe y de la historia cristianas. También debemos tener en cuenta el *sacramento*, ya que, concretamente en la eucaristía, es donde se expresa la identidad de la Iglesia a través de la «memoria» de la cruz y de la «anticipación» de la nueva creación.

La doctrina cristiana de la creación no tiene, pues, nada que ver con una especulación sobre los «primeros comienzos» ni con los principales problemas planteados por la modernidad occidental. No tiene por objeto las fronteras de nuestro saber que no afectan para nada a la organización del mundo ni a nuestro destino de hombres actuales. Tales cuestiones fronterizas pueden quizá ser objeto de discusiones de salón, pero ya no responden a un tiempo profundamente marcado por la ciencia y por la técnica.

En buena teología, se dirá que la creación es una gracia, presente e histórica como toda gracia, pero sólo en la medida en que, recíprocamente, se afirme que *la gracia es creación*: creación de historia y, en este sentido, creación de mundo. Una doctrina de la creación es teológicamente correcta cuando se presenta como *interpretación necesaria* de la historia de una práctica y de una confesión de fe, la de la tradición bíblica, judía y cristiana. Esta fe y

esta práctica son conscientes de estar radicalmente *precedidas* e *instauradas* desde siempre en las dimensiones *globales* del mundo.

Como *interpretación*, la doctrina de la creación concuerda desde el principio con una manera de vivir en el mundo y de organizarlo: nace en él y vuelve a él. Tal doctrina es *necesaria* precisamente para decir que *la palabra no sería nada sin su mundo*, sin *la creación*, de la que no puede sino dar testimonio y a la que no puede dejar de remitir.

I. GÉNESIS 2,4b-3,24

1. *Trasfondo histórico*

Los primeros capítulos del Génesis están datados. Suponen los conocimientos naturales, hoy superados, de una época. Pero, como todo texto, articulan un cierto modo de concebir al hombre, al mundo y a Dios. En su modo particular de ordenar las informaciones que podían proporcionarles los sabios o los eruditos de su tiempo, se expresa un saber más profundo que se refiere a lo que *es* el hombre y a lo que *es* el mundo: de dónde vienen, qué son, a qué están expuestos, cuál es su destino.

Hablan estos textos del hombre y del mundo al referirse a su origen. Ser consciente de que cuando se habla sobre el origen ya se está hablando del mundo, significa —contra toda actitud estrictamente descriptiva— avanzar por el camino en que se descubre que el mundo está precedido por algo anterior a él mismo.

Afirmar el mundo afirmando su origen es dejar constancia de un saber «olvidado» por la modernidad, ya que ésta profesa, en lo más íntimo e inconfesado de sus postulados, una neutralidad genealógica y, por consiguiente, ideológica y teológica en cuanto a lo que *es* el mundo. Para ella, la aparición del mundo no constituye problema: el mundo es o «existe», no *adviene*. Basta, pues, con describirlo. Los orígenes no interesan, ya que no sólo se consideran inaccesibles, sino también impertinentes.

El primer texto bíblico que intenta una explicación y una sistematización de los orígenes es Gn 2 y 3, hasta el punto de que, literariamente, estos dos capítulos constituyen un todo: Gn 2 establece los elementos de un drama cuyo nudo (y desenlace) tiene lugar en Gn 3. En estos dos capítulos el lector se halla ante la misma meditación.

Antes de leer el texto, hay que señalar algunos elementos históricos. El texto *crystaliza* probablemente en una época en que

Israel ha entrado en el concierto de las naciones. Con la monarquía se pasa de una organización tribal, que vivía más o menos en las fronteras de las realidades internacionales, a un verdadero Estado que no sólo se establece en Canaán, sino que somete a muchos de sus vecinos. Desde Salomón, los contactos con las civilizaciones vecinas experimentan grandes desarrollos. Son otras tantas ocasiones para reflexionar sobre el destino del mundo en su conjunto; otros tantos desafíos. El Dios de mi padre, arameo errante (Dt 26), ¿mantiene relaciones con el universo y con los otros dioses?, ¿qué relaciones? Este es probablemente el horizonte histórico que ve nacer el primer relato de los orígenes. El otro relato, Gn 1, sale a la luz, según se cree, a través de la experiencia de la caída de Jerusalén ante Nabucodonosor y del exilio en Babilonia.

¿Se puede llegar más lejos? ¿Se puede determinar qué situación histórica precisa va a interpretar el texto, y frente a qué otros discursos? Aquí hay que señalar dos cosas: el ejercicio efectivo de la realeza y los discursos de los mitos babilónicos.

Gn 2 y 3 denuncia, como vamos a ver, la experiencia que el hombre tiene de la muerte y da testimonio de una promesa de vida. Ahora bien, el ejercicio de la realeza ofrecía al redactor un ejemplo particularmente privilegiado de este drama.

El discurso babilónico merece que nos detengamos un poco más. El relato bíblico se debe interpretar probablemente en función de las diferencias —polémicas— que establece con respecto a los mitos paralelos entonces en auge en Babilonia. Los elementos del relato aparecen de nuevo, pero su organización difiere. Se inicia un discurso distinto.

En Babilonia, el mito de los orígenes adquiere la forma de una «teogonía» en la que el mundo y los dioses toman parte en un mismo drama de vida y de muerte. Los dioses y el hombre pertenecen, así, a un mismo espacio, sin exterioridad radical, y a una misma temporalidad, puesto que el drama de la creación no deja de continuarse hoy como ayer y como siempre. Puesto que se ignora toda exterioridad real, el origen aparece ciego, anónimo, sin fin ni principio.

Aquí la guerra y la violencia ocupan el centro de la escena. Guerra del bien y del mal; guerra del ser y del caos. Esto equivale a decir que el mal es coextensivo al origen de las cosas; el bien resulta de una guerra victoriosa y de una aniquilación del adversario. Ello significa a su vez que el ser y Dios están juntos, unidos. Del mismo modo, el mal y la muerte son solidarios.

Por consiguiente, no hay lugar para una historia particular, singular, cuya contingencia sería una excepción a la totalidad. No hay

historia, ni origen, ni proyecto, sino fiesta, participación en las fuerzas del cosmos, repetición del drama de la creación. Por eso los hombres no tienen ni autonomía real ni campo para su libertad; son creados para el servicio de unos dioses celosos de sus prerrogativas. La epopeya está determinada por el deseo de inmortalidad: se trata de conquistar el estatuto de los dioses y de vencer esta muerte que no puede ser sino destino fatal, signo exclusivamente negativo.

Señalaremos, por último, que un pacto vincula la actuación cósmica a la actuación terrestre, social y política: el rey, entronizado, es investido del poder de representar, en el centro de la creación, la soberanía del dios. Su investidura es, desde luego, revocable, inestable; la victoria sobre el caos, el drama de la creación, debe representarse siempre de nuevo. Pero la figura del rey, como tal, participa directamente de los dioses.

2. Génesis 2,4b-26

Una lectura puramente exterior de los motivos presentes en Gn 2-3 dirá quizá que allí se habla de un hombre y no tanto de la creación del mundo. Pero es necesario ver que, bajo los rasgos de la historia de un hombre, el texto pretende contar un comienzo radical, tender a una interpretación global del mundo y de nuestro destino, confesar un primer proyecto creador de Dios y una última promesa escatológica. Se trata, pues, teológicamente de un relato de creación.

No propondremos una interpretación global del mito adámico de los orígenes sino después de haber leído Gn 2 y 3. Antes hay que señalar los diferentes momentos del relato, ante todo, en Gn 2. Allí se describen los elementos de una «situación en contexto» del hombre, de una perspectiva que atestigua una bendición a partir de la cual se medirá lo que es confesado como mal.

Comencemos leyendo los primeros versículos de nuestro pasaje: 4b-9. En ellos se dice que el hombre es colocado en la tierra para cultivarla. Este es incluso el objetivo de la creación del hombre. Los vv. 4b-6 describen el *terminus a quo*, aquello a partir de lo cual debe enfocarse la creación del hombre: tierra árida, falta de germinación; «ni había hombre que cultivase el campo» (v. 5). A ello responden los vv. 8 y 15: el Señor Dios colocó al hombre en el jardín de Edén para que lo guardara y lo cultivara. En la perspectiva del texto, el hombre no nace casualmente; sin él, la tierra está como en espera. El hombre tampoco cae a la tierra como a un lugar extraño, adverso. El hombre es terrestre, hecho para

la tierra. Sin embargo, no es hijo de la tierra, puesto que es creado por Dios e incluso, «después» de la creación (v. 7), sacado para ser colocado (vv. 8.15) en un jardín plantado por Dios. Puesto que el jardín va, por decirlo así, «al encuentro» de la existencia de la tierra árida y sin cultivar, e incluso «al encuentro» de la creación bruta del hombre, prefigurará simbólicamente, en el corazón del acto creador, la elección y la tierra prometida. Globalmente se puede decir incluso que la creación no es en este texto simple acontecimiento inicial; más bien se constata una dinámica que subyace al acontecimiento, y como una «avanzada» en espera de una «culminación».

Que el hombre es terrestre se subraya particularmente en el versículo 7. El hombre es materia. Y el soplo que recibe de Dios no puede comprenderse como donación de un alma separada, única instancia de su identidad o de su personalidad; señala únicamente la posibilidad de animar la carne, de darle vida, presencia, palabra posible. En lenguaje moderno, de habitar su cuerpo. Posibilidad eminentemente humana. Se subraya que este poder es dado por Dios. Por ello, supone una discontinuidad originaria: el hombre es hombre por una gracia exterior que siempre se ha de renovar. En este sentido es posible decir que en el corazón del relato de la creación del hombre está inscrita la llamada a una confirmación ulterior, la llamada de un relato de elección (y más tarde, de un nuevo don interno a la historia, de un perdón).

Los vv. 10 a 14 juegan con un simbolismo del agua que aparece a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento. El agua puede ser unas veces, en casos límites, amenaza de sumersión, recuerdo de la nada y del caos primitivo, y otras, en el centro de la creación, bendición, promesa de vida. Aquí, un río sale de Edén, riega el jardín y baña la tierra, dividiéndose para fluir en cuatro direcciones. Agua separada de la tierra y cuya amenaza está contenida (Gn 1 insistirá en este aspecto); agua que brota del centro del jardín, dominada y transformada en bendición. En este sentido, indica muy particularmente que la creación no sólo debe ser leída como el marco previamente concedido a una historia subsiguiente, sino también ya como instauración, alianza de vida. La domesticación de estas aguas que nacen como una fuente del centro del jardín traduce o prefigura una naturaleza ya mediatizada por la cultura, la historia y la palabra. Teológicamente, el jardín de Edén es más tierra prometida y cultivada que espacio virgen y primitivo.

Los vv. 15 a 17 están centrados en los dos árboles: el árbol del conocimiento del bien y del mal y el árbol de la vida. Es muy probable que en un estadio anterior de la tradición los dos árboles

hayan pertenecido a dos relatos diferentes. El primer relato habría estado articulado en torno al árbol prohibido y culminaría con el drama de la transgresión; el otro habría tenido probablemente como motivo central sólo la creación del hombre a partir de la tierra. Pero esto no es importante. Una primera lectura hace ya presentir que el texto no es homogéneo, sino que está escrito a partir de diversas tradiciones anteriores que han dejado huellas en la redacción final. El árbol de la vida se menciona al comienzo del texto, aun cuando tiene bastante poca consistencia; curiosamente se olvida a lo largo del drama que se desarrolla para reaparecer sólo al final de Gn 3. Igualmente, el lector no puede dejar de ver en los vv. 10-14 (los cuatro ríos) una especie de inciso que, por otra parte, origina en el v. 15 la repetición de 8b. Pero, estuviera o no precedido por tradiciones distintas, el texto conserva una unidad real.

La redacción recibida propone un sentido específico que se puede comprender respetando la sincronía de los diversos elementos. Hay incluso razón para pensar que se debió al genio del redactor el haber unido los dos relatos ordenados en torno a cada uno de los dos árboles, para constituir un solo drama de los orígenes, proponiendo con ello que se lean *juntos* un relato de la *creación* del hombre y el relato de una *transgresión*. Así, el texto podrá decir *al mismo tiempo* que el hombre es creado bueno y que es responsable de su pecado.

Detengámonos unos momentos en estos dos árboles. Una vez más, uno de ellos —el árbol de la vida— tiene poca consistencia en el cuerpo del relato. No pertenece (¿ya?) a una problemática en la que podría, por ejemplo, ser objeto de tentación, dirigiendo alguna dialéctica del deseo de inmortalidad. Simplemente está allí. ¿Comió el hombre su fruto? No se sabe. Se dice solamente que, en este jardín, el hombre está en cierto sentido colocado a la sombra de este árbol. En el centro del jardín, el árbol de la vida tiene valor de signo de que la creación es beneficio, signo de bendición. No se nos dice que el hombre haya comido su fruto; pero, en la perspectiva del texto, hay que decir que, aunque lo hubiera comido, no habría conseguido más de lo que pudo conseguir sin comerlo. La lógica del simbolismo permite incluso concluir que en el fondo el hombre vivía de este árbol.

El segundo árbol no sirve como antítesis. No es árbol de muerte, sino del conocimiento del bien y del mal. Aparece bajo el signo de una prohibición. ¿Por qué una prohibición, y una prohibición, de qué? Sólo la lectura de todo el relato permitirá responder. Hay,

pues, que anticipar un poco. Lo que se prohíbe al hombre es ponerse en el lugar de Dios, en una situación, por tanto, en la que podría decidir lo que es el bien y lo que es el mal. Esta prohibición no se debía a que Dios estaba celoso de sus prerrogativas. Esta era la posición de la serpiente y también la de los mitos babilónicos. Si la creación buena incluye una prohibición es porque el hombre no podría colocarse en el lugar de Dios sin destruir la obra de la creación, sin llevar la muerte, la mentira y la violencia al corazón de la vida, y porque hay que preservarlo de ello. El hombre no es Dios, y cuando se toma por Dios, sus decisiones y sus actos, muy a pesar suyo, se vuelven contra él. Así, el árbol prohibido, el del conocimiento del bien y del mal, no es en el fondo sino el reverso del árbol de la vida. Su doble obligado. No ocupa en absoluto el mismo puesto central. Y, en definitiva, también él es signo de bendición.

La creación es bendición; pero *como* creación, es decir, como don. Ahora bien, el don debe ser recibido. El árbol del conocimiento del bien y del mal marca precisamente la posibilidad real que tiene el hombre de rechazar la creación, el don que se le hace. El hombre es colocado en el jardín, es decir, en el terreno de la decisión primera de Dios. Pero no es un animal. Está llamado a ratificar consciente y libremente la decisión de Dios. No porque disponga de una libertad radical, la libertad de crear a partir de la nada, o de sí mismo, un mundo. Esto, dada la condición humana, no podría ser sino una obra mortífera. Pero el hombre está llamado a responder a Dios de la creación con una libertad situada.

La prohibición es, en último término, signo de promesa y de bendición: atestigua que Dios quiere proteger al hombre contra sí mismo. Pero Dios asume un riesgo; el hombre está advertido, no está obligado. Y, puesto que el hombre va a aprovechar efectivamente el riesgo asumido por Dios y está a punto de destruir la creación, será necesario que Dios intervenga en la historia, que recupere su obra, que busque otro modo de volver a dar realidad y continuidad al don y a la promesa.

Los vv. 18 a 25 consideran la culminación de la creación del hombre mediante la creación de la mujer. Se abren con una declaración de Dios, la primera de que se sirve el relato como para subrayar la importancia del momento: «No está bien que el hombre esté solo», a lo que responderán las primeras palabras del hombre referidas como tales: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» Pero antes de este desenlace en el que se con-
 guran un don de Dios y una exclamación de reconocimiento y de

gozo, Dios presenta al hombre los diferentes animales de la tierra, y el hombre les da nombre. Momento este cuya importancia es necesario señalar. Dar el nombre es ejercer una soberanía. Esta es, efectivamente, la intención del texto. El hombre ocupa en la creación un puesto central y, en cierta medida, regio. El hombre está llamado a asumir un verdadero poder. El drama que se desarrolla en Gn 2 y 3 afirma solamente *a partir de qué* este poder puede ejercerse para la vida y *a partir de qué se transforma*, en la práctica, en un poder de muerte. El hombre ejerce un poder justo y verdadero cuando se reconoce criatura y cuando vive en función de un don y en una actitud de reconocimiento; se hunde en la mentira y la violencia, y con él toda la creación, cuando rechaza la *finitud originaria* y *el límite que supone el don mismo de la creación*. El hombre puede legítimamente crear (el nombre es creación); ésta es incluso su vocación, pero no es creador primero y último, sino que únicamente lo es en situación de respuesta.

He aquí al hombre ante los animales. Les pone nombre. «Pero no se encontró el auxiliar que le correspondía» (v. 20). Habrá que esperar la creación de la mujer, *ʔišša*, porque está sacada del hombre, *ʔiš*. Sólo entonces se da el otro semejante, o la otra semejante, con la cual —en el cara a cara— el hombre podrá constituir una humanidad plena. Antes de los últimos versículos del capítulo, la creación del hombre queda inacabada. El hombre, humanidad, es hombre y mujer. Así, está inscrito en nuestra carne que no dispo-
 nemos de una identidad plena, acabada, subsistente por sí misma. Yo no puedo ser sino mujer u hombre. Jamás una y otro. También aquí una dinámica prefigura el éxodo (como el exilio), y una tierra futura subyace al relato de la creación. La costilla sacada a Adán simboliza la falta marcada hasta en la carne; del mismo modo, el hombre está llamado a romper con sus orígenes para entrar en una historia de dos. «Por eso, un hombre abandona padre y madre y se junta a su mujer» (v. 24).

En conclusión, los diferentes momentos de Gn 2 permiten subrayar que, en el orden de la creación, el hombre está ya concebido, deliberada y profundamente, en situación *relacional*. Está en relación con la tierra de la que fue sacado, con el jardín que está llamado a cultivar, con los animales a los que da nombre, con la mujer sin la que todavía no es nada, con Dios que le concede ser y de quien los dos árboles en el centro del jardín simbolizan la presencia ausente. La relación con Dios es fundamental, pero no excluye a la tierra, sino que, pasando por el drama urdido en torno a los dos árboles, es como indirecta, mediatizada por la tierra y por

todo lo que contiene. A la inversa, la relación con la tierra no excluye a Dios: supone siempre una discontinuidad originaria que le concede ser lo que es. El hombre se ve inserto desde el principio en una compleja red de relaciones; su relación no es nunca inmediata, tanto si se trata de Dios como de la tierra. Y por esto él mismo aparecerá frágil, marcado por la precariedad, situado en una discontinuidad insuperable, llamado a un futuro más que instalado en un presente, sin identidad propia con la que poder estar como en régimen de plena adecuación. Por eso, con razón los diferentes exegetas subrayan lo que separa este relato de una descripción del paraíso. Aquí el hombre es profundamente terrestre, finito, y está llamado al trabajo (cultivar el jardín). Aquí no se da fusión alguna con un mundo sin distancia, sin límite, sin ausencia, ni la entrada en un gozo sin fin ni principio.

Gn 2 no describe un paraíso o un estado «prehistórico», casi celeste o divino. Por el contrario, subraya la *diferencia* entre Dios y el hombre. Esta diferencia del *frente a frente*, de la *exterioridad* recíproca y, finalmente, de la *responsabilidad situada* y, por tanto, original, *singular*. Así, da paso a una *historia* y requiere una *ley*. Se descubre allí una estructura de vida que se opone a una estructura de la *participación* secreta del hombre en una verdad *natural* y *universal* que, por su parte, daría paso a una nostalgia de la unidad y de los paraísos perdidos. El límite es requerido fundamentalmente por el hecho de la singularidad y de la particularidad. Y ello por una razón constitutiva: en régimen de universalidad y de totalidad, el límite es superado y la distancia suprimida, pero en tal caso el hombre ya no es hombre, sino que el demonio se ha apoderado de él. Ahora bien, el relato de Gn 2 está precisamente ahí para describir la situación original finita del hombre y para decir que es buena y dichosa. El texto no pretende alimentar una nostalgia de imposible infinitud.

Donde hay *don* (y, por tanto, precedencia), hay *mandamiento*, pues lo que se da tiene figura contingente, particular y, debido a ello, necesariamente finita. Pero todo el texto tiende a decir que la finitud es dichosa y que el olvidarlo conduce indefectiblemente a la muerte.

3. Génesis 3,1-24

El drama ya puede urdirse. Los elementos necesarios han sido establecidos, el telón de fondo está levantado. La creación ha terminado. El relato va a narrar lo que acontece cuando el hombre entra realmente en escena. He aquí al hombre, Adán, héroe de un acon-

tecimiento primordial, no en el sentido de que sería el «primer» hombre en todas las acepciones del término, sino porque es el hombre por excelencia, el hombre ejemplar. A través de este relato, el redactor quiere mostrar, yendo a la raíz de las cosas, lo que todos los días volvemos a repetir con nuestras palabras y nuestros hechos históricos: Adán es cada uno de nosotros. El autor describe, designa e interpreta lo intrahistórico afirmando su elemento originario más profundo; y para hacerlo, en Gn 2 ha debido, una vez más, enunciar y desarrollar a modo de confesión la promesa y la bendición a partir de la cual se destaca y se mide lo que considera como origen del mal.

Los vv. 1 a 7 presentan la entrada en escena de la serpiente, la transgresión del hombre y la primera consecuencia: «descubrieron que estaban desnudos; entrelazaron hojas de higuera y se las ciñeron». Antítesis del capítulo precedente, que terminaba así: «Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza».

La serpiente, resto de una figura ctónica, de la encarnación demoníaca de los mitos babilónicos, aquí parcialmente desmitificada, es criatura, como todos los animales del campo. Entra en diálogo con el hombre. La mayoría de los exegetas subrayan con razón que el narrador se ha esforzado por objetivar lo menos posible el mal en una figura exterior de la que el hombre sería la inocente y trágica víctima. La serpiente no representa frente a Dios ninguna soberanía rival y concurrente; actúa en el marco de lo creado. Y el hombre es culpable.

¿Qué hace la serpiente? Pregunta, situándose fuera de la relación establecida por Dios, asestándole *ipso facto* un golpe mortal. En el fondo, la serpiente encarna la ilusión de que se juzgará mejor de Dios y de sus beneficios desde un terreno distinto del que ellos designan. Quiere ser juez y maestra de Dios.

El hombre, y en primer lugar por medio de la mujer, va a responder a la tentación dejándose subyugar por lo que se hace resplandecer ante sus ojos. ¿Qué ocurre? La finitud del hombre, muy especialmente en cuanto finitud expuesta —contemplada cara a cara— es causa de inestabilidad. Hemos visto que la seguridad del hombre dependía de Dios y que al mismo tiempo el hombre era libre de decirle sí o de decirle no. Gn 2 ha establecido la «estructura ética de una libertad finita». Precaria, vulnerable, llamada a ratificar lo que es ratificando la creación particular que se le ha donado, esta libertad está dispuesta a girar en un deseo de infinitud. Pero esta «precaria infinitud», ilusión de un todo sin fin ni principio, no puede en realidad ser sino nada. Sin embargo, en

cuanto ilusión activa, va a hacer aparecer de pronto el límite creador como negación injustificable; la libertad se paraliza en la obsesión de que una ley opresiva debe ser transgredida, negada, «aniquilada».

En este sentido, el hombre, Adán, es el agente de la transgresión y de la muerte. La posibilidad de tal transgresión estaba inscrita en la estructura misma de su libertad en cuanto autonomía interpelada y obligada a responder en primera persona; esto le permitiría creerse con derecho a una independencia plena, autónoma.

Aquí se *comprende* lo que está en juego. Sin embargo, el mal no queda «explicado». Por eso interviene la serpiente. Parcialmente desmitificada, reducida al rango de criatura, inserta en una problemática histórica, la serpiente no queda pura y simplemente suprimida. ¿Por qué? Porque, en la historia, el mal no se reduce al juego interno de la seducción del hombre en busca de lo ilimitado. A pesar de que el hombre es culpable y «comienza» realmente el mal (y éste es el acento prioritario del relato bíblico contra toda mitología de unos dioses totalitarios y ciegos que encerraban al hombre en sus redes), el mal está previamente ahí y lo afecta. También el mal pertenece al orden de lo «ya existente y nadie lo comienza de modo absoluto» (Ricoeur). Me seduce; y si no es legítimo objetivar su realidad en una figura con existencia propia, sí goza de una cierta exterioridad. Pecar es también ceder. Se es «siervo» del mal. Se continúa su tradición. El hombre es malvado, pero en segundo lugar. Nos hallamos ante una estructura enteramente paralela a la que valía para la creación buena de Dios. El mal —y, en último término, la figura del Maligno, Satán— es paralelo a la bondad primera de la creación. Es una «figura-límite», necesaria para expresar hasta qué profundidad el hombre no es sino criatura. Sin embargo, no es lícito, bajo el impacto de un pensamiento naturalista o positivista, en todo caso, no teológico, objetivarlo, convirtiéndolo en una más entre las cosas existentes del mundo.

El mal no es «explicado», sino «pensado», lo mismo que la creación. El hombre es siempre receptor, viene después. El hombre no asiste a la creación del mundo, y Gn 2 lo muestra sumergido en un profundo sueño durante la creación de la mujer; sólo posteriormente es llamado a reconocer. Del mismo modo, aquí la serpiente aparece con el primer versículo, sin que se pueda, en una «explicación» lineal y lógica, responder al porqué de su aparición en una creación buena. En cuanto criatura, el hombre permanece

frente al enigma, pero reacciona y, por consiguiente, puede «pensarlo».

¿Engañó la serpiente al hombre? ¿Y en qué? A primera vista, se podría afirmar que la serpiente no mintió. Al principio el hombre no tenía todavía la experiencia de la muerte; además, su conocimiento se acrecienta de hecho. De ahí el v. 7: «descubrieron que estaban desnudos». En un sentido, el pecado proporciona la ocasión para una promoción del hombre, al menos para la conciencia de sí mismo. Gn 3 describe una aventura, una crisis, desde luego, pero también un *hacerse* hombre. El conjunto del texto —cf. v. 22: «el hombre es ya como uno de nosotros»— no puede dejar de acreditar esta perspectiva positiva. Pero si en un sentido se ha ganado misteriosamente algo, se ha perdido irremediablemente algo. Lo indica también el v. 7, mostrando así que la pérdida acompaña inmediatamente al nuevo saber: la vergüenza, desconocida en 2,25. Aunque cómplices y, por tanto, solidarios, el hombre y la mujer no pueden ya vivir el uno frente al otro sin ocultarse, sin usar mecanismos de defensa. Este es el signo de un profundo desorden.

Los vv. 8 a 13 relatan un interrogatorio y una serie escalonada de acusaciones. Como consecuencia del pecado, el hombre, colocado ante Dios, se oculta (v. 10). El hombre se ha encerrado en una situación que ya no es la de la verdad, sino la de la mentira. Ya no se da la inocencia segura del estar frente a frente, sino el reflejo defensivo del culpable que se oculta.

Notemos que la mentira de la situación queda al descubierto ante Dios. El hombre se esconde, porque Dios viene. Y cuando Dios interroga, el hombre acusa primero a la mujer y al mismo tiempo a Dios: «la mujer que *tú* me diste...» Y la mujer alega: «fue la serpiente...» Evasiones. Acusaciones que son signo de que se ha roto la solidaridad entre los seres, entre el hombre y la mujer, entre el hombre y los animales de la creación. El hombre, autónomo —y como tal tomado en serio por Dios, que lo interroga a él y no al animal—, no puede asumir sus responsabilidades.

Los vv. 14 a 19 presentan una serie de maldiciones. El narrador trata de responder así a algunos de los enigmas fundamentales de la existencia. Vincula los sufrimientos centrales de nuestra condición al pecado del hombre; de este modo, subraya que el relato de la transgresión tiene valor de interpretación global del mal.

La primera maldición afecta a la serpiente (v. 14), pero, en un sentido más amplio, rompe la armonía entre el animal y la descendencia de la mujer (v. 15). El hombre será tocado, como veremos, en el centro de su identidad, pero es igualmente afectado, como se

constata aquí, en sus relaciones con su entorno. En cuanto a las maldiciones que alcanzan directamente al hombre y a la mujer, señalaremos aquí que no podrían interpretarse como «caída» desde un estado ontológico a otro. Es más bien la misma creación buena de Dios la que se ve marcada en su centro con un signo negativo: así la mujer va a ser afectada en lo que constituye, al menos en aquella época, el centro de su condición: ser madre y esposa. El parto se hace doloroso, la alegría y la reciprocidad de la relación sexual se convierten en un lugar de dominación (v. 16). Lo mismo le ocurre al hombre: su trabajo se convierte de culto agradecido en deber penoso (vv. 17-19). El mismo efecto se produce a propósito de la muerte: de condición normal de un ser finito, sacado de la tierra, se convierte como en el único fin de la vida que desde entonces proyecta la angustia y suscita una conciencia anticipada de absurdo (v. 19). Puesto que no se trata en todo esto de un cambio de naturaleza —aun cuando el hombre no puede por sí solo remediar las consecuencias del pecado—, es posible leer, bajo las realidades humanas de hoy, aquello a lo que estaban protológicamente y están escatológicamente destinados. Así, la maldición no tendrá su última palabra en una degradación irremediable y en la reclusión en un destino extraño, sino en la promesa de la restitución de un buen orden en la única creación, la de Dios. Creación que es a la vez *primera*, *última* y *comunicable* hoy para aquel que, lejos de encerrarse en su pecado, lo reconoce y, por tanto, sabe confesarlo.

El relato nos enseña que la transgresión va acompañada de una nueva promesa, del signo de una bendición todavía secreta. Lo atestiguan sobre todo, al final, los vv. 20 a 24. El nuevo nombre dado por el hombre a la mujer, Eva, madre de los vivientes (v. 20), atestigua que el futuro está abierto y que la muerte no es la última palabra. El v. 21 muestra a Dios ofreciendo protección al hombre: la ruptura se ha consumado, pero Dios no abandona al hombre. La distancia, condición de vida auténticamente libre en el orden bueno de la creación, fue el pretexto para que el hombre siguiera la dirección opuesta a aquella a la que estaba llamado, pero Dios encontraré de nuevo al hombre en otro lugar y de otra manera. Dios toma, pues, nota (también aquí se ve que el texto no pretende en absoluto alimentar nostalgia alguna de los paraísos perdidos). El texto indica incluso que Dios va a acompañar al hombre a distancia en el camino elegido. Es una promesa. Dios no renuncia a su obra; simplemente tomará otros cauces, siguiendo el largo camino de la reconciliación.

Los últimos versículos muestran que el hombre es alejado de Edén. ¿Maldición suprema? No. En la nueva situación originada por el hecho de la transgresión es necesario un cierto exilio. Como condición de vida presente y futura. El hombre se ha encerrado en una situación de mentira, de la que pronto aprenderá, a partir del capítulo siguiente (Caín y Abel), que desemboca necesariamente en la violencia. Ahora bien, esta situación no debe ser eterna. Es, pues, necesario que el hombre abandone Edén y entre en exilio, para que luego pueda recibir, en el corazón de su historia y desde dentro de ella, un nuevo don de Dios. El hombre no debe ser confortado en su culpa, a la sombra del árbol de la vida, y abandonado a una desdicha sin remisión posible.

El v. 24 subraya con sencillez, pero con fuerza, que si hay remisión —y la habrá— ésta tendrá que venir de la gracia de Dios, de una nueva intervención y de un nuevo don del Creador. El hombre solo no podría salvarse. A pesar de su buena voluntad, no puede sino encerrarse en una obra de muerte que seguirá escapando a su control y volviéndose contra él. Tal es, en efecto, la dura ley impuesta a un ser que, siendo finito, sucumbe a la tentación —mortal— de igualarse al infinito. Tentación permanente del hombre. Posibilidad que estaba dada en el núcleo mismo de la creación, desde el momento en que Dios erigía al hombre como interlocutor posible, como ser libre de aceptar o rechazar su ofrecimiento. Posibilidad hecha *realidad*, pero que, precisamente como tal, no debe ser sancionada con un destino eterno. La tentación era, desde luego, para el hombre, rigurosamente mortal. No es que en el texto se ponga en duda el hecho mismo de la muerte (la mentira de la serpiente consiste en haberlo hecho creer). La tentación era mortal en virtud de una relación más profunda entre la vida y la muerte: se puede ser vivo y, sin embargo, mortífero y conducido por la muerte; y, a la inversa, se puede ser mortal y, sin embargo, portador de una obra de vida. Dialéctica que reaparecerá, desarrollada, en el evangelio.

Tras haber comenzado a enseñarnos lo que es el ser y la verdad haciendo sobrevenir un tercer término (Dios, exterioridad o alteridad instituyente) adecuado para hacer saltar la alternativa demasiado simple ser-nada, el texto nos hace ahora discernir lo que es la muerte y lo que es la vida. No una alternativa de dos términos, sino un juego más complejo: el juego que valora la finitud, porque valora la determinación, incluido el límite que supone. Así pues, el texto no denuncia en definitiva el deseo de infinitud del hombre sino porque sabe que es secretamente mortal. Su denuncia es el reverso de una promesa, hasta el punto de que el hombre debe

siempre morir a sus deseos de lo imposible para poder vivir en verdad la historia. Más todavía: Dios no está por el *ser* antitéticamente opuesto a la *nada*, sino por la *institución singular de un mundo*, y tampoco por la *eternidad* antitéticamente opuesta al *tiempo que pasa*, sino por una *recapitulación singular del tiempo*.

4. Visión sistemática

a) Relato bíblico y mito babilónico.

El relato bíblico comprende el *mal* como acontecimiento *histórico* del que el hombre es responsable, que sobreviene (de un modo que la reflexión racional no llega a dominar lógicamente del todo) sobre el trasfondo de una creación buena y acabada.

La *salvación* resultará de una peripecia *histórica nueva*, que sobreviene (de un modo que la reflexión racional no llega a dominar lógicamente del todo) sobre el trasfondo de una sobreabundancia de bondad y de inocencia (perdón, gracia).

El relato bíblico se opone, como tal, al *mito mesopotámico del caos original*. En él, el origen del *mal* era coextensivo al origen de las cosas. La creación era el resultado de una lucha entre un principio bueno y un principio malo (lucha original que prosigue, reanudada continuamente, hasta el fin de los tiempos).

La *salvación* era, pues, concebida y vivida como repetición ritual (sobre todo en el culto) de la lucha original (se revive el drama de la creación y la victoria del principio bueno sobre el principio malo).

b) Una «entrada en exterioridad».

El relato bíblico no comprende el mal como paso («caída») de un estado entendido de manera totalmente positiva a otro entendido de manera totalmente negativa. Gn 2-3 propone, tanto en lo que concierne a la creación buena como en lo que se designa como origen del mal, una visión unida por una *dinámica* o un *devenir*. Se trata naturalmente de una *dinámica ambivalente*: aparece como necesaria y legítima (prometida al bien) y a la vez como funesta (porque conduce a la muerte).

Ese relato no hace la apología de una *indiferenciación original* (inocencia, no saber, etc.). La diferencia y la inadecuación forman parte del orden bueno de las cosas: son adecuadas a una finitud verdadera ante Dios. Teológicamente, se podrá decir que Dios quiere un interlocutor; y que, en consecuencia, la historia y la posible transgresión estaban inscritas implícitamente en el orden de la creación. Dios suscita un hombre capaz de decir «no» en la me-

dda misma en que desea un interlocutor capaz de verdadero reconocimiento. El hombre no está obligado al «sí». No es el animal; está llamado a ser ratificando ante Dios la creación de Dios.

Y esto es lo que confiesa Gn 2. La entrada en exterioridad (en la historia y la cultura) es, por tanto, necesaria para este verdadero frente a frente con Dios que es la promesa implícita en la creación. Gn 3 dirá solamente que esta entrada en exterioridad se hace mal. El hombre es llamado a establecerse en régimen de autonomía, secundaria desde luego, pero real; sólo que, en la medida en que con ello es interpelado como libertad, el hombre va a sucumbir al vértigo de lo infinito, a caer en la ilusión de una autonomía radical. Como si ya no estuviera en situación de respuesta, sino de primer creador.

El relato dice, pues, *al mismo tiempo* que el hombre está llamado a vivir de una *diferencia*, buena y dichosa, y que tiende a instalarse en su propia *identidad*, abusando de esta diferencia misma y de la estructura ética de responsabilidad que se le dan.

No dice ese relato que la entrada en exterioridad sea por principio fatal, sino que de hecho lo es. Pero lo es por un *pecado, contingente*, del que se hace *confesión*. Por ello, esta entrada frustrada en exterioridad aparece como el reverso de una promesa y de una bondad que se mantiene a pesar de la desobediencia. La bondad se proyecta *protológicamente* en un relato de creación, pero en el fondo es *confesión escatológica*. Por otra parte, precisamente por ser esta *confesión escatológica*, inscribe, en la misma obra creadora de Dios, la estructura de una diferencia instituyente y constitutiva de vida verdadera.

La creación presenta en Gn 2 la forma específica que hemos tratado de poner de relieve, porque el autor confiesa a un Dios que en la historia asume la distancia, la separación y la entrada del hombre en el exilio; un Dios que no llama al hombre a volver a ningún estado de primera infancia, sino que alcanzará al hombre en su exilio para transformar —en virtud de una nueva y continuada acción creadora— este mismo exilio en una condición de vida según la verdad.

c) Recapitulación.

El acento principal de Gn 2 y 3 recae sobre el hecho de que el hombre «comienza» el mal en el seno de una creación buena y acabada. El relato propone, así, un *desdoblamiento* del origen: está el origen primero del ser bueno de las cosas que remite al acto creador de Dios; y está el origen —segundo, por decirlo así, pero igualmente «originario» en lo que concierne a nuestra situación *histó-*

rica— de un mal radical del que el hombre es responsable (Adán no es un hombre «sobrenatural», sino una figura —paradigmática— cuya constitución es homogénea a la nuestra).

El comienzo del mal por el hombre se concibe como acontecimiento. En este sentido, hace el papel de cesura que dice a qué pone fin y qué inaugura. Aunque radical, el mal es, pues, *contingente* y se *narra* (se puede «hacer memoria» de él como de una historia, no sólo padecerlo, como una fatalidad); se narra en función de una inocencia más originaria y apela a una nueva inocencia (inocencia *pensada* —confesada en la fe—, no «conocida»).

Los dos «comienzos» de que habla el mito no han de comprenderse, pues, según el modo de la *sucesión* (modo cronológico), sino según el de la *sobreimpresión* (esquema espacial). El mito dice *al mismo tiempo* que el hombre es creado para la inocencia y que es propenso a la transgresión.

El «mal» es confesado como *ruptura* de una situación *relacional* (del hombre con Dios, con el hombre, con la creación, consigo mismo). Así, pues, no se trata de una elección entre un bien y un mal dados bajo forma de una axiología fija y eterna. Se trata, más profundamente, de un modo de ser que precede y determina la moral, el saber y el hacer particular, histórico, contingente: el «mal» es, para el hombre, el haber creído (ésta es la mentira de la serpiente) que podía situarse fuera de la relación con Dios para juzgar, desde el exterior y en un terreno neutro, lo que había que pensar, querer y hacer.

Subrayaremos que el trabajo, el lenguaje, la institución, la sexualidad, etc., no se conciben como realidades consiguientes a la transgresión. Forman parte del orden primero —confesado— de la creación. Únicamente es afectada su modalidad: el trabajo, de culto agradecido, se convierte en deber penoso; la sexualidad, de encuentro maravilloso, se convierte en lugar de dominación; la muerte deviene fuente de angustia y un sentimiento de absurdo; la historia del hombre aparece cruzada por una lucha a muerte.

La serpiente es *criatura* y no principio del mal, casi divino. Este lugar corresponde a la estructura de la idea: la creación nace y vive de un acto creador bueno, y el «mal» no surge sino con el hombre, es histórico. La figura de la serpiente tiene su lugar en la *historia* (en la que se produce la transgresión; cf. Adán, hombre «ejemplar»). Ahora bien, para el hombre, históricamente el «mal» está siempre *ya ahí*. Por tanto, si el hombre «comienza» el «mal», es como acontecimiento que se establece en una *tradición*, en un «mundo» estructurado y marcado por la historia de la mentira del

hombre. En este sentido, probablemente es más preciso decir que el mal entra en el mundo con el hombre que decir que el hombre lo «comienza», ya que él no es su comienzo absoluto.

El hombre es, por tanto, culpable e inocente. Como todo mito y toda teología, Gn 2-3 no se contenta con describir, sino que afirma una génesis (afirma *de dónde* viene el «mal»). Pero éste es un juicio *teológico*. La culpabilidad confesada aquí no podría, por tanto, ser integrada sin más en una visión de responsabilidad *moral*. Además, la fe no narra la aparición del «mal» sino como el anverso (apropiado) del reconocimiento de una promesa y de la confesión de una *esperanza* manifestada en la historia de los creyentes. Hay, pues, que leer el mito y la investigación que propone de las relaciones entre lo originario primero y lo originario histórico en función de una tensión, que supone y confiesa, entre *comienzo, historia y fin*. Del mismo modo que el relato sobre Adán no da paso a una nostalgia de la inocencia y de los paraísos perdidos, la promesa de la que vive la fe y que confiesa el creyente será la promesa de una inocencia *segunda* que, en virtud de un nuevo *don* (cf. la figura del «nuevo Adán»), integrará, asumiéndolos, la separación, el distanciamiento y la transgresión. Será una inocencia a partir de la distancia y en el seno de la distancia. Gn 2 ponía esta distancia en el orden de la creación, pero resultó ser ocasión de autonomía mentirosa y alienante; gracias al perdón, podrá ser vivida en una autonomía verdadera, porque tendrá de nuevo un carácter de confesión y de reconocimiento.

5. El contexto de Génesis 1-11

Sería erróneo aislar los relatos bíblicos de la creación del contexto global que ofrecen los once primeros capítulos del Génesis. En efecto, estos capítulos constituyen una unidad que se presenta de alguna manera como «prehistoria» del hombre. En ella se afirma y confiesa en forma de mito lo originario que tiene lugar en la historia de los hombres, conocida y vivida en Israel. Sólo en el capítulo 12, con la vocación de Abrahán, comienza realmente la historia. Lo que precede tiene valor de prefacio.

No limitarse a los tres primeros capítulos del Génesis, sino tener en cuenta el conjunto del prefacio propuesto, es hacer evidente lo que ya aparecía en profundidad en Gn 2 y 3: el hombre es considerado aquí desde el principio como hombre en sociedad, hombre dedicado al trabajo, constructor de ciudades; hombre en lucha con la violencia y el poder (Gn 4 y 11 especialmente); hombre, por último, de una creación que tampoco se da una vez por todas, sino

que debe volver a darse sin cesar (cf. el diluvio y la nueva promesa de Dios).

Teológicamente, *la historia dramática de Caín y Abel* (Gn 4) aparece profundamente unida al relato de la transgresión de Adán. Debido a que el hombre ha negado la diferencia con Dios, no puede hacer justicia a la diferencia entre hermanos. Debido a que no conoce ya, originariamente, más que su sola identidad, establecida en una autonomía radical mentirosa, no puede, en la historia, sino afirmarse a sí mismo en la violencia totalitaria.

El texto bíblico valora la diferencia. Esta pertenece, desde luego, al enigma; pero la teología vive de un modo de responder al enigma, no de negarlo. El enigma atestigua, en efecto, una discontinuidad originaria que es la marca misma del Otro y la invitación a vivir a partir del don y en el reconocimiento en situación segunda.

Al igual que el relato de la transgresión de Adán, Gn 4 pinta un drama histórico del que el hombre puede dar cuenta, que puede comprender, si no explicar. Un drama que puede confesar. El relato dice una vez más aquello a lo que estamos destinados, pero que se hace mal: ser hijos y hermanos. La fraternidad en la diferencia es posible, pero en la medida en que se haya aprendido a ser hijos. El texto bíblico se opone a los prejuicios según los cuales la condición de hijo es la de alienado, por lo que será preciso dejar de ser hijos para hacerse adultos; pero también se opone a la visión, según la cual el padre sólo debe afirmar, por medio de la violencia, su identidad para ejercer sus poderes. El texto del Génesis anticipa, en su descripción del hombre, la verdad que manifestará Cristo al renunciar totalmente a vivir de su propia autonomía y recibir por ello mismo su identidad «gloriosa», fuente de vida; y en su descripción de un Dios que establece la diferencia como condición de vida para su criatura, prefigura la verdad de un Padre que acepta que su enviado sea crucificado.

La filiación es la promesa de este relato de los orígenes: totalidad verdadera a pesar de que confiesa una precedencia. En este sentido: hijo y, sin embargo —o mejor, precisamente por ello—, libre; histórico, contingente y limitado y, sin embargo —o mejor, precisamente por ello—, destinado a la verdad de Dios, eterna, necesaria e infinita.

Por último, nuestro relato manifiesta indirectamente la *promesa* de una posible ciudad de hermanos. La diferencia entre el Padre y el hijo —en relación histórica y no «natural»— instituye la temporalidad de los hermanos, permite la articulación de las di-

ferencias en el espacio y el tiempo de los hombres. Cuando el hijo no está ni sometido a una dependencia única del padre sin la libertad que le corresponde como hijo, ni se centra totalmente en sí mismo, puede vivir con los otros sin totalitarismo. Cuando no se encierra en la mentira de una identidad autosuficiente, primera y última, no está definitivamente condenado a la violencia.

Teológicamente, *el relato del diluvio* (Gn 6-9) se considera como una inversión del relato de la creación. El diluvio representa una gran cesura que interrumpe la historia comenzada y tras la cual todo va a empezar de nuevo. Tal cesura aparece a la vez como interpretación de una historia ya comenzada (se presenta deliberadamente como juicio) y como inserción de esta historia en una alianza. Esta narración nos recuerda que la creación, bíblicamente, no puede ser un simple «primer comienzo», en un lugar y tiempo determinados; debe ser renovada como acontecimiento intrahistórico, en el *aquí* y el *ahora*, como acontecimiento de juicio y de gracia. El relato del diluvio subraya que la creación es a la vez una realidad totalmente dada y reanudada sin cesar. Este dato se descubre ya en Gn 2-3, pero aquí se hace más manifiesto. El relato del diluvio, duplicado teológico del relato de la creación, toma literariamente las cosas en el otro sentido: Gn 2-3 proponía la historia de un origen que valía como estructuración interna del presente; Gn 6-9 presenta la historia de una cesura intrahistórica que vale como (nuevo) comienzo (nueva creación) de un mundo.

Este relato presenta finalmente la creación como institución permanente de un espacio ordenado en el que podrá establecerse y desarrollarse una historia de la salvación. El relato del diluvio desemboca en el tiempo de la paciencia de Dios, el tiempo que ve a Dios *mantener* su creación como espacio perpetuamente ofrecido a la obra de los hombres. En este espacio es donde puede tener lugar y desarrollarse esta historia de la verdad y de la mentira, que no es, en definitiva, sino la doble y conflictiva historia de una negación (ilusoria, pero realmente mortal) y de un reconocimiento (auténtico y destinado a la vida) de este espacio.

Con el relato de *la construcción de la torre de Babel* (Gn 11), el fresco de los orígenes llega a la vez a su cima y a su término. Cima porque se desvela plenamente a qué desenlace debía conducir esta historia de los hombres, cuyo resorte secreto nos había sido revelado en el drama de Adán. Término en el sentido de que, tras este relato, el texto da un grito: abandonando la prehistoria *universal* de Gn 1-11, nos hace entrar en la historia *singular* de Abra-

hán, padre de los creyentes. Después de las correcciones iniciales (que dibujan el marco originario) viene la respuesta histórica de Dios y a Dios.

«Vamos a construir una ciudad y una torre que llegue al cielo, para hacernos famosos y para no dispersarnos por la superficie de la tierra» (v. 4). He aquí el proyecto: se inicia una construcción. En esta construcción debía necesariamente desembocar la historia de Adán, de Caín, de Lamec y de la generación de Noé. Se trataba de una construcción totalizante y cerrada en un mundo diseñado y recapitulado por ella. En lugar de la apertura, la toma de palabra, la instauración de un diálogo, lo que aparece es una ciudad agrupada en torno a una torre central, alrededor de la cual se concentra el mundo; una ciudad encerrada en sí misma. La torre llega hasta el cielo, poniéndolo así en correspondencia con la tierra, cerrando en su unidimensionalidad al mundo único que gira en torno a ella. Babel prefigura el universo totalitario del que son expulsadas toda alteridad y toda singularidad. La historia debía ser respuesta creativa, diálogo, disponibilidad, ofrecimiento, pero se convierte en «soberbio reino del hombre» (A. Neher). La construcción de la ciudad y de la torre se inicia bajo el signo de una sola lengua: «El mundo entero hablaba la misma lengua con las mismas palabras» (v. 1). Símbolo elocuente. El uso de una sola lengua oculta el enigma, las discontinuidades, lo inefable, de donde únicamente puede nacer el sentido de la palabra auténtica.

Dios interviene confundiendo las lenguas. Se trata, pues, de un juicio que se opone al proyecto de construcción de los hombres. Aquí reaparece el problema que se percibía desde el comienzo de este relato de los orígenes. Babel continúa la actuación inaugurada en Adán. Se proseguía una historia hecha de mentira y violencia. Pero, como ya hemos señalado, tal historia no debe considerarse bajo un signo totalmente negativo. Babel es una inversión totalitaria de la creación y supone el aplastamiento del hombre, subyugado por sus propias obras, pero también significa —a la inversa— la entrada en el dominio de la tierra y de la cultura, en el mundo del artificio, del arte y, en definitiva, del sacramento. Esta entrada, lejos de ser condenada, se ve asegurada de manera irreversible precisamente por la intervención de Dios. Al confundir las lenguas, Dios detiene el proyecto; pero con ello establece una dimensión que permite y ordena al hombre construir el mundo y construirse. Gracias a la pluralidad de las lenguas, la realidad y la palabra se liberan de nuevo. Se hace posible la creación, y no ya la sola afirmación totalitaria de las cosas.

El mito de Babel no responde a la problemática del mito de Prometeo, que, tal como ha sido leído en Occidente, siempre tiene el peligro de orientar nuestra lectura de Gn 11. Prometeo prefigura al hombre, al sujeto por excelencia, y, en este sentido, rebelde y altruista. Prometeo arrebató el fuego del cielo para dárselo a los hombres. Dios es aquí el acusado. Es el Dios de los mitos babilónicos y el Dios de la serpiente, celoso de sus prerrogativas. Dios no puede ser aquí para el hombre sino un rival, desgraciadamente más poderoso. En consecuencia, habrá que someterse (por sensatez) o rebelarse y correr la aventura de proclamarse ateo. Nos hallamos, pues, ante una alternativa, ante un mundo de dos términos, y, por tanto, sin salida.

El Génesis propone un drama distinto. En él se hace ver cómo el hombre habita y construye el mundo: negando la alteridad, rechazando la diferencia. Se describe el camino que lleva al totalitarismo y se apela a otra instancia, Dios, el cual, en cuanto exterioridad instituyente, da el mundo como espacio habitado y por habitar, dominado y por dominar, creado y por crear. Aquí, la exterioridad del hombre, lejos de ser amenaza para unos dioses demasiado humanos, forma parte del proyecto creador de Dios. El hombre es interpelado, requerido a responder, hecho responsable.

El texto bíblico instruye un proceso histórico: denuncia un mundo del que serían expulsadas la diferencia y la irreprimible pluralidad en provecho de una reabsorción violenta en la unidad y la igualdad. El texto apunta a ese mundo en el que la palabra es asfixiada, porque es una. En el texto, la confusión de las lenguas aparece, desde luego, como castigo, pero es también lo que hace posible que surja Abrahán, la singularidad de la elección.

Dios ha detenido el proyecto de Babel para permitir el advenimiento de un hombre adecuado para reanudar la palabra; un hombre adecuado para alimentar una verdadera palabra humana, nacida del seno de la diversidad y del posible conflicto de los significados; un hombre que no sucumba a la seducción de un mundo paralizado en una plenitud sin fisuras, sino que sepa escuchar en el centro de la creación una palabra, que sepa liberarla y pueda así entrar en el proceso del mundo como hombre responsable. La Babel uniforme —prefiguración de universalidad— es denunciada, porque la creación de Dios se origina en un acto singular al que sólo una historia de creyentes y de un pueblo elegido pueden responder. Abrahán, padre de los creyentes, aparece como la figura-respuesta que se opone a Adán, a Caín, a Lamec y a los constructores de Babel. Abrahán es un hombre cerrador de historia, no un hombre some-

tido a otro más fuerte que él. Está, pues, más allá de Prometeo. Opuesto al hombre secretamente muerto de la espléndida ciudad de Babel, Abrahán será ese interlocutor difícil que, en Gn 18, dialoga y lucha paso a paso con Dios. Este es, sin duda, el hombre querido, permitido y suscitado por Dios.

La historia de los orígenes requiere una historia de *elección*. Pero, puesto que aquella es prólogo de ésta, debía quedar abierta para ser continuada por lo que vendría después. La respuesta a Babel (11,4: «Vamos a construir una ciudad... para hacernos famosos y para no dispersarnos») y, en definitiva, a Adán y a sus hijos se da explícitamente en Gn 12,1-3: «Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre...» (v. 2). Después del juicio de Dios, su «sí» (re)creador.

Así, la promesa recoge el deseo mismo de las naciones. Pero su realización pasa por una ruptura. «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gn 12,1). Aquí es Dios el que da después de haber llamado. Subrayemos también que Dios se dirige a un hombre único (elegido) y particular. El contraste es llamativo: la ciudad, Babel, era el lugar de las masas y de lo universal. El camino a seguir será, pues, distinto; pero el objetivo permanece en su totalidad; asumido de otra manera, pero encontrado de nuevo: «Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (v. 3).

Como última observación de carácter teológico diremos que entre Gn 1-11, historia de las naciones, y Gn 12ss, historia de Israel, se indica una ruptura. Hemos hablado de prefacio o trasfondo a propósito de Gn 1-11. En todo caso, el texto que sigue no es su prolongación directa. Por esta ruptura, Israel se distingue de sus vecinos: su antepasado no descende directamente del primer hombre y, más allá de él, de Dios. *Israel está separado del origen por la historia secular de las naciones*. Por tanto, su relación con Dios no será jamás de naturaleza, sino de elección. Sin otra legitimidad.

II. RELECTURA «SACERDOTAL»: LA CREACION COMO SEPARACION

El Génesis presenta dos relatos de la creación. Estos difieren en la descripción material que hacen de la obra creadora. Ello se debe a que los conocimientos cosmológicos han evolucionado con el tiempo; los dos textos no suponen la misma representación pre-

científica del universo. Pero, por encima de estas divergencias en la estructura de lo enunciado, el objetivo teológico se mantiene.

El relato llamado «sacerdotal» (Gn 1), escrito después del cuadro presentado hasta ahora, recoge su enseñanza profunda al hilo de una meditación largamente proseguida, afinada, centrada en lo esencial. El cuadro de la creación en siete días, que destaca sobre el trasfondo de un abismo de tinieblas y da paso, a título de gran paradigma cósmico, a una *genealogía histórica*, presenta a un Dios que crea a modo de separación, estableciendo así un tiempo y un espacio ordenados. De este modo se traspone lo que hemos descifrado en el núcleo de la narración seguida hasta ahora: una creación que plasmada en una estructura de frente a frente, sobre el fondo de una exterioridad instituyente, y mantenida en virtud de una diferencia perpetuamente reafirmada, ofrecida siempre de nuevo. Hemos visto, finalmente, que esta diferencia originaria determinaba un espacio, también altamente diferenciado, y que, en este sentido, hacía justicia desde el principio a la contingencia y a la singularidad.

Leamos el texto de Gn 1,1-2,4a. Ante todo, los tres primeros versículos, que muestran a la vez la irrupción de una primera intervención de Dios («Dijo Dios: que exista la luz», v. 3) y su elemento preliminar o, más exactamente, aquello sobre cuyo fondo se destaca el primer acto creador. Ni el v. 1 ni el 2 pueden ser, en efecto, la presentación de actos creadores particulares, por decirlo así, anteriores a la obra de los siete días de la que el texto va a hablarnos en seguida. Si el v. 1 constituye una frase independiente, puede ser un título (cuyo eco se recoge al final, en 2,4a); en caso contrario, tiene valor de frase subordinada (circunstancial de tiempo), que se puede traducir así: «El día en que Dios comenzó la creación del cielo y de la tierra...» En este caso, se espera la frase principal, que vendrá en el v. 3: «Dijo Dios»: creación de la luz (en esta hipótesis, el v. 2 tiene valor de inciso: «La tierra era un caos informe»). En la perspectiva del texto, la creación del cielo propiamente hablando aparece el segundo día, y la de la tierra, el tercero. En cuanto al v. 2 («la tierra era un caos informe»), salta a la vista que no puede presentar el resultado de una acción creadora de Dios. La estructura y todo el objetivo de Gn 1 muestran, por el contrario, que esta acción comienza con el primer día y que no termina sino con el séptimo. Aquí es la totalidad de la semana la que tiene valor de comienzo.

El v. 2 habla ante todo de un «caos informe», de «tinieblas», de «abismo» y de «aguas». Esta «tiniebla, caos informe», no es

propriadamente *creada* por Dios. Es lo que «precede». Con una precedencia que está más allá de la cronología: precede también al tiempo (viene «antes» del primer día, «antes» de la semana inaugural). Tierra informe, desierto, tinieblas, aguas; todas expresiones negativas. Lo informe tiene valor de antítesis de lo creado que vendrá; las tinieblas están bíblicamente unidas a la muerte y a la desgracia, opuestas a la bondad y a la vida que permite la luz; en cuanto a las aguas, constituyen un elemento siempre peligroso, contenido en las fronteras de lo creado, pero que siempre amenaza con sumergir el espacio de los hombres. En resumen, el conjunto de esta realidad es negativo; y lo es en todo el sentido de la palabra: hay que decir, en definitiva, que esta realidad no es la leída sino a partir de la creación, como aquello a lo que pone fin la intervención de Dios. Está colocada radicalmente bajo el signo del pasado, relegada al ámbito de aquello a lo que Dios dice «no». En este sentido, no tiene verdadera *positividad*. Teológicamente, se puede decir que, hablando con propiedad, no es *nada*. Pero éste es un juicio teológico, una confesión, que concuerda, por tanto, con un momento de instauración (aquí, la semana inaugural) y que va a comprender el ser en términos de victoria. Por más que el autor presenta a un Dios que crea con toda soberanía y cuya creación no debe nada a una materia o a unas fuerzas preexistentes a él (sobre este punto el acento del redactor es fuertemente polémico frente a las cosmogonías de los pueblos vecinos), es cierto, sin embargo, que este Dios aparece estableciendo victoriosamente la creación en virtud de un *límite* fundamental asignado e impuesto al caos. El «sí» de Dios a su creación va unido a un «no» a lo que la «precede». En este sentido, es perfectamente exacto decir con Von Rad que Gn 1 se mueve en la oposición caos-cosmos (contra una cierta tradición metafísica, legítimamente vinculada a la expresión *creatio ex nihilo*, pero «olvidadiza» del contexto que la había visto aparecer). En Gn 1 la creación es en el fondo cesura, «separación».

Segundo elemento del versículo: el aliento de Dios. Tiene valor de anticipación. La mención del aliento de Dios sobre el abismo nos enseña que la presencia de Dios existía ya «antes del comienzo»; que, por tanto, un designio creador de Dios «precede» a la creación y la rige; que, en un sentido, contenía ya, prefigurativamente, el caos en ciertos límites. Esta mención anticipa lo que va a tener lugar con la creación y en la creación. El aliento o espíritu de Dios es, en efecto, lo que hoy está por excelencia sobre el pueblo santo, «separado» de entre las naciones. El v. 2 indica que este espíritu precisamente precedía a la creación; del mismo modo, no debe manifestarse plenamente sino en el *ésjaton*. El espíritu de

Dios precede a la obra de los siete días, anticipa su posterioridad y mantiene oculto el resorte que, en el intermedio, la estructura. En este sentido, su mención indica aquí, prolépticamente, que si la creación nace de separación, es en orden a un encuentro posible, a una alianza, a un diálogo, a una historia. La separación ni es fin en sí ni es infinita o indefinida.

«Dijo Dios: que exista la luz». El silencio precedente subraya el milagro de la palabra que ahora resuena. Con ello se entra en el tiempo: primer día de una semana que se va a cerrar con el sábado. Se entra en la alternancia, concreta y regulada, del día y de la noche. Esto es lo que ha creado la palabra, la intervención de Dios. No tanto un objeto que se pueda circunscribir y localizar (la luz es aquí ruptura, discontinuidad, interrupción de la noche) cuanto un espacio estructurado en día y noche. Y éste es el motivo por el que el texto habla, en el v. 4, de separación, y en el v. 5, de nominación. El relato ignora toda permanencia de la luz o de la tiniebla que pudiera preceder a su alternancia y subsistir más allá del espacio y del tiempo que ellas establecen. Aquí se piensa en términos de *límite* y de *posición*. El acento recae sobre una creación del tiempo; el primer día constituye como su célula-madre: en efecto, no es otra cosa que esta unidad temporal, estructurada por un acto central de separación. Para evitar todo equívoco y para centrar al máximo su objetivo, el autor ha remitido al cuarto día la creación de los astros y de otras lumbreras (vv. 14ss). La creación está concebida desde el principio como separación y, por tanto, institución de un espacio estructurado y ordenado.

El motivo de la separación determina las nuevas intervenciones de Dios después de la creación del primer día. El firmamento, obra del segundo día, asegura esencial y simplemente una función de demarcación: entre las aguas superiores y las aguas inferiores. La tierra surgirá de las aguas inferiores en virtud de una nueva separación. Por último, la noción de una creación como separación tendrá sus repercusiones en el orden de los vegetales y de los animales: cada uno es creado «según su especie». La separación creadora es instituyente de órdenes diferenciados, «horizontales», por decirlo así. La creación de una humanidad desde el principio bisexual (contra todo mito andrógino) podrá leerse también en este contexto.

Pero considerando el conjunto de la estructura de la semana es como se verán aparecer mejor las características de este relato de la creación. Describiendo los comienzos, el autor desarrolla la totalidad de una semana. Totalidad que se ofrece como paradigma, como ejemplaridad. Siguiendo la perspectiva del autor, habrá que

decir no tanto que Dios creó el mundo «en» una semana, sino más bien sugerir que creó la semana.

Hemos visto en qué consistía el principio: primer día, y sólo eso, pero, debido a ello, inauguración, e inauguración en forma de espacio-tiempo (el término inicial tiene ya forma de volumen). Veamos en qué consiste el fin.

El texto concede gran importancia al séptimo día, el sábado. En cuanto acabamiento y clausura, el sábado marca el carácter finito y, en consecuencia, determinado de la creación. El sábado no contempla ningún tiempo de descanso que permitiría «respirar» y recuperarse; por el contrario, viene a celebrar el conjunto del acto creador que, por decirlo así, vuelve a sí mismo. Por otra parte, el sábado pertenece también profundamente a la obra creadora, forma parte de ella a semejanza del primer día, al que de alguna manera responde. Está, pues, sobre todo para subrayar la bondad de la creación.

En este sentido, el sábado indica una cesura entre la «primera» semana —recapitulación arquetípica del tiempo y promesa escatológica— y la historia de los hombres. Tal cesura indica que la obra de Dios se ofrece al hombre en su forma acabada. El sábado atestigua que yo estoy precedido por el reposo de Dios y que, en la historia, yo no vengo tanto a continuar su creación cuanto a responder a ella.

Finalmente, la «primera» semana no es sólo un comienzo y un fin, sino también un centro. En efecto, el cuarto día presenta un aspecto particular: en él reaparece el tema de la luz, puesto que es el día de la creación de los astros. La luz había intervenido desde el primer día y con él; fue seguida por la creación del firmamento, por la separación de la tierra y de las aguas, por la aparición de los vegetales. La creación de los astros se veía diferida, punto este que no puede dejar de sorprender. El autor quería subrayar —polémicamente— su carácter radicalmente creado: los astros no son el origen de la luz y, debido a ello, intermediarios posibles entre Dios y el mundo. De ahí su puesto en el centro de la creación, puesto literalmente central y no inicial. Son insertos en la trama de la creación, a igual distancia de su principio y de su fin. Pero en este sitio, una vez más central, se ven investidos de una misión muy particular: presidir el desarrollo del tiempo. El día y la noche se despliegan bajo sus auspicios; y, sobre todo, los años y las diferencias que los constituyen: «que señalen las fiestas, los días y los años».

El carácter cerrado, acabado, de la creación sugiere que el «comienzo» del tiempo y la historia no se inscriben en la misma línea como mera prolongación. Se llega así a lo que ya sabía el redactor de Gn 2-3: el origen debe desdoblarse, los comienzos de la historia no se suman al origen de la creación. Y éste es el motivo de que, en Gn 2-3, los primeros tengan forma de declaración y la segunda de confesión. Esta presentación literaria es conforme a un modo de pensar que quiere reconocer desde el principio una discontinuidad originaria.

Así, pues, la «primera» semana aparece radicalmente cerrada: la historia no viene después del sábado que la termina, sino que es afirmada en medio de él. El autor presenta así un principio de apertura inherente a la confesión de una creación por la palabra. Bíblicamente, la creación no surge de forma espontánea, nace de la alteridad. En este sentido, está afectada por la precariedad y debe siempre ser conquistada y ofrecida de nuevo.

Yo soy precedido. Desde mi nacimiento encuentro una creación que ya ha sido supremamente dicha, nombrada, puesto que esto es lo que la hace ser creación. Por tanto, yo no puedo sino responder, hablar a mi vez. Yo he sido creado; este verbo, en tiempo pasado y voz pasiva, indica una clausura y una ausencia. También indica que la historia no se concibe como sucesión y desarrollo lineal. Será leída como historia discontinua de las generaciones (*toledot*). Historia de los hombres que toman de nuevo la palabra, cada uno por su cuenta y en su plena singularidad, también finita. Si es descrita bajo el término «generaciones», ello se debe a que, metafóricamente, no puede ser afirmada sino como historia de los hijos: historia de los que saben hasta qué punto les es necesario que el mundo haya sido ya «dicho», afirmado por la palabra de este creador que *de hecho y escatológicamente* aparece como Padre. Es necesario que la palabra haya sido dicha para que el hombre pueda a su vez hablar y decir sobre el mundo.

El tiempo tiene prioridad sobre el espacio, es más, funda el espacio. Gn 1 lo atestigua quizá mejor que ningún otro texto. Si la historia de los hombres está precedida, superada y enmarcada por la historia del «comienzo» (semana inaugural y arquetípica), los proyectos humanos no toman cuerpo en el vacío ni caen en un abismo infinito.

La expresión habitual de que la obra de los siete días culmina en la creación del hombre es demasiado simple. Es cierto que los vv. 26-31 señalan una cima. Lo atestiguan sobre todo la declaración solemne que abre la secuencia: «hagamos al hombre a nuestra imagen» (v. 26), la vocación del hombre a dominar la tierra (intro-

ducida también desde el v. 26 y recogida en el 28) y, por último, la frase conclusiva: «Y vio Dios todo lo que había hecho: y era *muy* bueno» (v. 31). Pero este hombre es también el que, a semejanza de los animales, recibe su alimento de la mano de Dios (vv. 29-30); sobre todo no tiene el poder de mandar a los astros: el hombre está de pie en el centro del mundo, pero vive bajo el cielo. Y si la creación de la tierra, de los vegetales y de los animales parece confluir hacia la creación del hombre, la obra del cuarto día, día central, anuncia no el día sexto, sino el sábado. El texto presenta así una doble cumbre: el hombre y el sábado. Además, estas dos cumbres no se inscriben en la misma línea, sino que apuntan a una estructura más compleja.

Dado que la obra buena de Dios es magnificada en el sábado, antes de ser propuesta al hombre, la creación aparece como *espacio*. El hombre va a ser inserto en la polaridad que diseñan un cielo y una tierra. Y lejos de ser espacio vacío, esta tierra y este cielo están habitados por una vida diferenciada y ordenada. Esta es, por otra parte, la razón de que el conjunto del capítulo adopte un ritmo de celebración, de liturgia cósmica, de alabanza.

Si la creación aparece como un espacio global y diferenciado, es en último término porque Gn 1 no conoce ámbitos reservados: todo es criatura, y Dios permanece profundamente exterior, distinto. Este es el secreto del texto: la prioridad concedida a la alteridad del Creador no podía sino requerir una creación pensada en términos de espacio estructurado. La perspectiva bíblica ignora originariamente la noción de elementos sagrados en sí, opuestos a otros, profanos en sí (más bien hará residir lo impuro en la mezcla), y coloca en primer plano la noción de *ley*: lo que permite y determina *ordenar el espacio profano de todos como creación de Dios*.

Concluyamos volviendo al hombre. Colocado literalmente en el centro de la creación, depende de ella, la recibe. Es el gerente, no el creador. El hombre viene a ocupar un puesto en un espacio que lo supera: está llamado a realizar en él una obra que le ha sido encomendada y cuyo fin no es él mismo. Sin embargo, él constituye el centro de ese mundo diferenciado. Aunque diferenciado a su vez en hombre y mujer, es único, ya que a través de él el conjunto de la creación está llamado a renovarse constantemente. Su unicidad responde a la unidad y unicidad de una obra que se consuma constantemente. Puesto que la creación nace de la *alteridad* y es toda ella *singular*, establece en su centro a un sujeto que pueda *responder* de ella frente a la alteridad instituyente. Contra lo que tienden

a afirmar todos los positivimos, la identidad de la creación no se realiza sustancialmente en sí misma. La teología tiene la tarea de mostrar que el mundo se halla constantemente referido a una Palabra, y, por tanto, exige una *respuesta de obediencia* responsable. El teólogo tiene la misión de colocar el mundo ante tribunal de la alteridad para mostrar que su singularidad se halla inscrita en una estructura de vocación y de respuesta.

Esa enseñanza era ya la de Gn 2-3 y la de los textos de la misma fuente tradicional. En clave cosmológica podemos decir que la creación consiste en la diferencia. Pero Gn 1 subraya, quizá más expresamente, que el drama humano se sitúa en un marco que le precede, en un espacio y un tiempo que tienen cuerpo y densidad propios. Así aparece mejor marcada la separación entre la historia y sus lugares, entre la acción humana y el teatro del mundo. La estructura abierta que articula el conjunto Gn 1-11 y Gn 12ss reaparece aquí en el núcleo de Gn 1 en la relación (discontinua) entre la semana paradigmática, terminada por el sábado, y la historia de los hombres. El marco instituido y garantizado por la gracia de Dios —el relato del diluvio está a este respecto especialmente reelaborado— y la historia de la salvación no coinciden. En otras palabras: el discurso sobre la *creación* no es el puro y simple «duplicado» del discurso relativo a la *salvación*. Ambos están vinculados, pero cada uno tiene su especificidad, y no se puede pasar de uno a otro, por un camino de dirección única, a partir del solo centro soteriológico.

Calificar la creación en términos de espacio independiente, insustituible, tiene la función de preservar la alteridad de Dios, *así* como de atestiguar la ineludible densidad del mundo: se trata de una *ley* que no puede ser suprimida por ninguna clase de gracia. Lo frena de caer en una ilusión.

III. REINTERPRETACION CRISTIANA

La primera Iglesia cristiana reflexiona sobre la creación a partir del *doble acontecimiento fundante de la muerte y de la resurrección de Cristo*. Aparecerán, pues, discursos cristianos de género apocalíptico sobre la *nueva creación* de todas las cosas, así como afirmaciones sobre una *primera creación* efectuada en Cristo (Col 1,16ss; Jn 1, 1ss; etc.).

La figura de Cristo no es presentada como Señor omnipotente del mundo, sino como humillado y crucificado. Su figura de *anti-Adán* se articula en la misma problemática que Gn 2-3: la verdad

y la vida nacen del don y del reconocimiento, no de la afirmación de sí. En el centro de la creación, Dios no se manifiesta sino en el ocultamiento, pero tal ocultamiento no es exclusivamente signo de ausencia, sino condición de una vida distinta en la que puede nacer la actuación de una presencia verdadera. La muerte de Cristo inaugura un nuevo espacio. Se debe decir incluso que la tierra es restituida a su estatuto de creación globalmente ofrecida al hombre (cf. el velo desgarrado del templo): el mundo profano, precisamente como creación, es entera e indirectamente el de Dios. Pablo escribirá en consecuencia: «el mundo, la vida, la muerte, todo es vuestro» (1 Cor 3,22). Pero este «todo es vuestro» se debe a una ruptura inscrita en el corazón de la historia (el misterio pascual). Se articula en el «todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios». El mundo está siempre habitado a partir de un origen, y a esto se debe el que Pablo hable de la creación en términos de conflicto de potencias: yo puedo recibir y habitar el mundo «en Adán» o «en Cristo» (Rom 5,12-21).

Un análisis de los textos que confiesan a Cristo *resucitado* podría mostrar que las claves empleadas son análogas a las que se han puesto en evidencia a propósito de la creación. En perspectiva cristiana, *resurrección* y *creación* se corresponden.

Notemos ante todo el mismo hecho de un *ocultamiento* (de una ausencia) que se revela como condición de un espacio de vida, dado y reconocido: la resurrección no elimina la cruz; por el contrario, la confesión que se hace de ella supone, en su mismo núcleo, una ruptura.

Señalemos también que, para manifestar la resurrección, la confesión cristiana apela con frecuencia a la clave del *cuerpo*. El hecho es especialmente claro en la reflexión y la práctica eucarísticas, en las que se reafirman de nuevo la muerte y la resurrección de Jesús en el momento en que, ejemplarmente, la comunidad se constituye como cuerpo de Cristo. Ahora bien: el lenguaje del cuerpo apela a una ruptura de la extensión, sin abandonar por ello el espacio. El cuerpo es finitud, singularidad e identidad, figura que destaca sobre el trasfondo de una materia ilimitada e indiferenciada. Por ello hace que el mundo aparezca como orden de diferencias. Como tal, el cuerpo pertenece por excelencia al orden de la creación y de la *recreación*. Se trata, pues, de una nueva institución y no de una afirmación de continuidad.

Por último, la confesión de la resurrección tiene lugar desde el comienzo en forma de una narración que hunde sus raíces *antes* de la cruz de Jesús y continúa *más allá* de ella. Como tal, depende de una historia del *Espíritu*, en lucha con el *conjunto* del mundo

y de los hombres, historia engarzada en un proceso mesiánico: la historia de una creación y de una *recreación*, inserta en la singularidad y en la irreductible contingencia de un momento intrahistórico en el que se revela y se decide el destino global del mundo.

El dato neotestamentario de la *presencia* y de la *ausencia* (análogo al esquema veterotestamentario de una creación comprendida como exterioridad), así como el lenguaje del *cuerpo* en torno al tema de la resurrección (que prolonga la visión de un mundo propiamente instituido como creación, acontecimiento singular, a la vez cerrado sobre lo que lo termina y llevado por una palabra fundante que lo anima), y el *proceso* global del mundo, que marcan este dato y este lenguaje, sobrevienen juntos «en nombre» de Jesús (confesión de un señorío: Jesús de Nazaret, crucificado y proclamado Señor). El tema fundante del señorío articula el misterio pascual al que remite y el mundo global (cósmico) que abre. Jesús no es sólo Señor de los creyentes, sino también Señor del mundo. Nada puede separarnos de él (Rom 8,38s); todo le está sometido (Flp 2,9-11). En consecuencia, todo existe por él (1 Cor 8,6). Por ello, Efesios y Colosenses hablarán de una *creación en Cristo* (cf. también Jn 1 y Heb 1,2ss).

Confesar el mundo como creación era conocerlo como mundo nombrado. Los textos neotestamentarios resuenan aquí; dicen «en nombre de quién» es nombrado el mundo: de Jesús crucificado y hecho Señor. Pero afirmar que el mundo es nombrado es decir que está habitado. Nombrado «en nombre de Cristo», el mundo está «habitado por Cristo».

CAPITULO II

MOMENTOS DECISIVOS
DE UNA HISTORIA DEL DOGMA

La intención bíblica fundamental que las páginas precedentes han tratado de presentar ha sido recogida a lo largo de la historia de la Iglesia y de la teología cristiana en diversos contextos culturales. Debido a ello, su formulación se ha modificado. Pero una de las tareas de la teología es mostrar cómo, por encima de la discontinuidad de las formulaciones, actúa un mismo movimiento de confesión, que atestigua una misma relación del hombre con el mundo y con Dios.

En las páginas que siguen examinaremos, a título de ejemplo, algunos momentos de la historia del dogma. Hemos tenido particularmente en cuenta la función que han desempeñado en la tradición de la Iglesia y la que todavía pueden desempeñar en nuestra reflexión teológica actual.

I. EL DOGMA DE LA CREACION EN LA EPOCA PATRISTICA

La época patristica fue la que elaboró propiamente el dogma de la *creatio ex nihilo*. Para comprender su alcance y límites es preciso tener presente que la elaboración del dogma se hace en el contexto cultural de la Antigüedad tardía (heredera del helenismo) y en tensión polémica con algunos de los presupuestos más originarios de esta cultura.

1. ¿Continuidad o diferencia entre Dios y el mundo?

La Antigüedad, marcada por el helenismo, piensa en términos de eternidad. Para ella, el mundo no se da frente a una alteridad radical. Se le presenta en términos de extensión o de movimiento y de número o de medida, no en términos de historia y de figuras. El tema de la creación resulta estar precisamente en el centro del debate crítico que el cristianismo naciente entabla con la Antigüedad. Los Padres, en efecto, deberán defender la consistencia y el valor de lo creado, de la vida temporal humana y de la novedad que ella puede inscribir en la superficie de la tierra. Pero esta valoración

de la creación pasa ante todo por la conquista de una distinción muy clara entre el mundo y Dios. Sólo Dios es eterno, el mundo es finito. La distinción es aquí fundante, no desvalorizante. En lenguaje contemporáneo: el mundo es más la realidad distinta de Dios que la opuesta a él. El mundo no es *menos*, mientras que Dios sería *más*. El mundo *es*, pero diferente. Sostener esta idea era introducir los gérmenes de una profunda alteración de la ontología tal como podía pensarla el espíritu antiguo.

Concretamente, la distinción entre Dios y el mundo adquiere la forma, característica, de una secularización de los astros. Contra toda la Antigüedad, los Padres sostienen que los astros no tienen carácter divino, sino que son útiles servidores de los hombres. Se alcanza, así, un doble movimiento que desdiviniza la naturaleza y confiere un puesto central al hombre.

Señalemos, finalmente, que la apuesta por una eternidad y una continuidad profunda del ser es severamente criticada por la elaboración propiamente cristiana de la noción de *hipóstasis* (persona). La fe y la teología cristianas sostienen que la «sustancia» está originariamente «hipostasiada», tanto en lo que concierne a Dios como en lo que concierne a lo creado. La sustancia no está jamás «desnuda», sin hipóstasis o sin «modo de existencia». La huella de un absoluto (*intensivo*) está inscrita en el corazón del ser: evita su simple continuidad en la extensión y lleva su realidad profunda a culminación.

2. La materia: comienzo, transformación, fin

En el ámbito de la Antigüedad tardía, los Padres se encuentran con el problema de la materia. En la cultura marcada por el helenismo, la materia es eterna, sin comienzo e inmutable. La materia pasó, en la Grecia clásica, a ser una realidad que era preciso controlar, reducir o superar (devenir, múltiple, apariencia sin ser verdadero), pero, en la época que nos ocupa, tendía a convertirse en principio rival de Dios. Era, pues, necesario hallarle una función subordinada: afirmar que había comenzado y que podía ser transformada.

Para evitar cualquier dualismo, los Padres subrayan con vigor el carácter creado de la materia. La creación se extiende a todo el mundo y se realiza *de una vez para siempre*. Además, se afirma igualmente su unidad y bondad. Así se superaba la tentación de atribuir a la materia la razón del mal: la materia, que para los filósofos griegos era simple peso o lejanía, había llegado a ser francamente mala bajo el influjo de los diversos movimientos gnósticos,

como si gozara de consistencia real y, por tanto, de poder. La fe cristiana, por su parte, no podía considerarla como eterna.

Señalemos que la fe cristiana debía atestiguar la posibilidad (y el hecho, en Cristo) de una *novedad* o de un *cambio*. El motivo de la transformación o del «comienzo» se pone directamente en relación con la intervención *absoluta* (*ex nihilo*) de Dios. Así, queda rota la simple continuidad cronológica: comienzo y transformación se conciben juntos. El tema, fundamental en los Padres, de una creación que tiene lugar «en Cristo» recapitula perfectamente esta idea. Se sabe que el famoso *in principio*, que traduce la primera palabra del Génesis, fue comprendido no como «al comienzo» de los tiempos, sino como «en el principio», es decir, en Cristo, el Verbo.

3. ¿Creación o generación?

La teología patristica de la creación debe sus logros específicos a una estricta distinción entre *creación* y *generación*: el mundo es creado, no engendrado por Dios; por tanto, no es de la misma sustancia que él. Sólo el Hijo, el Logos eterno de Dios, es engendrado.

En esta distinción se conjugan los dos rasgos ya subrayados antes: por una parte, la *diferencia* originaria radical entre Dios y el mundo, y por otra, la afirmación de una decisión de Dios, *libre y absoluta*, que instaura a distancia de él una creación a la vez *material y finita*, aun estando destinada al *bien*. La creación y Dios no están frente a frente en relación de necesidad (eternidad y continuidad), sino de libertad (hipóstasis e historia); por el mismo motivo, el mal pertenece a un drama de interpelación y de confesión, no a un destino exterior.

Para comprender bien la génesis de las afirmaciones teológicas sobre la creación es preciso remitir a ciertas cuestiones cristológicas. En ellas se entabla una lucha en dos frentes: contra la gnosis y contra el arrianismo. Por una parte, un drama global del universo afecta a todo lo divino; la teología cristiana deberá replicar que sólo el Hijo es divino. Por otra, la distancia entre Dios y la creación se ahonda hasta el punto de afirmar que el mismo Hijo es creado y que por ello Dios es radicalmente anterior al Hijo, radicalmente sin principio: «Dios no ha sido siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que Dios no era Padre»; la teología cristiana se vio, pues, obligada a afirmar la generación eterna del Hijo —y, por tanto, la determinación esencial de Dios como Padre— y, con ello, la promesa, escatológica, que de aquí se deriva para toda la creación.

La creación está destinada a la filiación; pero no es en modo alguno divina en cuanto a la sustancia. Para la creación, la filiación no es sino una promesa: seremos hijos *adoptivos* por un don del Espíritu (en régimen trinitario: Espíritu de Dios, por el Hijo). La posición teológica así conquistada aparece —y muy concretamente contra la gnosis— unida a una perspectiva que situará a Dios, como sobreabundancia del don, en un trasfondo de libertad y de gratuidad; la consecuencia de tal perspectiva será la valoración de la temporalidad.

Detengámonos ante todo en la primacía teológica del don. En oposición a toda gnosis, en teología cristiana la creación no *se explica*. Esta no pertenece al orden de lo necesario, sino que está ahí, en su facticidad, y debe ser recibida. Pero ¿qué es recibir la creación? Es comprenderla, entenderla y vivirla como establecida por una libertad primera y última. La teología cristiana ignora toda necesidad de la creación, ya se haga referencia al modelo de una procesión a partir del Uno, necesario por el hecho mismo de su perfección (cf. el neoplatonismo), o se alegue cualquier catástrofe ocurrida en un plano situado al nivel de lo divino, capaz de explicar la aparición de la creación (un pecado cuasi cósmico, como en la gnosis, o un ataque lanzado desde el reino de las tinieblas contra el principio bueno, como en el maniqueísmo). La teología cristiana rechazó este régimen de necesidad, como el texto bíblico había rechazado la genealogía cósmica de Babilonia y como, más tarde, la teología tendrá que luchar contra una génesis del Absoluto, de corte hegeliano, que se decidiría en virtud de una dialéctica simplemente histórica.

Los Padres subrayan el carácter voluntario y libre de la creación de Dios. Ante todo, Dios no tenía *necesidad* alguna de la creación, se basta a sí mismo; la doctrina de la Trinidad inmanente vendrá a confirmarlo. Pero, por el hecho mismo de la riqueza de su vida trinitaria interna (establecida a la vez en su unidad, su perfección, su clausura y en su plenitud densa, concreta y plural), Dios podía crear, es decir, *llamar* a la existencia a otra realidad que estuviera frente a él. Y esto por sobreabundancia de bondad. Dios es el amor perfecto, el único que puede en toda verdad *decidirse* por el otro, ya que carece de necesidad y a la vez su vida íntima es infinitamente rica. Los Padres han hablado de Dios en términos de voluntad porque confesaban la esencia trinitaria —rica y cerrada— de Dios (un Dios que no es nada sin el Hijo y que, por ser todo *en* el Hijo —y desde toda la eternidad— es de modo supremo promesa de creación).

Puesto que Dios es vida trinitaria inmanente, y la creación tie-

ne lugar a distancia y frente a este Dios, la *temporalidad* va a ocupar un puesto central, inherente e intrínseco al orden de lo creado. Dios no es concebido como ser más allá del tiempo (¿distinto del tiempo?), ni sometido al tiempo (puesto que es radical y libremente creador), ni negación del tiempo (puesto que es vida); está fuera de nuestro tiempo y establece este tiempo (puede hacerlo en razón de su clausura sobre sí mismo y sobre su riqueza de vida, clausura que atestigua una temporalidad de otro orden). Así, pues, afirmar la temporalidad inherente al orden de lo creado no significa en modo alguno que la creación tenga un carácter negativo. Por el contrario, la temporalidad aparece como el lugar y signo central de una suprema promesa. El tiempo constituye, en el núcleo de la creación, el eje más central, determinado por la diferencia Dios/hombre y por el consiguiente régimen de interpelación y de promesa. El hombre y el mundo nacen bajo el signo del tiempo; a distancia de Dios y enfrentados con el carácter inexplicable del mal que se insinúa en él. Pero pueden vivir en verdad cuando entran en el drama histórico de la declaración y de la confesión en el que el hombre está llamado a realizar su ser como imagen de Dios (ser dado y prometido).

La temporalidad se inscribe como la huella de la promesa, creadora y renovadora: indica que la creación depende, en su punto más íntimo, del *acto* (el de Dios, realizado y realizante, y el nuestro que le responde). La creación entra en el ámbito de una *ética*: no es sumisión a un régimen de pura sustancialidad, eterna e infinita. Por el establecimiento de los temas, distintos y singularmente articulados, de la creación y de la generación se afirmaban la precedencia y la perfección de Dios, contra toda concepción evolutiva (histórica, moral y natural), y a la vez el carácter dinámico, actual y abierto, de una creación unida al tiempo, pendiente como tal de una promesa y un destino óptimos.

4. San Agustín (354-430)

Examinemos algunos puntos de la teología de Agustín a propósito de nuestro tema. El texto agustiniano se tomará aquí a título de ejemplo: en él se encontrará la discontinuidad originaria entre Dios y el mundo, tal como han subrayado los Padres (bien atestiguada por la ruptura de una cronología lineal y única); se verá igualmente hasta qué punto esta discontinuidad o ruptura instaure una positividad histórica así como las mutaciones que de ello se siguen en cuanto a la misma concepción de Dios.

a) Tiempo y eternidad.

Remitiremos aquí al texto mismo de Agustín en las *Confesiones*, cuyos libros 11 al 13 interpretan los primeros versículos del Génesis.

Agustín escribe a propósito del v. 1: «Tú hiciste la tierra y el cielo en el principio». De este modo, recoge la comprensión no temporal del *principium*, atestiguada sobre todo en Orígenes y Ambrosio. Agustín subraya que así como la creación no podría situarse en un lugar, tampoco podría suceder en un tiempo. De lo contrario, tiempo y lugar la precederían. Por el contrario, es ella la que hace que el tiempo y el lugar sean lo que son.

¿Qué hacía Dios antes de crear la tierra y el cielo? Esta es la gran cuestión crítica. Procede sobre todo de los maniqueos. Ahora bien, de hecho atestigua una concepción no crítica del tiempo. Todo el esfuerzo de Agustín se orienta a conquistar una posición *teológica* en la que ya no se trate de un orden de la sucesión, sino de un pronunciar originario que haga ver que todo está «dicho», «desde toda la eternidad» y «al mismo tiempo» (*simul*, libro 11, VII, 9). En este nivel, la creación puede aparecer como creación que tiene lugar «en el Principio», es decir, en la Palabra (y, por tanto, en Cristo), y no «al comienzo». En Dios no hay sucesión alguna. Y no se puede hablar de anterioridad sino únicamente en lo que concierne a su «voluntad» (X, 12).

¿Qué hacía, pues, Dios «antes» de crear la tierra y el cielo? Nada. ¿Qué habría «hecho» sino una criatura? (cf. XIII, 14). Realmente, la pregunta era una trampa: ¿qué hacía Dios «entonces» (*tunc*)? En realidad, no había «entonces», porque «no había tiempos» (XIII, 15). «No es en el tiempo donde tú precedes a los tiempos; de lo contrario, no habrías precedido a todos los tiempos» (XIII, 16).

La pregunta de los adversarios se revela como acrítica. ¿Qué es, en efecto, el tiempo? No hay tiempo, dice san Agustín, sino cuando algo sucede (XIV, 17). Sólo en este momento hay tiempo, en la medida en que hay —de un solo golpe— *presente* y, *en relación con este presente*, pasado y futuro. Un acontecimiento sucede y, por tanto, pasa; no hay tiempo sino para nosotros y cuando algo pasa (XVI, 21; XXI, 27). Originariamente el tiempo está ligado al acontecimiento y, por tanto, al mundo de la creación.

En la meditación que Agustín hace sobre el tiempo, el presente ocupa la posición central. Ahora bien, el presente es lo que sucede y sólo eso, hasta el punto de que una cosa sucedida pertenece ya al pasado. El presente, pues, no se mide: no tiene extensión (XXI,

27); además, el tiempo vale como presente de forma definitiva: como pasado, en efecto, no «es» nada sino memoria *presente*, y como futuro, nada sino como espera *presente* (XVII, 21; XXI, 27). El tiempo, en modo alguno mensurable en términos de extensión, indica la necesidad de recurrir a otra clave. «Es en ti, espíritu mío (*anime meus*), donde yo mido el tiempo» (XXVII, 36).

La exégesis agustiniana de Gn 1 se centra en torno a la distinción entre «el cielo del cielo», creación «antes» de la sucesión de los días, y el firmamento, «cielo de nuestra tierra», creación del segundo día, que no es otra cosa que tierra (libro 12). Aquí aparece un esquema tradicional. El «cielo del cielo» vale como «criatura intelectual», que «participa» de la eternidad de Dios, sin serle por ello coeterna. No está sometida al tiempo. Nótese que la materia informe no está tampoco sometida al tiempo (a san Agustín le gustaría poder llamarla un *nihil aliquid* o un *est non est*). Está fuera de la creación («es» lo distinto de la creación), creación que la hace precisamente pasar, «sin intervalo temporal alguno, de la informidad a la forma». El paso —la creación— se hace «en el principio», en el «cielo del cielo», el mundo de lo inteligible que «precede» (*antecedit*) al tiempo (precedencia no temporal e intracreacional), pero que está a su vez precedido por «la eternidad del Creador».

Recuerda Agustín muy a propósito que su verdadero lenguaje es el de la confesión. Ahora bien: el tipo de discurso elegido no es inocente en cuanto al tipo de verdad que se quiere testimoniar. Fundamentalmente, Agustín se mantiene a la escucha de la Escritura, y no intenta construir un tratado de ciencias naturales. Pues bien, esta Escritura habla desde luego *en* el tiempo, pero la palabra dicha en ella escapa al tiempo (libro 13): como palabra, viene de Dios. Se trata, en consecuencia, para el intérprete, de ver las cosas en el Espíritu de Dios, a partir de él, lo que precisamente lleva consigo una alteración originaria. Precisaré Agustín, además, con un rigor teológico consecuente con esta alteración, que cuando vemos en el Espíritu de Dios, de hecho es Dios quien ve a través de nosotros. Hay que señalar la conclusión que de ello saca explícitamente Agustín: es en Dios en quien se afirma que la creación es buena. Nosotros no la vemos así; Dios sí. Al afirmarla buena, nos separamos de los maniqueos, que ven en ella una mezcla del bien y del mal. Pero, como se trata de una afirmación en Dios —o de una afirmación de Dios—, nos separamos de aquellos que simplemente se complacen en la creación. Hay que gozar (*frui*) a través de la creación y no directamente de la creación como tal. En otras palabras: la creación no es buena en sí misma sino en cuanto que es obra de Dios y, debido a ello, alaba a Dios.

b) Un Dios trinitario y una teología de la historia.

La teología agustiniana se establece en virtud de una ruptura de la continuidad espacial y de la linealidad cronológica. Dios lo creó todo de una vez; toda la creación está eternamente dada con el Verbo y en el Verbo. Dios no está sometido al tiempo, y la creación no interviene en el tiempo (*in tempore*). Lo mismo hay que decir del espacio. He aquí lo que subrayaba nuestro primer punto. Ahora vamos a reflexionar sobre el modo en que Agustín comprende a Dios.

Llama mucho la atención aquí que Agustín no desarrolle una metafísica del Uno sobre el modelo de Plotino. Para Agustín, Dios es el Ser. Desde el principio, Dios es el ser en cuanto tal: la realidad en su plenitud y su totalidad. Pero, al definir a Dios como ser, Agustín le atribuye en cierto modo consistencia y positividad. La intención se dirige ante todo contra Plotino; pero también corrige a Platón: Dios es perfecto y positivo *absolutamente*; sin embargo, no es *simplicidad*. La positividad de Dios es tal que no excluye la diferencia. Por ello, la creación estará también asegurada en su positividad y su consistencia.

San Agustín no se pone a buscar un más allá de la esencia. No se abre camino, a través de la multiplicidad de las cosas sensibles, en dirección al Uno inteligible. Por el contrario, desarrolla un tratado de la Trinidad. Se sitúa decisivamente en el nivel del ser, y, sin reducir nada de su consistencia, afirmará la unidad. Habrá unidad no porque todo emanaría del Uno original (al que todo el ser estaría subordinado), sino más bien porque Dios es *a la vez* ser, bien y conocimiento de manera *indivisa y simultánea*.

Un tratado trinitario tiene que desembocar en una ontología de Dios; no en una ascensión en dirección al Uno que precede a todo ser y que, en razón de ello, escapa al ser. Ahora bien: debido a que Dios es concebido así desde el principio, en el plano del mundo se entra deliberadamente y sin otra mediación a describir una creación temporal: el *hexámeron* (los seis días) del Génesis. Se elude así el único esquema jerárquico, piramidal, según el cual los mundos se escalonarían unos sobre otros, en dependencia mutua (dependencia estrictamente actual y existencial); por el contrario, se establece una creación profundamente solidaria del espacio y del tiempo y de sus necesarias diferencias internas.

Nadie se extrañará de que Agustín se hiciera desde entonces defensor de la institución (hasta la lucha contra los donatistas) ni que llegara a lo que se ha podido llamar una «teología de la his-

toria». En efecto, no habría podido apelar a un retorno a los orígenes ni referirse a una Idea eterna, más allá de la materia movible e indefinida. Una creación como *emergencia de tiempo y de espacio*, un Dios en *consistencia de ser*, se hallan presentes a través de toda la *Ciudad de Dios*. En oposición con los planteamientos del helenismo, el tiempo es lugar de novedad o de acontecimiento verdaderos. Todo no vuelve y no comienza de nuevo, eternamente, cualquiera que sea el tiempo; la verdad no está jamás fuera del tiempo. Para Agustín, la creación concuerda con lo irreversible del ser y del tiempo y, por tanto, *de los seres y de los tiempos*. Está animada por un proyecto que da sentido a lo que tiene lugar en ella. La creación es obra: origen y reanudación de una construcción, la «Ciudad de Dios». Así, Dios aparecerá en el fundamento de una sociedad, y, a través de la edificación de esta sociedad, los hombres estarán como asociados a la felicidad de Dios.

El tiempo, lejos de ser un accidente que habría que conjurar (por ser antítesis de una inmovilidad inmutable), será ocasión de novedad y estará destinado a una recapitulación en la eternidad. Se ha podido hablar de una «presencia eminente del tiempo en la eternidad», de un orden que hay que llamar «contingente cuando se hace», pero «necesario desde que está hecho» (J. Guitton). Fórmula correcta, a condición de permanecer fieles a la inversión teológica señalada anteriormente: contingencia es (re)leída (metamorfoseada) como necesidad desde el punto de vista de Dios (o *en Dios*); se trata de una promesa concedida al tiempo sobre el fondo de un acto inexplicable y de gratuidad y no, como ha podido suceder, de la sacralización indebida de un estado de hecho.

El cristianismo desemboca legítimamente en una «teología de la historia», a causa de lo que se ha dicho del ser *tanto* a propósito de Dios (trinitario) *como* a propósito de la creación (emergencia temporal). Pero, aun con la justa preocupación de asegurar aquí un régimen de positividad (la creación como bendición positiva de Dios y no como caída en un cuerpo extraño), el cristianismo tiene siempre el peligro de caer en un positivismo de la historia pasada (¡y presente!), con sus inevitables contrapartidas en períodos críticos: un entusiasmo con respecto a la historia futura. Por eso debe volver constantemente a ser teológico, a aprender de nuevo que el ser sólo puede establecerse frente a la alteridad y *debe ser recibido* como don. Necesita tener siempre presente el sentido de una dialéctica interna al ser, y el sentido de la «inquietud» que la acompaña en la existencia. ¿Por qué esta dialéctica? Porque al principio se establece la heterogeneidad de la *gracia* y no la continuidad de

las necesidades cosmológicas (contra los maniqueos) ni de las voluntades humanas, morales (contra Pelagio).

El ser debe estar asegurado en su positividad (de ahí una teología de la creación, de la historia y de la institución eclesial); pero su modelo no es el de una unidad simple e indiferenciada, sino que es trinitario. Si esto se olvida, se disuelve la dialéctica entre «ciudad de Dios» y «ciudad terrena», llegando a la sacralización de una determinada institución. Para Agustín, las dos ciudades coexisten necesariamente aquí abajo: el hombre es al mismo tiempo un fiel de la ciudad de Dios que participa de la ciudad terrena; sólo que, al ser un fiel de la ciudad de Dios, usará de la libertad según la verdad. Liberado de la idolatría de dominación (la *libido dominandi*), gozará de los valores terrenos, pero según disposición divina.

El conjunto de esta problemática afecta, por otra parte, a una de las dificultades internas más graves del cristianismo y, quizá, de toda religión positiva: acentuar el ser en su positividad tiene siempre el peligro de dar pie a una ideología (en este caso, religiosa). Por eso, teológicamente, hay que distinguir (no separar) siempre «cristiandad» y cristianismo, palabra o movimiento de confesión e institución efectiva. Agustín nos enseña su necesaria conexión y su no menos necesaria distinción.

El esfuerzo patrístico ofrece en estas materias un aspecto coherente. En él se establece, en efecto, un rasgo central del cristianismo. El pensamiento y la existencia cristianos, articulados en el misterio trinitario (diferencia y unidad), confiesan un ser a la vez *positivo* y penetrado por una *dialéctica interna* (aquí se recurre a Platón, pero a un Platón corregido).

Técnicamente, la teología de los Padres se esfuerza constantemente por distinguir la *materia del mal*, la *finitud* de la *culpabilidad*, y por proponer una concepción de la *libertad* que se oponga a todos los destinos, incluidos los que el hombre forja, inconscientemente y con la mejor voluntad (Pelagio), a partir de sus propios proyectos.

II. EDAD MEDIA Y COMIENZO DE LA MODERNIDAD

Hemos examinado el período patrístico sobre todo a partir de la cuestión del origen o del comienzo (cf. el *ex nihilo*). Ahora ocupará más especialmente el centro del análisis el concepto de lo *real*. Recordemos que las dos cuestiones, la del comienzo y la de lo real,

tienen una finalidad común e interdependiente. Debido a que estaría determinada por una noción de origen, concebido como primer término de una serie (versión moderna de la *prima causa*), la metafísica tradicional es a veces denunciada en la actualidad como agente de «opresión»; habría confundido, en efecto, lo real y el ente. Del mismo modo que el análisis del pensamiento patrístico nos ha permitido recuperar una noción propiamente teológica del *origen*, aquí intentaremos hallar una noción específicamente teológica de lo *real* (de la positividad, del ser, de la vida).

El examen se referirá más especialmente a la teología de santo Tomás y a la de la escuela nominalista. Defendemos el «realismo» de santo Tomás, pero subrayando que no tiene nada que ver con ningún positivismo del ente (a pesar de que algunos piensen lo contrario, debido en parte a una cierta decadencia del tomismo en la escolástica «barroca» y en la escuela española); criticaremos también el nominalismo, pero no tanto en razón de la atención que concede al momento del decir cuanto respecto a su modo de comprender la operación de la palabra.

1. Santo Tomás: primacía de lo real y su inserción en la palabra

La teología de Tomás de Aquino contrasta, en cuanto a sus enunciados, con la de sus predecesores. Uno de los ejemplos más sorprendentes para nuestro objetivo se refiere a la cuestión de la eternidad de la materia, rechazada por san Buenaventura y admitida como posible por santo Tomás. Así se compensaba una vez más que, en teología, lo decisivo no es sólo el enunciado, sino su relación con el contexto histórico y el movimiento de confesión que de ello resulta.

a) Lo real en Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino entra en el mundo nuevo que está naciendo ante sus ojos. Culturalmente, se sitúa en el terreno de Aristóteles, y su orientación teológica se centrará en la naturaleza (lo físico) de una manera desconocida en la reflexión cristiana anterior. Pero si recoge el planteamiento de Aristóteles, lo hará sometiendo su metafísica a profundas modificaciones. Estas aparecen en gran parte determinadas por el tema teológico de la creación: se refieren ante todo a la *libertad* de Dios y a la *contingencia* del ser (se oponen a toda causalidad de tipo naturalista y contra todo determinismo, y se oponen a toda necesidad de tipo racionalista, ligada a una realidad considerada únicamente en su extensión).

La teología de santo Tomás gira en torno a una primacía, consecutiva, del *existir* sobre la *esencia*. ¿Qué es el ser? ¿Qué es lo real?

Tomás de Aquino supone, ante todo, el nacimiento de una nueva ontología. Para comprenderla bien hay que captar dos cosas, de suyo unidas: 1) la noción de ser como *acto*; 2) el rechazo de la distinción de esencia y existencia como dos «realidades» que podrían yuxtaponerse, separarse o unirse. En relación con este doble punto se afirma la primacía del existir.

La teología de Tomás de Aquino no está tan centrada en el *ser en cuanto ser* como en el *acto de ser* (*esse*), que constituye en su realidad más íntima a cada ente (*ens*) particular y contingente. Lo real del mundo ofrecerá, pues, el «punto de partida» (en contra de Platón), pero aquí se trata de lo real en cuanto existente (contra todo «cosismo»). Esta teología consiste en reconocer la contingencia, que precisamente por ser contingencia (que escapa a todo orden de necesidad o deductivo), me precede, es exterior a mí; por esta razón, la contingencia participa de la trascendencia y es una parábola de ella, en su acto mismo de ser. *En sí misma*, remite a una trascendencia distinta y, como tal, exterior a la esencia (la esencia se acerca aquí a la *quiddidad*, rasgo determinante e inseparable de un ser concreto y particular; la trascendencia apela, por el contrario, a una exterioridad, a un Dios creador, desconocido en la filosofía aristotélica).

Esta difícil doctrina exige una alteración auténticamente teológica. Va contra nuestra inclinación natural, sobre todo en la época moderna y racionalista. ¿Por qué? Porque invita a concebir un *acto* «en la raíz misma de lo real» y como constitutivo de lo que *es* esta realidad: el *ens* (ente) no es lo que es sino «en su relación al acto de existir». Ahora bien, nosotros seguimos siendo positivistas: para nosotros, el verbo «ser» designa un estado, no un acto.

El existir aparece en Tomás de Aquino como absolutamente primero. Como tal, es irreductible. Hay que decir, por tanto, que «domina a la esencia» o que la esencia «está contenida en él» (Gilson). En el punto de partida se inscribe siempre una unidad ontológica concreta: *in re*, existencia y esencia son uno (la *quiddidad* dice *lo* que es la cosa; no es la esencia de carácter platónico: como tal, no es *esse*; en consecuencia, se ignora toda problemática de una esencia a la que podría venir a añadirse tal o cual *accidente*).

La primacía del existir es, pues, la piedra angular de la teología de santo Tomás. Ella determina el rechazo de toda concepción que cree poder circunscribir la existencia y la esencia como

dos «realidades» autónomas, y subordina toda cosa al hecho (al acto) concreto de ser. Pero si el ser es acto, es necesario un acto para expresarlo: el ser no es en absoluto concebido como objeto (ni tampoco como sujeto), sino que, en su realidad más profunda, es *relación*. En otras palabras: con la teología de santo Tomás estamos desde el principio situados en un mundo (que es algo muy distinto de un conjunto de objetos); un mundo organizado, con su consistencia, desde luego, pero también con su relieve y su juego de determinaciones. En este sentido, nos encontramos en un mundo de la palabra. Puesto que el ser es finalmente relación, la ontología de santo Tomás va acompañada de un aspecto de *juicio* (de juicio, por supuesto, de orden propiamente *sintético*). El ser, unidad concreta de existencia, vale como principio unificador: depende de la «síntesis» y, por tanto, del «verbo» (S. Breton).

Aquí no podrá decirse en modo alguno que la verdad es reflejo de una «realidad»; nos encontramos más bien implicados en una actividad fundamental de afirmación. Pero sería totalmente erróneo deducir de ello una reabsorción de la ontología en el predicativo. Si los modernos han tenido tanta dificultad (desde el Renacimiento sobre todo, a lo largo de la edad clásica y a veces hasta en nuestros días) para comprender a Tomás de Aquino, es quizá porque, para ellos, el ser es bien de parte del objeto concebido como «ente», bien de parte del juicio concebido como operación de tipo matemático, formal o convencional. Ahora bien, el verbo de que puede tratarse en la teología de Tomás es de otro orden. Es un verbo que precede a todo sujeto que podría hablarlo: se lo encuentra encarnado, inscrito en el núcleo del mundo y del existir, hasta el punto de que es él precisamente lo que hace que, hablando en rigor, haya mundo y existencia. La teología del Aquinate (y la intención es aquí tradicional) da paso, como se sabe, a una «causalidad de lo finito», precisamente porque ve, en el núcleo de las cosas, una especie de «actuación fundamental», una suerte de «autorrealización que sería su acto en sentido fuerte» (S. Breton). Pero esto equivale a decir que nos hallamos situados más allá de las alternativas objeto-sujeto, real-posible, ser-decir, etc. (ello resulta posible en la medida en que se trasciende el plano de una estricta ontología de la esencia).

En el centro de la teología de santo Tomás se inscribe una noción de inmanencia activa, autónoma, cerrada sobre sí misma y, de este modo, irreductible, y esta inmanencia remite, *por el hecho mismo de su autonomía*, a un absoluto, a una exterioridad, a una trascendencia. Su doctrina, precisamente *porque* es teología (y no simplemente metafísica —esencialista— del ser en cuanto ser), y

teología de la *creatio ex nihilo*, nos libera de una naturaleza hecha desde toda la eternidad, para remitirnos a una doble verdad: una irreductible precedencia del existir de las cosas del mundo y un trabajo de afirmación que atraviesa su creación finita.

b) Un Dios existente y una teología de la creación.

Si el existir es irreductible, Dios no puede concebirse como esencia suprema: el que *es*, pura y simplemente, sin *haber sido* ni *deber ser*. ¿Cómo, entonces, concebir a Dios? La perspectiva esbozada hasta aquí implica necesariamente que se evita una cierta «teología natural». Dios no pertenece al orden de una esencia que se podría alcanzar por el camino de las «razones necesarias».

Tomás de Aquino marca el fin del imperio de la evidencia y de la necesidad intrínseca. Como buen teólogo, remite a la revelación, es decir, a la contingencia de los acontecimientos singulares que no eran previsible y que están desprovistos de cualquier necesidad que no sea la de su existencia de hecho, ineludible. El hecho está ahí. Aunque sea preciso afirmar su inteligibilidad, ello no significa explicar racionalmente y en todos sus detalles su primero y último porqué.

Somos, pues, remitidos a las existencias concretas, con su prioridad de hecho y su carácter de acto. Ahora bien, este doble rasgo nos conduce a una teología de la creación. En efecto, si el existir es primero, no puede sino ser recibido. El hecho mismo de su exterioridad nos somete a la pregunta y a la interpelación, nos obliga a interrogar: ¿de dónde viene el *existir*?, ¿qué es? (en la tradición «esencialista» —sobre todo en su forma moderna— esta pregunta carece de interés: basta decir en qué o cómo un ente es *lo* que es).

En santo Tomás, la teología de la creación se da radicalmente porque el existir obliga a preguntar; es más, su teología responde a esta pregunta, como podemos comprobar en la *Suma Teológica*. Pero los términos de la alteración teológica que hemos señalado evidencian que la creación no podría proponerse ni como «acceso al ser» ni como «transmutación» o cambio. En sentido estricto, la creación será entendida como *relación*: relación al Creador, *a partir* y *en función* de la cual el ser finito recibe el existir, es decir, *es*.

Por su doctrina específica del ser, la teología de Tomás es eminentemente una teología marcada por el tema de la creación: la contingencia pasa, en efecto, al primer plano, se entra en la densidad y la positividad del mundo y se ignora todo discurso sobre Dios que no parta de un existir, recibido y descubierto en la fe, para llegar, por un camino de analogía y de distancia (de *dispro-*

portio, incluso de «agnosticismo de principio»), a la confesión de este Dios existente que, como tal, da el existir por el que la creación es.

c) Relación creacional y el absoluto de Dios.

Las cuestiones 44-49 de la primera parte de la *Suma Teológica* ilustran y confirman las grandes líneas que acabamos de esbozar.

Las numerosas precisiones relativas al carácter compuesto del ser creado resultan aquí decisivas. Lo que es creado lo es en todo lo que depende de su *esse*. «Propiamente, lo creado es el compuesto» (Sertillanges). El objeto propio de la creación es el *esse*, que, como tal, no equivale a la materia, pero la comprende. Sólo debe decirse que la materia es creada en cuanto que pertenece al ser (q. 44, a. 2).

En la q. 45, a. 1 ad 2, se lee que la creación no es generación o alteración, porque su término es la «sustancia total de la cosa». Decir que Dios es creador equivale a decir que es *causa totius esse*. «La creación es producción de todo el ser». Como tal, la creación comprende en sí misma un *fieri* (un hacerse) y una *operatio*.

El carácter compuesto, el carácter de *totalidad* propio del objeto de la creación, está determinado por el carácter *absoluto* del acto creador. Las dos proposiciones se completan necesaria y recíprocamente.

En las qq. 44-49, el conjunto de las afirmaciones de Tomás relativas al acto de la creación suponen que se rompe con toda concepción de la creación como cambio. ¿Por qué este desmarque? Porque el cambio presupone una realidad exterior que, lejos de ser afectada como tal por la operación que provoca el cambio, se ofrece como su punto de apoyo.

Leamos el texto de q. 45, a. 2 ad 2: «La creación no es un cambio (*mutatio*)». Con ello se excluye toda consideración de un elemento común a los dos estados sucesivos. El término «creación» designa un acto absoluto (sin apoyo —real o lógico— en ningún ente) y, como tal, radicalmente nuevo. No hay intermediario alguno entre la nada y el ente; la opinión contraria es que «la creación es cambio» (*mutatio*) (a. 2 ad 4).

Lo que se entiende por el término «creación», comprendido en su radicalidad, no puede, en consecuencia, caracterizar sino una relación a Dios. La q. 45, a. 5 es muy clara a este respecto: «el crear puede ser únicamente la acción propia de Dios». El conjunto del artículo opone, por otra parte, la acción de la criatura, que supone siempre una realidad preexistente (cf. resp. y ad 1), y la creación *stricto sensu*.

Para descubrir la distancia con respecto a Aristóteles, el examen de la q. 46 es, sin duda, instructivo. En el a. 1 se trataba de plantear la no imposibilidad de un mundo ligado (en cuanto a su ser) al tiempo. Ahora bien, las diversas soluciones se oponen paso a paso a Tomás y a Aristóteles. Por ejemplo, ad 1: posibilidad en el sentido de una potencia interna a una naturaleza, con respecto a posibilidad como acto absoluto; ad 2: incorruptibilidad sobre la base de una cronología lineal, que excluye, por tanto, todo comienzo, con respecto a un comienzo que no es «según el modo natural»; ad 4: el comienzo supone algo que lo acoja y que no esté, por tanto, vacío, con respecto al espacio y el tiempo que advienen con el mundo.

Para Aristóteles, el movimiento es eterno («objeción» 5), la naturaleza opera siempre del mismo modo («objeción» 6); por tanto, hay que establecer un cielo no engendrado e incorruptible («objeción» 3). Tomás rechaza esta problemática, porque abstrae, aísla y, *por tanto*, supone un espacio, a la vez real y lógico, en el que puede haber continuidad y mutaciones, identidades y diferencias. Ahora bien, precisamente esta problemática no plantea radicalmente la cuestión del ser; *supone* el ser en toda su extensión.

Tomás rompe, pues, con las premisas antiguas. El problema se refiere al ser como totalidad; en términos contemporáneos, totalidad de existencia y totalidad *contingente*, porque desde el principio está *inserta en el tiempo y el espacio del mundo*. Se nos remite entonces a una «causa» radical, de la que depende, *en el presente*, *el existir* de las criaturas y que indica una participación inscrita en su centro, no un fundamento externo establecido en sus confines. Causa al mismo tiempo originaria y escatológica.

Finalmente, santo Tomás recapitula la idea cristiana de la creación en el término *relación*. «La creación establece algo en lo creado, del orden de la relación» (q. 45, a. 3). La relación es para la criatura algo real (cf. ad 1). Eminentemente real, puesto que el acto de creación (que establece la relación como realidad) es propiamente lo que hace de la criatura lo que es: «*Creatio* passivae accepta est *in* creatura, et est *creatura*» (ad 2). Esta posición confirma la ruptura con todo *continuum* lineal. Si la creación se expresara como cambio (*mutatio*), tendría a la criatura como término (como objeto). «Pero puesto que es, de hecho, relación, *tiene en la criatura su sujeto, y la criatura tiene prioridad sobre ella en cuanto al existir*» (ad 3).

La problemática de la creación no podría, pues, concernir aquí a tal o cual atributo que estaría como añadido a lo real. Afecta al ser en cuanto a lo que es (en su mismo existir). «Producir el ser

absolutamente, no en cuanto que es esto o lo otro (*non in quantum est hoc vel tale*), es lo que corresponde a la naturaleza de la creación (*ad rationem creationis*)» (q. 45, a. 5).

Santo Tomás subrayará, consecuentemente, que el acto creador compete a las tres personas de la Trinidad (q. 45, a. 6). Sólo una lamentable decadencia teológica podría atribuir la creación únicamente al Padre, reduciendo el problema de la creación a la cuestión del primer término de una serie. La positividad de lo real en su acto de existir se derrumbaría, al igual que la de Dios, en provecho de términos simples y abstractos. Si la actividad de la creación corresponde a la Trinidad es porque la criatura comprendida en su existir remite a un Dios también comprendido en su existir: «el acto de fe termina en Dios *secundum esse suum* (...). De ello se sigue que tal acto no se refiere a una de las personas, sino a toda la Trinidad».

Sólo esta doble concepción del *esse* como totalidad de existencia, y de la creación como dependencia absoluta —activa y presente—, puede explicar que se armonicen la cuestión del ser y la de la perfección. Según santo Tomás, no cabe una autonomía de los valores establecida por principio, sino una separación entre discurso ontológico y discurso axiológico, ya que la cuestión del ser («que la cosa es») no se puede separar de la cuestión de sus cualidades («que la cosa es tal o cual»).

Por el solo hecho de su existencia, toda cosa participa de una *perfección*: la que se dé por su mismo existir. Esta proposición supone que nos situamos en un nivel deliberadamente teológico, representado por la verticalidad de la trascendencia y, por tanto, por la irreductibilidad de toda cosa concreta a la simple sucesión del movimiento (de la generación y la corrupción).

Veamos la respuesta de q. 48, a. 1, en la que se conjuga la doble afirmación de que toda naturaleza desea su perfección —plenitud de ser y, como tal, buena— y de que el mal no puede, en consecuencia, designar ni una entidad positiva («quoddam esse») ni una «naturaleza». Lo que Tomás entiende por *esse*, nos remite a una afirmación que Agustín pone en otro contexto: el mal no es «ni existente ni un bien». El mal no es sino carencia de ser (en el sentido preciso que santo Tomás da a este término). La respuesta del a. 2 es igualmente clara: «la naturaleza del mal (*ratio malis*) consiste en que un ser pierde el bien», es decir, pierde lo que *es* según el *ordo creationis*, que, lejos de situarse en la sucesión del movimiento, la corta para instituir, propiamente, el mundo y los cuerpos.

Tomás deberá decir entonces que el mal tiene como *subjectum*

—sujeto material— un bien: el mal «tiene como sujeto otro bien» (a. 3 ad 3); y en q. 49, a. 1: «el bien es causa del mal a modo de causa material» («el mal no tiene causa formal») y, por tanto, «accidentalmente»: puesto que el mal no tiene causa formal, tampoco tiene causa final. Estas diversas indicaciones ilustran y confirman una doctrina muy precisa del ser, que ignora toda neutralidad ontológica: nada podría existir a título de simple soporte; sólo el compuesto, existente y temporal, es *esse*. Por eso no se puede decir «pura y simplemente» que el mal sea o que no sea. Si se quiere, el mal es adjetivo; una cosa puede ser mala cuando, bajo el dominio de otra existencia, pierde lo que la establece en su *esse*.

Hablando con rigor, se dirá que el Dios creador no es causa del mal, puesto que el mal, como tal, no tiene positividad (no es objeto de creación), pero se insinúa como defecto. El defecto es *posible* en razón de que el *esse* es profundamente participación (las cosas del mundo, por ser existentes, tienden a...), y es *realmente* posible en virtud de un apoyo ofrecido por otro sujeto material que viene como a desviar tal existencia de aquello que la hace, al mismo tiempo, ser y ser lo que es. Así se confirma una vez más que, si hay que hablar de «causa» para caracterizar la relación constitutiva Dios/mundo (la creación) en clave de Tomás, hay que hacerlo en una acepción muy distinta a la del uso moderno de la palabra. La causa es aquí irreductible al primer término, que funda una serie directamente y sobre un trasfondo homogéneo; por el contrario, supone una distancia y un trasfondo diferenciado que hace pensar en un cruce de dos líneas heterogéneas: la de la serie o del movimiento y la de la trascendencia y de la participación; en este trasfondo se establecen existencias hechas de positivities necesariamente plenas y dinámicas y, debido a ello, también frágiles.

Por último, es evidente que la relación específica expresada por el término creación no podría depender de la actividad demostrativa, sino únicamente de la fe. Es la misma lógica: la demostración afecta al *quid quod est* (q. 46, a. 2); en otras palabras: a la esencia de las cosas. Como tal, «abstrae del aquí y del ahora» a favor de una consideración general. Ahora bien, el tema de la creación está relacionado desde el principio e integralmente con la particularidad de los existentes en su irreductible precedencia y en su aspecto de totalidad ya constituida, en ruptura con lo infinito del movimiento.

Esta estructura de pensamiento conduce a evitar los términos que circunscriben todo régimen («naturalista») de necesidad (en que el principio y el antecedente coinciden, y la relación del principio al contingente no es relación activa —creadora— presente en

el centro de este mismo contingente); se restablece entonces este doble tema que en el itinerario cristiano aparece como irreductible: un elemento de autoatestación (que va hasta el «argumento ontológico») y una relación de origen que se conjuga en presente, uniendo, aquí y ahora, dos positivities frente a frente (Dios y la criatura en su existir-esse). Toda criatura es *contingente*, en la medida misma en que se resiste a su reabsorción en una problemática de movimiento, que, a pesar de las apariencias contrarias, no puede, en la práctica, sino hacer el papel de lógica de muerte; pero toda criatura participa *necesariamente* de lo que Dios le *da*, a menos de hundirse en la dispersión, en la que literalmente ya no *es*: en la que ya no tiene ni identidad ni consistencia.

d) Aceptación de lo real sin racionalismo.

Santo Tomás concede a todo ser, tomado en su individualidad, una positividad propia, autónoma, irreductible a las esencias que sólo Dios, ejemplar de todo ser, poseería perfecta e infinitamente. Con ello se confiere una primacía a lo real y, por consiguiente, la tarea de la teología consistirá más en saber qué estructuras de acogida establece para pensar y habitar la creación que en elaborar una doctrina totalizante del ser en cuanto ser. Para la teología, el mundo es una realidad intensiva marcada por la alteridad; deberá, pues, ser expresado en términos de *relación* actual, renunciando a cualquier pretensión de saber absoluto.

La teología quedaba situada en su único lugar legítimo (la aporía de una doble fidelidad), haciendo justicia a la *contingencia* (el *esse*) y afirmando la *inteligibilidad* (la esencia). La teología debe explicar el mundo en su realidad positiva y contingente, pero de forma razonable; debe entrar en la creación y en su irreductible densidad, pero sin renunciar a la lógica. En términos dogmáticos, se dirá que se parte de una *economía* inscrita en un devenir, pero para afirmar su *ontología*. El mundo es objeto de la teología, pero *sub ratione Dei*. En términos modernos, lo real y su irreductible opacidad tienen prioridad genética, pero lo teológico goza de una primacía de derecho.

Para dar cuenta de esta doble tarea, el universo «científico» de Aristóteles es de algún modo asumido en santo Tomás en un esquema platónico. C. Fabro lo ha mostrado de manera excelente: el esquema platónico permitirá afirmar la *relación* radical y originaria de toda cosa con Dios.

Si en cuanto a lo esencial se abandonaba a Platón y se daba paso a lo real, lo real era pensado teológicamente recurriendo a ciertos esquemas heredados del platonismo. Con santo Tomás no

se da un paso definitivo de una sabiduría religiosa, en último análisis esencialmente unitaria, a una pura y simple descripción de lo real que sería también, en postrer análisis, esencialmente unitaria. Lo real está en primer término, pero, puesto que es *existir*, en su singularidad y exterioridad aparece irreductible a todo saber primero y último. Situar lo real en el primer plano de la escena abre y supone un mundo de aporía y discontinuidad. Ahora bien, esto lo iban a «olvidar» rápidamente algunos epígonos del tomismo, como «olvidaron» el valor del *esse* en la obra del maestro. Así, el realismo pudo convertirse en racionalismo.

2. *El nominalismo* (Ockham)

Con el nominalismo están en juego toda una estructura teológica y un tipo de relación con el mundo. Para nuestro tema, el nominalismo marca sobre todo la desaparición de la mediación del *ser*.

El nominalismo concibe lo real como absolutamente singular e indiviso. Puesto que todo ser es en todo punto igual a sí mismo, según piensa Ockham (hacia 1290-1349), el universal no puede ser real (cf. la disputa sobre los universales); si el realismo tuviera razón, se dice aquí, el universal se realizaría realmente en cada individuo, lo que suprimiría las diferencias.

Todo objeto aparece, pues, adecuado consigo mismo. Ya no será posible comprender el tema de la participación. El nominalismo anticipa la famosa posición de Hume: «todo lo que es discernible es diferente, y todo lo que es diferente es separable». La lógica analítica adquiere primacía sobre el ser. Al separar lo real de sus operaciones, agota lo ontológico. Toda cosa es idéntica a sí misma o a otra. Se postula una adecuación entre el ser y el lenguaje. El lenguaje no será sino el *signo* que «ocupa el lugar» de una cosa.

Si esta perspectiva es posible, lo es de hecho porque el ser está implícitamente reducido a la cosa en su singularidad, pero sobre todo en su adecuación consigo misma. Aquí es donde se marca la ruptura con el «realismo» anterior. El nominalismo consiste en una «ontología de la cosa» (P. Vignaux).

En ese momento, la teología se transforma. Puesto que el ser es cosa (dada en su perfecta adecuación consigo misma), Dios será considerado desde un punto de vista puramente causal. Este es el secreto de una teología que se presenta como teología de la omnipotencia, libre, gratuita e incluso arbitraria: teología de la creación, se dice, pero en un sentido muy distinto del que hemos visto hasta

ahora. La decisión en el instante reemplaza la positividad de un *perfeccionamiento*.

El infausto destino de la teología moderna tiene aquí algunas de sus lejanas raíces: si el ser, o la creación, es concebido como «ente», y Dios queda reducido a ser su causa, entonces la teología no tiene que ocuparse de lo que hay que entender por ser. Todo se reduce a existencias yuxtapuestas, radicalmente autónomas, en cada caso adecuadas a sí mismas. No hay, por tanto, que preguntarse acerca de su advenimiento, su genealogía, su posición (en el sentido activo de esta palabra). La teología ya no tendrá que ocuparse del ser mismo del mundo y de las cosas, sino sólo en lo que concierne a sus fronteras, en lo que está realmente al margen. Así, se «naturalizan» lo originario y lo escatológico: ya no se concibe la primacía del acontecimiento, y la doctrina de los últimos fines tiende a desarrollarse como capítulo propio (cf. *infra*, cap. III, pp. 655ss).

La teología será entonces un saber suplementario; accesible sólo a la fe y, al menos a cierto nivel, facultativo. Ella se ocupa de lo que escapa al conocimiento filosófico, y de lo demás, sólo por añadidura. Ya no queda lugar para una necesidad teológica interna al ejercicio mismo de la razón.

Puesto que el ser es aprehendido de manera no teológica y Dios es concebido simplemente como causa, ya no podrá entenderse la doctrina de la Trinidad. Dios es necesariamente simple. ¿Qué sería aquí una distinción sino precisamente separación? Confesar al Dios trinitario será un acto de fe, en el fondo no racional y, en todo caso, no necesario. Pero una fe que no se enfrenta decisivamente con la cuestión del mundo no es sino fe-confianza, «fideísta».

Si la enseñanza trinitaria ya no es necesaria es porque en el fondo Dios queda reducido a la simplicidad de una causa directa, ya que, en este contexto, la realidad puede aparecer independientemente de toda «precedencia de ser». Hay que volver sobre este último punto y detenerse un poco en él. Por diversas razones (oposición *uti/frui*, pecado/gracia, etc., en Agustín; *disproportio* entre Dios y el orden de lo creado, en Tomás), la teología anterior no considera el ser sino sobre una base de heterogeneidad o de inadecuación, y, por tanto, como dotado de una anterioridad previa a la recepción que el hombre hace del mundo. Se puede decir, por tanto, que el ser domina y supera: el hombre estaba llamado a enraizarse en él, a depender de él, y no a circunscribirlo como si lo tuviera a su entera disposición y pudiera actualizarlo adecuadamente en su palabra. El hombre era testigo del mundo, no su dueño. El ser debía *haber sido establecido o haber acontecido*: es, pero en

un pasado que permanece; el ser sigue siendo en pasado (haber sido), y sólo así *es* (ahora), hasta el punto de que no puede ser sino *don*.

Se daba, por tanto, una estructura doble: el don que marca la exterioridad de la procedencia y la realidad *presente* del ser ofrecido, su posición actual. La doctrina de la Trinidad responde precisamente a la necesidad de considerar *juntos* estos dos elementos. El ser es *posición*, y no un actualismo que convertiría el don en mero espejismo e ilusión; pero esta positividad no «existe», no es sino en su relación con el donante. La consistencia y la determinación del ser están aseguradas a través de la relación mantenida con la exterioridad que le hace ser. Esta exterioridad no es, por tanto, estrictamente «causal» (directa, funcional), sino que debe ser comprendida como *posición de ser*. En otras palabras: ella misma es historia interna (*productio ad intra*).

El teólogo debería probablemente ser «realista» en la medida exacta en que lo creado no puede aparecer realmente sino a través de una *mediación del ser*, la cual indica que lo creado tiene consistencia propia y que consiste en remitir a una libre autopoición, la única que le da consistencia, densidad, realidad.

Se puede temer que, al final, la supresión de este elemento de mediación condene a la humanidad, en nombre de una teología bastarda de la creación, a identificar lo real o el existir (como ser, verdad y bondad) con la cosa en cuanto tal o, lo que es lo mismo, a un nihilismo secreto. No queda más alternativa que una heteronomía autoritaria o una crítica infinita. Ambas se implican mutuamente. Da la impresión de que se puede prescindir de una reflexión sobre el elemento, específico y necesario, de la palabra, la cual es considerada como simple reduplicación de lo que «es». A fuerza de no hacerla de modo *disciplinado* y crítico, se termina por considerarla arbitraria. Tal actitud sólo podía apoyarse en la hipótesis (profundamente arbitraria) de un Dios como simple causa y garante de todas las cosas. La historia actual de Occidente es heredera lejana de esta decisiva mutación: consciente o inconscientemente, se hizo posible la alternativa entre negativa infinita y positividad totalitaria.

III. LA CREACION, LO REAL Y LA ESCATOLOGIA EN CALVINO

La teología de los *Reformadores* está en conexión con el mundo que estaba naciendo en el siglo xvi. Su modo de enfrentarse con este nuevo reto no era simplemente defensivo o apologetico, pero

tampoco aceptaron el Humanismo naciente y la Modernidad en gestación, ni el optimismo de ésta, su confianza en sí misma, su fuerza, su saber. Los Reformadores se dirigen a este hombre nuevo para «situarlo» y «reformularlo», para llevarlo más allá: al terreno de la «justicia pasiva» de Dios, de su radical anterioridad. La teología de la Reforma es ante todo una teología que confiesa la *exterioridad* del fundamento y, en este sentido, una teología del *perfeccionamiento*. Además, lleva a cabo una restitución del *espacio del mundo*, tomado en toda su *extensión*, a la profanidad buena y bendita por Dios. Por último, redescubre el hecho radical de la *revelación*: la verdad da testimonio de sí misma y está inscrita en el corazón del mundo; no designa un elemento específico y *separado* del resto de la realidad. Estos diferentes rasgos hacen que la teología de los Reformadores se centre en las *obras* de Dios.

En las páginas que siguen centraremos la atención, a título de ejemplo, en la teología de Calvino.

1. Creación y providencia

En la teología de Calvino subrayamos ante todo la conexión entre creación y *providencia*. El Dios creador mantiene una *relación presente, continua y activa* con su creación (contra las teodiceas que querían relegar a Dios a una trascendencia-límite: primer comienzo y causas finales, o eternidad de un orden racional). Calvino se niega «a concebir a Dios como un creador temporal y de corta duración que sólo con un acto habría realizado su obra» (*Institución* I, XVI). Y precisa: «En esto principalmente nos diferenciamos de los paganos y de toda la gente profana»; «si no pasamos hasta su providencia, por la que sigue conservándolo todo, no entenderemos correctamente lo que significa el artículo de que Dios es creador».

El mundo es *obra* de Dios. El texto de Calvino se opone aquí a dos frentes, antitéticos. El primero es el llamado estoico, según el cual la relación entre Dios y el mundo sería de «necesidad» o de «naturaleza». El texto de Calvino se distancia de esta opción panteísta o fatalista. El somete a dura crítica a quienes «parlotean diciendo que hay una inspiración secreta que mantiene al mundo en su vigor». Esta posición tiende a superponer el mundo y su principio. Se llega así «a un punto diabólico, a saber: que el mundo, que fue creado para espectáculo de la gloria de Dios, es creador de sí mismo». En este frente, el Reformador afirma, por tanto, la *separación* entre Dios y su obra.

El otro frente es llamado, en el texto, «epicúreo». Aquí lo que

amenaza no es la confusión Dios/mundo, sino la excesiva separación. Ya no se trata de un Dios absorbido en las necesidades del mundo, sino de un Dios relegado a una «ociosidad» que abandona el mundo a su «fortuna» (al azar): «hablo aquí de los epicúreos (cuya peste ha invadido siempre el mundo), que en sus fantasías piensan que Dios está ocioso y como un holgazán; también de otros fantaseadores, que en otro tiempo dijeron que Dios gobierna por encima del universo, de tal manera que abandona lo que está debajo al azar».

Como creación, el mundo es una obra reanudada sin cesar. Es un lugar de *realización*, de práctica o de historia, y no una realidad estable, asegurada una vez por todas. Esta obra remite a un Dios que es voluntad y libertad, agente y activo. Se trata de un Dios de decretos, un Dios legislador, juez e instaurador, un Dios que decide. Finalmente, la obra indica una *finalidad*. El mundo no existe sin proyecto, sin destino, sin alguien que responda de él. En Calvino, el mundo es ciertamente para el hombre.

Un mundo como lugar de realización es un mundo que se impone: su mediación es tan necesaria que no puede ser ignorada en nombre de razones más seguras más allá del dato de su contingencia. El *hecho* del mundo es primario, irreductible y positivo (dato que determina una cristología de forma de *alianza* histórica). Señalaremos a este propósito su constante rechazo de la «especulación» o de la «curiosidad»: cuando el hombre se acerca a Dios es únicamente para contemplar lo que él hace. «No (...) llevarnos de una curiosidad demasiado atrevida que intenta escudriñar su majestad (...), sino contemplarla en sus obras, por las que se hace cercano y familiar a nosotros». Refiriéndose a san Agustín, Calvino escribe: «Para que podamos comprender la grandeza de Dios y embriagarnos de ella hemos de mirar sus obras y recrearnos en su bondad». Como en los otros Reformadores, este movimiento teológico pone el acento en la *utilidad* o el *uso* de la doctrina, su *fruto*.

Dios es un Dios ahora, un Dios libre y activo. Para Calvino, la providencia no se reduce a la presciencia. «La providencia de Dios es actual»; se opone a «una nueva presciencia sin efecto». Dios es Señor que gobierna con un señorío que no es «vano», ocioso y casi adormecido, sino siempre vigilante, lleno de eficacia y de acción».

Finalmente, la creación, obra de Dios, es *para el hombre*. La actividad presente de Dios asegura al hombre que no está abandonado al azar ni a cualquier otro movimiento natural del mundo. «La providencia de Dios (...) se opone a la casualidad»; de este modo, Dios muestra que cuida su obra. La providencia de Dios está unida al «favor paternal» de Dios. Por otra parte, el hecho

de que el creyente no tenga que dirigir su mirada fuera del mundo ofrecido aquí y ahora, el hecho de que el secreto de las «primeras» decisiones de Dios quede sellado, actúa para el hombre como liberación y emancipación. El hombre, «obra maestra» de la creación, está autorizado —o mejor, establecido y llamado— a mirar al mundo y actuar profundamente en él «para la gloria de Dios».

2. *La salvación entre creación y escatología*

Precisar la relación entre creación y salvación tiene gran importancia para distinguir la enseñanza teológica en torno a la creación de las teodiceas clásicas. En este contexto, la mediación cristológica aparecerá densa, insoslayable, estructurante. Además, sobre este trasfondo innegablemente cristológico, será necesario distinguir claramente entre obra de creación y obra de salvación, así como entre obra de salvación y reino final del Padre. La relación establecida entre tales obras e incluso su mutua referencia no indica necesariamente simetría, y menos aún reduplicación. La obra de la creación y consumación tiene su propia especificidad estructural, que no debe olvidarse en provecho de la cristología so pena de falsear la comprensión de la salvación en su mismo centro.

Para Calvino, la mediación cristológica es sumamente importante. Dios «ha impreso ciertas huellas de su gloria en todas sus obras»; por tanto, «la construcción del mundo (...) nos sirve de espejo para contemplar a Dios» («que de otro modo es invisible»); sin embargo, Calvino subraya que hace falta una «revelación» para discernirlo, y, en nuestro caso, la Escritura: en ella se encuentra «recogido» lo que de otra manera estaría «confuso y disperso». La Escritura y la Palabra son necesarias para *especificar* al Dios verdadero, distinto de los ídolos. Ahora bien, sólo este conocimiento del verdadero Dios es «salvífico».

La polémica contra los ídolos es decisiva, ya que no basta con «adorar a un Dios», sino de saber «cuál es el Dios verdadero». Es decisivo, en efecto, «discernir el verdadero Dios creador de toda la serie de ídolos que el mundo se ha forjado». Calvino confiesa además, con toda la tradición, que el universo fue creado en Jesucristo, de tal manera que antes de su encarnación y su pasión, éste ejercía ya un ministerio de reconciliación.

Calvino no remite, pues, únicamente a la creación en sí misma. Al subrayar la función decisiva de la Escritura, Calvino se expresa casi como un jurista. La Escritura es la ley, proclamada y pública. Es un «mapa» que señala un tiempo y un espacio. Pero, por ello mismo, la Escritura es también lo que separa «la eternidad de los

tiempos y la infinitud de la gloria de Dios». Es, propiamente, una *institución* particular y positiva.

Los apartados precedentes subrayan que la teología de la creación, en Calvino, no está estructurada como las teodiceas racionalistas. Pero la teología calviniana no efectúa un repliegue sobre el aspecto exclusivo de la redención. A lo largo de toda ella está en juego el mundo en su conjunto. Por otra parte, no en vano se habla de ley y de institución. La gracia redentora actúa como una revelación en el centro del mundo, pero es propiamente una revelación *del* mundo en cuanto creación. Remite al Dios creador, a su proyecto global sobre el mundo y a este mismo mundo, teatro de su gloria, lugar y tiempo necesarios para el reconocimiento creyente. La doble indicación —el mundo como teatro/la gloria de Dios— indica que el hombre, en el centro de la creación, está inserto en un campo cuya amplitud y alcance lo superan. Este es un hecho fundamental a los ojos de Calvino. Allí se encuentra un *descentramiento* originario y final de toda perspectiva antropológica.

El hombre no puede «encerrar» la potencia de Dios, ni controlarla. Aquí hay un tema central que no cesa de remitir al primer artículo: Dios «creador y soberano gobernador», como lo anuncia el subtítulo del libro I de la *Institución* (ed. de 1560). Ahora bien, si resulta erróneo oponer este rasgo a la necesidad teológica de una estricta mediación cristológica, es igualmente claro que la importancia de la referencia al primer artículo sitúa y limita la cristología y, en todo caso, impide situarla en una radical autosuficiencia. La Escritura —hecho de historia y de institución, e incluso ley— remite al Otro que es el Dios *creador*. El orden humano estructurado cristológicamente remite a la diferencia constituida por el reino *escatológico* del Padre (según 1 Cor 15,24).

Precisemos que el acto creador y rector (providencia actual) de Dios se enraza en su justicia. En Calvino, esta indicación significa que se concede una primacía al *decreto* (jurídico e instituyente) sobre toda necesidad de naturaleza. Por otra parte, no sin rigor, el hecho del decreto quita para siempre al hombre la posibilidad de conocer la «razón» de las cosas en la creación. En este sentido, una teología del decreto ilustra y confirma que, en este campo, el hombre es radicalmente superado.

El decreto indica que Dios no es deudor de los hombres. Su objetivo principal es romper todo círculo de reciprocidad entre el hombre y Dios a favor de una primera afirmación de gratuidad y de libertad, de exceso. Dios escapa a todas las definiciones y las desbloquea; se sustrae al juego de la vida y de la muerte, a su ron

da de máscaras e intercambios, a su reversibilidad. El decreto de predestinación suprime deliberadamente toda perspectiva tendente a someter a Dios, a su creación y elección, a una razón superior y eterna.

En el texto de Calvino se inscribe, así, una *asimetría*. El decreto subraya tres cosas: indica que, para el hombre, en principio, permanece el secreto, el enigma; inaugura una exhortación a *perseverar* en la prueba *presente*, al margen de toda preocupación relativa al comienzo y al fin, sustraídos para siempre a nuestro saber y poder (están para siempre en la infinita y radical precedencia de Dios); remite, por último, a un mundo que ignora toda división entre sagrado y profano, divino y humano. La decisión instituyente de Dios escapa en forma radical a las coordenadas mundanas; el mundo puede ser entonces plenamente investido de la actividad testificadora y productiva del hombre.

3. Un hombre descentrado

La teología de Calvino es fundamentalmente una teología de la *asimetría*. En este sentido, da forma sistemática a la intuición fundamental del conjunto de la Reforma sobre la «justicia pasiva».

Los temas teológicos de la creación y de la escatología son la ocasión por excelencia para indicar esta asimetría mediante una doble referencia, la cual los une, por un lado, a la exterioridad instituyente y final de Dios (creador y rector que establece por decreto) y, por otro, al mundo, real e insoslayable, teatro o escena de su gloria.

Esta asimetría debe hacer saltar toda propensión a considerar aisladamente el aspecto de la salvación o de la cristología. En este punto, la teología de Calvino marca sobre todo claras variantes con respecto a la de Lutero. Así, se dirá que la ley acompasa, a título necesario y decisivo, el drama global del ser y de la vida, y que, al mismo tiempo —originaria y escatológicamente—, es situada y superada por este mismo drama. De igual modo, el conjunto del proceso de salvación, el conjunto de la relación hombre/Dios, será deliberadamente encerrado en una problemática trinitaria que lo limita, lo establece y lo estructura. Tal problemática asume la irreversibilidad de los enunciados cristológicos —y soteriológicos— y conserva su carácter narrativo y único.

La teología de la creación y de la escatología ocupa, así, el centro de la teología de Calvino y realiza un descentramiento originario del hombre para situarlo en el tiempo y en la institución. Se trata de una perspectiva que podríamos llamar *ética*, no en el sen-

tido de que uno u otro acto sería sancionado como tal, sino en el de que la verdad del hombre y de la creación se ejerce fundamentalmente en el centro del mundo. De ahí el tema de la *obra*. De ahí también el carácter obligado de la figura a la vez *particular* y *positiva* de Dios; de ello dan testimonio no sólo el desarrollo fundamentado de la dimensión cristológica, sino también la persistencia del Antiguo Testamento y el valor de la ley (la cristología es alianza y escritura). Articulada en una realidad de creación y en una cristología situada, la ley tiene dimensiones teológicas en lo que puede indicar positivamente. Ese es el famoso *tertius usus legis*: la ley no se reduce, bien al orden político, secular, bien al uso espiritual que consiste en convencerme de pecado, referencia indirecta a la exclusiva gracia de Dios, salida de la cruz. Recordemos que el valor del Antiguo Testamento y el alcance de la ley son puntos de desacuerdo con el luteranismo.

La teología de Calvino es, desde luego, una teología de la libertad, y de una libertad ejercida en el centro de la profanidad. Pero no es una libertad entregada a sí misma, sin otros recursos concretos que los que ofrece la razón «natural». Puesto que vive y nace de una disimetría originaria, se trata de una libertad instruida, alimentada, fecundada. Está injertada en un proyecto que ha tomado cuerpo antes de su nacimiento y que la orienta a la creación de Dios; un proyecto que le concede al mismo tiempo desarrollarse, secreta pero realmente, en las *obras* que se oponen a los fantasmas de las posibilidades nacidas sólo de la voluntad, para cantar, por *sí mismas*, la gloria de Dios.

CAPITULO III

DIFICULTADES Y SUGERENCIAS

Hasta aquí hemos procedido indirectamente a través de la lectura de una tradición. El procedimiento nos parece no sólo legítimo, sino también fecundo. Ahora nos toca trazar los ejes de una teología de la consumación válida para hoy. El cometido no es en absoluto fácil, puesto que el mundo se ha modificado profundamente. El advenimiento de las ciencias positivas (experimentales) resulta aquí decisivo. Este advenimiento ha marcado profundamente nuestra cultura y el conjunto de nuestra relación con el mundo. La fe y la teología también se han visto afectadas por ello. En la época moderna han sufrido la tentación de abandonar el mundo a los científicos, reduciéndose al ámbito de diversas manifestaciones místicas o formas de mística, a cierto pietismo o a un moralismo. Han experimentado dificultades para conceder a la objetividad como tal un valor positivo, o bien la han defendido por instinto de conservación, sin señalar que estaban recurriendo a las armas del racionalismo, en el momento mismo en que pretendían resistir a su dominio.

I. UNA NUEVA CIENCIA Y UNA NUEVA METAFISICA

Los desplazamientos modernos evocados anteriormente pueden resumirse a los puntos siguientes:

- una revolución copernicana que sustrae la tierra de su lugar; en el centro del cosmos, para situarla entre los numerosos y dispersos planetas;
- una unidad del mundo que se disgrega;
- una jerarquía de los seres que se disloca;
- un cosmos que ya no está reunido en torno a un centro único y no está estructurado en relaciones y diferencias;
- el paso de un ser tomado en un sentido cualitativo a un ser ya homogeneizado y neutralizado.

Se abandona, en efecto, un «mundo cerrado» para pasar a un «universo infinito». Y cuando deja de haber centro, el espacio se hace numérico, definido por coordenadas matemáticas, cuya serie carece, por definición, de fin y de comienzo. El espacio no es ya

la creación finita y estructurada, sino un trasfondo neutro. Ya no se da sobre una base de cultura y de tradición. Por el contrario, aparece ligado al cálculo de los sabios, a su manipulación, a su dominio. Lógicamente, se va a hacer «tabla rasa» del pasado y a erigir el yo (sujeto humano) como pivote y soporte.

El mundo homogéneo que nace así es el espacio de la geometría (Galileo y Descartes). Simple extensión continua y unitaria, puro receptáculo. Un mundo ligado a un proceso analítico que aísla, abstrae, separa y que apuesta por una comprensión enteramente apoyada en una unidad simple, no susceptible de descomposición, en que todo debe y puede ser reducido a la percepción «clara y distinta», porque lo real es en el fondo no contradictorio.

La ciencia nueva describe las leyes del mundo y enseña a usarlas fuera de la «hipótesis Dios». Tiende a remitir la problemática teológica a las cuestiones fronterizas: causa primera y final, primero y último porqué, la muerte, el mal, lo inexplicable, etc.

Se debe señalar también que si el mundo es extensión, indefinido, se opone al espíritu, sustancia pensante. Ahora bien, en la misma medida en que el primero es material y mecánico, el segundo es pura inteligencia, pura subjetividad y puro poder, causa de sí, libre de la pasividad y de la opacidad de los cuerpos. Hay un extraño paralelismo entre el carácter neutro y abstracto del mundo, todo él reducido a la categoría de extensión, y el carácter igualmente abstracto del espíritu, expresado en la categoría del acto pensante. Por una parte, la pasividad; por la otra, la actividad.

Con la «revolución copernicana», el hombre perdió la objetividad de su existencia, real y situada, en el centro de un mundo concreto y particular en el que era «imagen de Dios». Lo que era el hombre se expresaba a través de un pasado pasivo: creado. Al haberse derrumbado este substrato, el hombre deberá asegurarse su propia subjetividad a partir de su poder. El hombre se expresará a través de un presente y de un acto: *cogito*.

Así, el mundo ha perdido a la vez su opacidad y su capacidad para servir de fundamento. Se hace transparente al saber e indiferente. Se asiste a un desplazamiento de la mirada hacia la investigación de un nuevo fundamento posible: de la creación y de los cuerpos a las leyes matemáticas que presiden sus relaciones, así como a la razón que los ve funcionar. Pero lo que allí ocurre es más que un desplazamiento. El fundamento o sede (*subjectum*) tiene un carácter muy distinto: ya no pertenece al orden de lo dado, pasado, sino al de la construcción, presente y, bajo algunos aspectos, atemporal. Ya no está sometido a la opacidad irreductiblemente compleja, sino que corresponde a la simplicidad que el

sujeto humano puede discernir (*clara y distinta*). Se ha pasado de lo que escapa a lo que domina. De la alteridad ontológica al reino de la misma realidad.

II. PLANTEAMIENTOS DE LA NUEVA CULTURA

Examinaremos aquí a dos filósofos. Me parecen típicos y adecuados para señalar los planteamientos de la nueva cultura nacida con la modernidad clásica: Leibniz (la teodicea) y Feuerbach (la primacía antropológica).

1. Leibniz y la teodicea

De Leibniz es particularmente interesante para nuestro propósito el breve texto *La causa de Dios, defendida por su justicia, conciliada ésta con todas las otras perfecciones y con la totalidad de sus acciones*. Aparecido en 1710, resume el contenido de la *Teodicea*.

«Hay que decir que Dios, entre el orden posible de las cosas, eligió el mejor y, por consiguiente, el mejor es el que de hecho existe» (§ 41). «No hubo sino un decreto único de Dios determinando que el actual orden de las cosas llegara a la existencia, *tras el examen de todo lo que entra en este orden y comparación con lo que entraba en los otros*» (§ 42).

Leibniz concede una prioridad decisiva, absoluta, a lo posible: la existencia —«lo actual»— viene después. La prioridad es aquí no sólo temporal, sino también primacía de derecho. Antes de que la cosa sea «en la existencia», real, puede ser vista —por Dios— en perfecta transparencia y en su totalidad. Y Dios «elige»: este momento segundo no afecta al ser de la cosa; era posible, ahora existe «en acto», pero es rigurosamente la misma. El § 43 va lejos en el enunciado de esta prioridad concedida a lo posible: *antes* de su existencia, Dios «examina» y «compara». Con plena soberanía, con plena libertad. Sin obligación. Sin vínculo de responsabilidad efectiva. Se trata de un juicio sobre lo que es razonable y, en este caso, mejor.

El § 104 confirma: «Dios ha visto las cosas en el orden ideal de los posibles (...); y al decretar la existencia de este orden, *no ha cambiado la naturaleza de la cosa (...)*».

Esta visión concede a la *libertad* un estatuto originario, absoluto, radical: libertad de elección, sin ninguna necesidad de hecho. Sin embargo, esta libertad no es gratuita o arbitraria. La libertad está unida a la afirmación de una *razón* de las cosas: razón eterna, también ella absoluta, radical. La libertad no está unida a la necesidad de hecho, pero lo está plenamente a la libertad de derecho o de razón. Leibniz rechaza que el poder de Dios sea «absoluto» y que su gobierno esté «exento de reglas» (§ 117). Del mismo modo afirma: «las cosas son

determinadas por la presciencia y la providencia divinas, *no absolutamente* (...), sino por *medio de sus causas y de sus razones*» (§ 45). O también: «... la Sabiduría Suprema, la cual ciertamente no habría permitido que Dios hiciera violencia, sin ley ni medida, al orden de las cosas y a sus naturalezas» (§ 126).

El fundamento racional afecta al tema teológico de la elección. «No se puede (...) hacer a Dios el reproche de parcialidad, como si su elección careciera de fundamento racional» (§ 134). O bien: «... no hay duda de que la consideración de las cualidades del objeto no entra para el Sabio en las razones de la elección» (§ 136). Finalmente: «... serán preferidos los que están colocados, en virtud de la concatenación de las cosas, en circunstancias más favorables» (§ 138). No hay, pues, decisión injustificable. No hay gratuidad. Ni hay un «por nada» ni un «por ti, porque eres tú».

Del mismo modo, Dios no establece, en forma soberana y específica, lo que se debe reconocer como bien y como mal; por el contrario, Dios «produce toda especie de bien y (...) rechaza toda especie de mal, *en cuanto tales*» (§ 25). «Dios quiere lo que es *por sí* un bien» (§ 33). Así, no se atribuye necesidad al hecho como tal («lo actual») ni a la singularidad. Significativamente, el pensamiento de Leibniz deberá referirse, deliberada y constantemente, al todo. Allí se delimita incluso lo propio de toda *teodicea* en su diferencia irreconciliable con la teología. La teodicea se abstrae de la historia, de la experiencia, de la singularidad, de la coacción, para situarse en un casi «fuera de lugar»; el «fuera de lugar» de la razón.

Leibniz no cesa de celebrar la *armonía* de cada cosa en el universo (cf. §§ 41, 142). Ella caracteriza lo mejor, querido por Dios. Se habla de armonía desde la perspectiva del todo. «Teniendo en cuenta el conjunto, no habría podido ser creado nada mejor que lo que ha sido creado por Dios; (...) todas las cosas son perfectamente armónicas y contribuyen juntas con el mejor acuerdo; las causas formales o almas con las causas materiales o cuerpos, las causas eficientes o naturales con las causas finales o morales, *el reino de la gracia con el reino de la naturaleza*» (§ 46). Una teodicea se escribe ante todo para, de alguna manera, integrar, incluso «justificar» el mal. Y esto se hace siempre en referencia a la totalidad y de tal manera que el mal aparezca como necesario.

Añadamos dos puntos que teológicamente resultan también típicos de esta estructura de pensamiento. El primero es la separación postulada entre la grandeza de Dios y su bondad. Esta separación, así como el modo de efectuar luego el enlace, supone que se sabe *a priori*, por definición, lo que son la grandeza de Dios y su bondad. Su oposición parece obvia, así como su mutua relación. Pero el evangelio conjuga de manera muy distinta grandeza y bondad de Dios; no tratando de conciliar su oposición, sino atestiguando, mucho más radicalmente, la grandeza y la fuerza propias de la bondad misma. ¿O es que la grandeza de Dios vendría a suplir el fracaso del amor por otros medios, en definitiva bastante poderosos?

El segundo punto se refiere a la aproximación que se efectúa con toda naturalidad en el texto de Leibniz entre la imperfección y la limitación. «La imperfección del acto de las criaturas consiste en una privación, y deriva de la limitación originaria de las criaturas. Esta limitación pertenece a su esencia (...); porque lo que no fuera limitado no sería una criatura, sino Dios» (§ 69). El límite es fundamento del mal, como atestigua la continuación del mismo párrafo: «se dice que la criatura es limitada porque hay límites o fronteras a su grandeza, a su poder, a su ciencia y a toda perfección que ella pueda tener. Así, el fundamento del mal es necesario». Por otra parte, Leibniz razona constantemente en términos de más y de menos, ante todo, a propósito de los juicios que podemos hacer sobre el universo.

Teológicamente, esta aproximación entre límite e imperfección es grave por dos razones. En primer lugar, porque impide un juicio positivo sobre la criatura como tal. Por ser limitada, la criatura es imperfecta. Se llega aquí a lo que se ha destacado anteriormente a propósito de la negativa opuesta al hecho de la existencia (con su singularidad electiva y su inserción insuperable en una historia de la que ella sería legítimamente el aspecto necesario). Pero el aproximar la imperfección y el límite es igualmente grave en la medida en que conduce a subestimar la fuerza positiva, y muy real, del pecado. No extrañará la idea, después de haber señalado que el mal tenía su lugar —necesario— por el hecho de un conjunto bueno, a cuya bondad contribuye en cierto sentido. Esto era eludir el escándalo del pecado, lo que tiene de inasimilable y, por tanto, de irreductible positividad. El pecado interviene sin ruptura radical en el «orden universal» de las cosas (cf. §§ 67, 79). No hay, pues, inconveniente en afirmar que «la luz innata del entendimiento» y «la libertad original de la voluntad» (§ 98) quedan profundamente «a salvo» (aunque, desde luego, pueden ser «oscurecidas» por «negligencia» o «por el deseo de las cosas sensibles») y que «también nosotros podríamos abstenernos del pecado que cometemos, sólo con que tuviéramos el cuidado suficiente» (§ 98).

Leibniz pone expresamente la gracia en relación con el tema de la debilidad inherente a la naturaleza humana. Ahora bien, a los ojos del teólogo, este tema es insuficiente e indica un optimismo profundo, que los hechos desmienten cada día; además, más profundamente y *sin* paradoja, este tema cierra el acceso a un reconocimiento plenamente positivo de la realidad buena de la creación como tal.

Según la misma lógica metafísica, el hombre —en su razón— puede pensar la misma cosa que Dios, e incluso vivir según su orden, razonable como es sabido.

2. Feuerbach y la primacía antropológica

Nuestro segundo autor, Feuerbach, será examinado aquí como testigo por excelencia de una *prioridad antropológica*. El realiza en profundidad una inversión de la metafísica moderna. Aquí aparece la misma pérdida que se puede diagnosticar en las teodiceas con respecto a las teologías

tradicionales. En las dos vertientes se expresan una apuesta por la identidad (primera y simple) y el desconocimiento de lo que puede ser la existencia real en los cuerpos y la creación (desde el principio positiva, compleja, y en relación constitutiva a otro que, a distancia y en su diferencia —también desde el principio positiva y compleja—, le concede ser en virtud de un proceso de *cumplimiento*).

Veamos el § 9 de *La esencia del cristianismo* (1841): «El misterio del principio creador del mundo en Dios». Este pasaje pertenece a la primera parte de la obra: «La esencia auténtica, es decir, antropológica, de la religión», parte que va seguida de una segunda: «La esencia inauténtica, es decir, teológica, de la religión». Auténtica se opone aquí a inauténtica como antropológica a teológica. En Feuerbach, lo que se critica no es la religión, sino la expresión teológica. La razón de ello es que la teología es el aspecto de la *exteriorización*, la cual significa siempre en Feuerbach alienación. Exteriorización, porque se habla del otro y, en grado supremo, de Dios y porque se hace del otro un sujeto, «independiente», autónomo, diferente. Pero ¿qué es la diferencia?

La diferencia se anuncia como un elemento clave tanto de una teología de la creación como de la escatología. Pero la misma palabra «diferencia» puede tener varias acepciones, varios «valores». Una tarea teológica de gran importancia cultural y social es sin duda descubrir el valor de la palabra «diferencia» en Feuerbach, y confrontar esta visión de la diferencia con la que puede o podría atestiguar una teología renovada.

«Aunque los filósofos y los teólogos cristianos hayan hablado abundantemente de la creación a partir de la nada, no han sabido a su vez dilucidar (porque expresa una ley del pensamiento) el principio anti-guo: 'nada nace de nada'» (p. 129).

Primera lectura y ya la primera sorpresa. Se había creído que el cristianismo se había consolidado en la lucha contra el modo antiguo de concebir el fundamento, y esto en favor de la afirmación de la *creatio ex nihilo*. ¿Se trataba de una ilusión? ¿Sería la Antigüedad y el cristianismo prisioneros de la misma estructura, de una misma concepción del fundamento, eterno y fatal?

Descubramos, ante todo, la argumentación. Feuerbach asimila cristianismo y Antigüedad. La asimilación es estructural. En el *enunciado* la diferencia parece grande (¡y lo es!); pero, según Feuerbach, esta diferencia no es *en realidad*, sino *formal*.

¿Qué es lo que permite la asimilación que hace Feuerbach? La figura del Hijo. En efecto, ella es a la vez «principio creador del mundo» (p. 127) y «suma de todas las cosas» (p. 130). La eternidad del Hijo recoge, pues, la misma función que corresponde a la eternidad de la materia. ¿Una misma función? Escuchemos a Feuerbach: «La diferencia entre la eternidad pagana de la materia y la creación cristiana consiste *solamente* en que los paganos asignan al mundo una eternidad real objetiva, mientras que los cristianos no le atribuyen sino una eternidad no objetiva» (pp. 129s).

Señalemos ya dos cosas. La primera afecta al valor que puede tener el fundamento. El texto es aquí insistente: el fundamento vale como recapitulación, más concretamente como *suma*, y suma de todo «ente». La segunda se refiere al escamoteo radical de todo valor propio de la existencia como tal: «las cosas *eran* antes de *existir*». El texto recoge la diferencia entre Antigüedad y cristianismo: «Los cristianos, cuyo principio es el de la subjetividad absoluta, lo conciben todo a través de este solo principio. Por eso, para ellos, la materia establecida por su pensamiento subjetivo, la materia representada (...) es también la materia *primera*». Poco después se lee: «Sin embargo, esta diferencia *no es sino una diferencia en la modalidad de la existencia*. El mundo es eterno en Dios» (p. 130). Por último, Feuerbach concluye: «Por eso la diferencia entre el mundo y Dios como creador del mundo no es sino *formal*, y no esencial (...). La creación no es (...) nada más que un acto *formal*, porque aquello que antes de la creación es objeto del pensamiento, del entendimiento, no es establecido por la creación sino a título de objeto de los sentidos, *permaneciendo idéntico en sí el contenido*» (p. 130).

El mundo de representación en el que Feuerbach hace su crítica es del mismo tipo que el que hemos visto en Leibniz. Se encuentra la misma relación entre real y posible, los mismos pasos, la misma lógica. Sólo que allí se la declara válida (porque se cree en la fuerza universal de la razón) y aquí se la reduce (porque se ha meditado, en compañía de Hegel, pero no sin desviación, el «proceso» de la razón, el devenir, la «engendramiento», etc.).

Puesto que, según Feuerbach, no se puede abandonar el terreno del «nada nace de la nada», la diferencia no puede tener valor *constitutivo*; por consiguiente, no podría determinar un proceso de cumplimiento. La identidad es la única que constituye; o mejor, se repite o se desdobra. Este es el secreto y a la vez el presupuesto.

La diferencia es, en efecto, *formal*; es separación segunda y secundaria sobre una base de *identidad*. No indica una distancia infinita, es decir, primera y última, que separaría —positivamente— dos alteridades que, al ser «sustancialmente» distintas, lo serían de un modo irreductible.

Feuerbach no cuestionaría esta conclusión. Por el contrario, la destaca con gozo y con pleno conocimiento de causa en cuanto a las implicaciones: sólo la identidad puede ser constitutiva, valer como fundamento; *por tanto*, el hombre no sale de una secreta tautología: «... Yo no puedo deducir el mundo más que de sí mismo. El mundo tiene su fundamento en sí mismo, como todo lo que en este mundo aspira al nombre de una verdadera esencialidad» (p. 130).

Si la diferencia es sólo formal (no constitutiva) y funciona como identidad primera, ello quiere decir que es propiamente de orden *funcional*: el resultado de una actividad de distinción, la de la *razón*. La reducción de la diferencia antes señalada es paralela de una prioridad concedida a la razón y a su poder generador. También allí el texto de

Feuerbach confiesa con toda simplicidad: «la diferencia tiene su lugar en la razón tan necesariamente como la unidad» (p. 131). Y más adelante: «la diferencia es una determinación esencial de la razón (...). Es tablezco ante todo la diferencia en un ser *uno* e *idéntico*, uniéndola a la ley de la *identidad*. Allí está la última verdad de la diferencia» (*ibid.*).

La conclusión de Feuerbach, el «descubrimiento» de la «esencia» oculta, no es posible ni válido sino por la inserción del hecho de la diferencia en un proceso lógico. Se llega a la vez a una reducción y al reconocimiento (explícito) de una prioridad concedida a la razón. Una reducción, porque el hecho de la diferencia no puede servir como realidad insoslayable, como reto, acusación o promesa de institución posible (que actúa a través de las diferencias), y porque la diferencia ya no está ligada a un orden que conoce una primera e indispensable contingencia: la de los cuerpos y la de la creación. El orden del existir —en el que la diferencia es irreductible y «sustancialmente» rostro de otro (o rostro determinado, singular)— lo ha sustituido la lógica de la razón sola, con su unidad profunda.

Que a la diferencia se haya concedido el estatuto formal o funcional indicado se confirma por el hecho de que, para Feuerbach, «diferencia» se conjuga siempre con «contrario». Ahora bien, ésta es una opción, y muy precisa. En efecto, se podría ser diferente sin ser necesariamente contrario u opuesto. Se puede ser diferente fuera del frente a frente de la sola dualidad. Se puede ser diferente en la infinitud del espacio del mundo en el que cada uno vale por sí mismo, en su diferencia intrínseca y en la pluralidad de sus relaciones. Pero en Feuerbach la dualidad siempre se impone, es omnipresente. Ella es la que permite todas las inversiones y el descubrimiento de las tautologías secretas.

Para una teología ligada a la idea tradicional sobre la creación y lo escatológico, la diferencia (entre Dios y el hombre y, por consiguiente, entre el hombre y el hombre) no es oposición. Quizá hay que ver que esto es posible en profundidad, porque —en contraste con lo que ocurre siempre en Feuerbach— Dios no se define como el *todo* del ser, suma o recapitulación, sino que se expresa y se da en el nombre, singular. Puesto que Dios no es *todo*, el hombre no es *nada*. Y el espacio del mundo es exigido doblemente como *tercero* necesario para una relación que pueda ser constitutiva sin ser alienante: una relación de cumplimiento.

III. SUGERENCIAS

Hemos tratado de descubrir las articulaciones específicas de un objetivo teológico. Hemos señalado que el tema de la creación se impone a lo largo de los textos y de sus comentarios. Hemos observado que allí se da una *génesis* y una *positividad*, y que hay que tener en cuenta a la vez la irreductibilidad de estos dos términos entre sí y su conexión recíproca.

Hemos aventurado también algunos diagnósticos sobre la época moderna y lo que ella supone para nuestro tema. Atrapada por un pensamiento de tipo racionalista, consecuencia de una progresiva autonomización del espacio naturaleza, la modernidad se ha visto oscilar entre la afirmación de una *sustancia-cosa*, fantasmagóricamente atribuida a la metafísica, y el crédito concedido a un *sujeto*, actividad pura y negatividad de principio.

De este modo, la modernidad, por una parte, juega con una abstracción muerta, cosificada. Por otra, invoca la irrupción irreprimible de la subjetividad que busca un discurso articulado y una institución positiva. De un lado, un mundo muerto (sin sujeto); de otro, un sujeto sin mundo y, por tanto, igualmente muerto. La modernidad se ha quedado sin ontología; ha perdido una relación con las cosas que se alimentaba de un mundo habitado y reconocido como creación. Parece como si el hombre de hoy de alguna manera hubiera perdido el mundo. Vivimos, cultural y socialmente, la retirada de la creación, y sobre la arena ya abandonada vienen a acumularse los objetos ficticios, artificiales, que se multiplican como si hubiera que ocultar todo el espacio, ocupar el tiempo, ahogar el silencio. Objetos superficiales, espejos engañosos. Sin peso, sin profundidad, sin precio. Una artificialidad elevada al infinito y que cierra todo acceso a lo real, a los cuerpos.

El mundo no es ya requerimiento y promesa. Es ciertamente enigma, alteridad y desafío, pero también lugar de un cuerpo a cuerpo que puede ser ocasión de acontecimiento y de cumplimiento. Mundo de la proximidad y de las lejanías, de los espaciamientos, de las diferencias. Mundo que resiste y cuya opacidad no queda eliminada por la mano del hombre. Una realidad áspera, a la que el hombre no puede poner fin. Una realidad que el hombre podría recibir como creación y que lo llevaría a una obra creadora.

El mundo está hoy sin pasado, sin peso actual, trivializado. Por ello, todo puede ser en él sueño de futuro cuando no es huida hacia adelante. Sueños de los tecnócratas, sueños de los contestatarios. Una de las tareas fundamentales de una teología de la creación y de la escatología bien comprendida es la de reconciliar lo real y la esperanza, el cumplimiento pasado y la promesa. No puede haber historia verdadera y fecunda sin una dimensión de reconocimiento, a menos de convertirse en presa secreta del resentimiento. El hombre no puede querer en definitiva transformar el mundo sino en razón de una bondad y de una belleza previamente reconocidas y amadas (y que postulan la resurrección).

Las páginas siguientes aventuran una recuperación de la ontología. Instruidos por la enseñanza de la tradición y frente a los

retos de nuestro presente cultural y social, se deberá decir a la vez que la creación no es simplemente la *naturaleza*, sino realidad *teológica* (dicha y recibida *ante* Dios y, por tanto, no sin mediaciones humanas, históricas y culturales ni sin movimiento escatológico). De otro lado, habrá que sostener también que la creación no es simplemente *palabra*, proyecto de dominio, deseo y humanización; es marca de algo inasimilable, contingencia que está para siempre fuera del hombre, neutralidad pasiva, materia sin fondo. Aquí puede adivinarse una profunda verdad, que tiende a la vez a que la palabra esté articulada en una naturaleza para no ser insensata (sino obra creadora) y a que una creación, en su vertiente más natural, la más grave, la menos mediatizada por el hombre, sea, sin embargo, invitación a hablar, a desear, a amar (y no razón de un silencio). Se trata de una profunda verdad que pretende que, por fin, se conjuguen *gratuidad* y *necesidad*.

1. *El ser como acontecer*

Lo que una relectura de la tradición nos ha enseñado obliga a romper con todo esquema *lineal* que postule un trasfondo *homogéneo*. Los Padres (contra un pensamiento emanatista hasta el infinito) elaboran un modelo que pone frente a frente la generación del Hijo (que asegura una mediación positiva, insoslayable, en la divinidad) y la creación (establecida de una vez como realidad distinta y positiva). Santo Tomás (contra la repetición infinita del movimiento) crea un modelo en el que lo real es emergencia intensiva sobre una base de *disproporción*. Los reformadores incluso establecen un modelo en el que la exterioridad de la salvación efectiva, el señorío radical de Dios, restituye el mundo a su verdadera realidad, profana y bendita (*facultas standi extra se coram Deo per Christum*), contra una pura y simple glorificación humanista de la secularidad naciente.

También es preciso rechazar los diversos *dualismos* que han florecido en Occidente, ya sean de herencia platónica (sensible-inteligible) o estén marcados por la influencia cartesiana (naturaleza-sujeto o mecanismo y libertad). En el fondo, el dualismo no rompe realmente con el esquema lineal, aun cuando el desdoblamiento al que procede puede ser releído como indicio de una aporía propia de este modo de pensar.

La teología cristiana destaca una visión de lo real como *totalidad*, desde el principio *circunscrita e integrada*. Como tal, esta totalidad es *histórica* (penetrada por un movimiento) y se da al hombre sobre una base de irreductible *alteridad*. Esto debe condu-

cir a repensar críticamente lo que una cierta forma de pensamiento entiendo por *real* (y por *nada*, su opuesto).

Nuestras supuestas formas «naturales» de pensar tienden, implícitamente, a identificar el ser y la cosa, el ser y el «ente»; correlativamente, hacen del *posible* un *no todavía real* que tiende a su «realización». En el lado opuesto, se tiende a identificar la *nada* con lo simple negativo de lo real. Ahora bien, la teología cristiana tiene que romper con este esquema. Ella, por su parte, concibe el ser como real *acontecido*, es decir, como historia que se hace y se ha hecho, como historia *real*.

Teológicamente, se dirá que un acto creador de Dios está en la raíz del ser: el «sí» activo de Dios (Barth) que hace *acontecer* al ser. Que se trate allí de un *proceso*, pensado como proceso histórico (contra toda eternidad del ser, irresistiblemente arrastrada por la eternidad de la materia), lo atestigua el modo de concebir la nada. La teología cristiana, en efecto, no puede menos de rechazar toda reducción de la nada a un simple término negativo (ausencia, no real), sino que debe concebirla como fuerza aniquiladora (plenamente real) y como poder de muerte. De acuerdo con los primeros capítulos del Génesis, se libra un combate del *ser* y de la *nada*, de la vida y de la muerte, *a propósito de lo real*. Para dar cuenta de todos los datos, Barth habla de «imposible posibilidad». Probablemente debe decirse que la «imposible posibilidad» es, en un sentido, *real*, aun cuando, teológicamente, su realidad debe considerarse ilusoria y sucumbir en la muerte. En sentido estricto, esta «realidad» no pertenece a la creación de Dios, por lo que también se puede decir que, aunque es «ente», no es de suyo objeto de una «ontología» ni de una escatología.

Este conjunto confirma, a los ojos del teólogo, la abstracción inherente a todo «ente» que se propone en la falsedad de su demasiado simple inmediatez. En teología, el ser *tiene* que ser instaurado por el acto de Dios, único que lo rige. Está, pues, indisolublemente unido desde el origen a un «no» de Dios a lo que propiamente, con respecto a la verdad, *no puede ser*, ya que, al no haber sido *creado* por Dios, no tiene futuro.

La teología cristiana debe comprometerse claramente por un tipo específico de ontología. Para ella, el ser es *positividad*. Creado por un Dios *distinto*, pertenece al acontecer y al don. Por eso, además, tiene forma de *totalidad*. En efecto, si el ser es esencialmente establecido *ex nihilo*, como enseña la tradición, tiene que determinarse frente al Otro; allí encuentra su *verdad* (contra la tradición nacida de Platón, según la cual la verdad no puede sino ignorar

toda relación externa) y, por tanto, teológicamente, *lo* que él «es», su *ser*. El ser está, pues, en toda su extensión, «sobredeterminado» por la necesidad y la realidad de una *culminación* o de un *cumplimiento*.

Si es necesario romper con todo esquema lineal, ello se debe a que en teología nos encontramos desde el principio en el orden del *existir*, en el orden de un «ya» efectivo e irreabsorbible. Por consiguiente, la *diferencia* aparecerá como esencial y no secundaria. La identidad es *singular* y se halla penetrada por la mediación de un sujeto activo, por lo que no se reduce a mera individuación de un género. Puesto que nos hallamos en el orden del existir y la identidad tiene fuerza de *sujeto* encarnado, ya que el cristianismo confiesa que la «persona» no se da sin «hipóstasis» de la «sustancia», la dimensión de la palabra y de la acción humanas resulta central y ejemplar. Por eso, no puede reducirse todo al movimiento o proceso *reversible* de la potencia y de su realización, de lo posible y lo real, del nacimiento y la muerte. El ser no *es* desde toda la eternidad igual a sí mismo, pero tampoco *es* el tiempo, en cuanto perpetuo devenir o sucesión dialéctica de los opuestos.

Puesto que el orden del existir es primero, es decir, es un orden *histórico* situado *entre* un «presente» y un «futuro», exige una instancia distinta de la del «ente»: «*entre*» el tiempo del nacimiento y de la muerte necesita la mediación de una *palabra* y de un *acontecimiento* específicos. Este acontecimiento se articula en torno a la polaridad verdad-mentira, la cual, en un contexto de *juicio*, es palabra de decisión y no simple «constatación».

Puesto que el orden del existir es primero, el *origen* no se descubre por regresión hasta el infinito, sino que se da en el centro del mundo en cuanto *manifestación* o *revelación*. La perspectiva es global, y la realidad no puede ser contemplada sino como el acontecimiento de una manifestación totalmente dada en el aquí y el ahora.

Hay que decir, por último, que no se puede concebir el mundo como suma de elementos neutros o mecanismo combinatorio, sino como *cuero*, es decir, como inalienable densidad y opacidad irreductible. En términos hegelianos se podría decir que aquí es preciso recurrir a un orden de la *naturaleza* como contingencia y exigencia propia para cumplir la función de tercera instancia «entre» el sujeto singular y el concepto. El mundo es, al mismo tiempo, una realidad marcada decisivamente por *relaciones con lo otro*. En terminología hegeliana diríamos que la exterioridad es irrecusablemente primera y última.

La teología cristiana recurre a un pensamiento de tipo sacramental para testimoniar esta comprensión de lo real como *acontecido*. En efecto, el sacramento es evidentemente una *totalidad* integrada. No hay sacramento sino como transposición de una realidad natural a un orden simbólico. Esta transposición simbólica se funda en una *historia*, remite a un pasado y abre a un futuro. Señalemos que la realidad *natural* no queda en absoluto eliminada en provecho de la sola referencia significativa, sino que sigue vibrando a través de la materia simbólica.

Naturaleza y símbolo están profunda e inseparablemente unidos. El sacramento es, además, cumplimiento, realización, *opus operatum*, acontecimiento. En cuanto símbolo, en el sentido más fuerte del término, indica un significado y una efectividad internos: vivimos en el símbolo. Es, por tanto, un punto de referencia externo, que requeriría ser descifrado para remitir a una cosa real que no es contemporánea del significado, sino anterior e independiente; el sacramento no es efecto de una causa distinta, que lo precedería y lo determinaría desde el exterior.

Señalemos, por último, que la realización del sacramento supone que la realidad no es simple, sino múltiple, polimorfa. En el sacramento se confiesa el carácter necesariamente polimorfo de la realidad, se lo toma en serio y se participa en él.

El sacramento representa un mundo que no se agota en el simple uso utilitario e inmediato en que con frecuencia nos hundimos. Sólo es eficaz cuando, mediante la gracia, el hombre está abierto a la heterogeneidad, a la distancia, a la profundidad, a la alteridad; sólo es eficaz cuando se llega a una experiencia de Dios a través de la mediación sacramental.

Finalmente, la teología del cumplimiento nos enseña que tanto en el caso del mundo como en el de Dios no gozamos de evidencias, no disponemos de un concepto simple, seguro, unívoco. Aquí como allí, sólo entrando deliberadamente en la profundidad de las figuras podemos descubrir la verdad que las sostiene: qué son, de dónde vienen y a qué nos llaman.

Aquí como allí no es posible suprimir la materialidad ni la distancia. Doble marca de contingencia. Nada es necesario, ni evidente, ni seguro, pero todo es llamada e instauración de relaciones concretas, efectivas, históricas. El sacramento no es nada sin la opacidad de las especies, pero tampoco es nada sin la fe que responde y decide libremente reconocer en él una palabra y vivir de ella.

La opacidad y el tipo de relaciones que ella determina obliga a romper con todo esquema lineal, con el mundo de la división y de

la yuxtaposición. A este pseudomundo hay que oponer deliberadamente una «lógica de la existencia» (C. Bruaire), en la que ésta quede inscrita en un juego a la vez altamente diferenciado y articulado, es decir, en una instancia de *exterioridad* (ser frente a lo otro) de la que nace una palabra que realiza la *totalización*.

Esta lógica de la existencia va a consistir en una especie de *hiatus* entre dos órdenes: el orden de la contingencia del mundo —con el azar, la dispersión y la muerte que le son inherentes, al estar el mundo profundamente encerrado en el movimiento y el tiempo— y el orden del cuerpo, cerrado, totalizado, situado en la palabra. Los dos órdenes son igualmente necesarios para la existencia, pero ésta no se agota en ellos, sino que, por el solo hecho de que *es*, apela a una *tercera* instancia. Ese es quizá el secreto del mundo cuando es leído como orden de cumplimiento (*ex nihilo*).

La contingencia del mundo es necesaria por cuanto provoca la palabra, la acción, el existir. El elemento de totalización también es necesario, pues permite comprender el mundo y hace posible la existencia de un sujeto. La existencia no es mero resultado de los elementos del mundo, sino réplica, determinación y articulación, llamada a ser «en exterioridad». Tampoco es un mundo recapitulado en un sujeto divino (al mismo tiempo en sí y para sí). Es totalización *singular* (que permanece en régimen de exterioridad), totalización *parcial*, *temporal*, *particular*. No hay, pues, singularidad alguna sino como respuesta a otras singularidades y ofrecimiento al reino necesario de las mediaciones políticas e institucionales.

El *hiatus* indicado antes responde a una estructura percibida sobre todo en Gn 2-3 y a la necesidad, señalada entonces, de un pensar por «sobreimpresión». Es, en definitiva, el *hiatus* entre el orden necesario del movimiento y el orden de la verdad. Esto da lugar a la imposibilidad —de derecho y de hecho— de vivir enteramente y sin fisura tanto en un lado (reabsorción en la naturaleza) como en el otro (evasión en el ideal). La creación, en clave bíblica, no existe propiamente sino en el lugar de esta intersección. En definitiva, el *hiatus* es lo que hace de la creación una historia (un posible con futuro), la *hace ser*.

2. El nombre o la positividad nacida de un tercero

Se ha rechazado todo esquema lineal a causa de la posición propia e irreductible concedida a la *creación* y al *cuerpo*, los cuales no son jamás neutros ni eternos. Están dados, precedidos e, *ipso facto*, como marcados en su interior por una vocación. Son llamada e in-

terpelación, porque están referidos a una primera libertad que los hace ser. Este es el sentido de la afirmación de que lo real es *acontecido* y no simplemente «ente» o naturaleza.

Para comprender adecuadamente lo real, remitiremos al orden del *nombre* en cuanto *reconocimiento* y *cumplimiento*, y también al orden específico del *deseo* en cuanto que determina su *génesis*. Teológicamente, este doble discurso se realiza a través de una mediación *crisológica* que supone la existencia de una *ley*. Mediación crisológica y realidad de la ley son, pues, los factores estructurantes de toda teología de la creación, de toda reflexión teológica sobre lo real en vías de cumplimiento.

Hemos hablado de *hiatus*, de discontinuidad, de inadecuación, de separación, de distancia. Es necesario percibir que este *hiatus* abre un espacio, un mundo que hay que habitar y recorrer, y en que las cosas son símbolos, la materia es asumida y la carne convertida en figura, en fuente de sentido.

La ruptura es, por tanto, una condición originaria que imprime su huella en el centro del ser, el cual no existe, por tanto, sino como totalidad integrada en un juego relacional. El paso obligado por la ruptura es lo que permite el reconocimiento del *nombre*.

La reflexión precedente rompe con ciertas concepciones gnósticas y maniqueas, para abogar por un mundo pensado y recibido como *acontecido*. Tal mundo incluye, por tanto, libertad y ser, *génesis* y positividad, posibilidad y realidad, presente y futuro. Es caracterizado como totalidad, no reductible a ningún elemento, ni siquiera a una suma de todos los elementos simples. Esta totalidad supone el espacio abierto por una distancia originaria. Pero, además, se trata de una totalidad *nombrada*, que presenta un rostro. Para el creyente, la creación, en la misma medida en que es recibida como don, recibe un nombre que permite descubrirla en su totalidad como creación *de Dios*.

La ruptura a que hemos aludido nos impide caer en el ámbito de lo puramente *sustancial*, entendido como «naturaleza», y nos abre al orden *simbólico* del significado, de la palabra, del nombre. El reconocimiento de la diferencia y, por tanto, de la finitud aparece como condición de vida. Sólo una separación real permite que se establezca una conexión simbólica, creada y creadora.

Esta misma separación o ruptura nos permite además descubrir que el mundo está *ya nombrado*. En efecto, no sólo permite el juego histórico y actual de la palabra, sustrayendo la creación y la existencia al ámbito de lo puramente «natural», sino que remite a la institución efectiva de una palabra (aspecto positivo): el mundo es *significante*, aparece como referido a otro, y desde siempre.

La palabra puede inscribirse en el espacio de la creación, *porque* la creación está ya inscrita en el espacio de la palabra. Así, históricamente, la palabra está destinada a ser respuesta. En el orden de la existencia, se es nombrado antes de poder hablar en primera persona. Las palabras históricamente pronunciadas se sitúan en una tradición de discurso. Serán en cada caso, y en la particularidad irreductible de las «generaciones», como los lugares y los momentos finitos, provistos de identidades específicas, en que la palabra de siempre viene a encarnarse en el corazón del mundo.

En el principio está la palabra, que nombra el mundo con un nombre que se conjuga simbólica pero realmente como promesa de Dios. El nombre es *protológico* y *escatológico*. Es dado por Dios y hace surgir en el corazón de la historia y del mundo identidades diferentes e insustituibles.

El texto bíblico nos ha mostrado que la creación se organiza en virtud de la respuesta dada a una primera palabra que suscita y llama. La palabra engendra nuevas palabras; es exigencia de un diálogo que debe referirse al mundo. Olvidarlo llevaría a reabsorber el aspecto de la creación en el aspecto de la salvación, a suprimir la densidad y realidad del mundo en provecho de una escatología mal comprendida. La palabra es proferida sobre el mundo para organizarlo y llevarlo a su cumplimiento.

Como ya hemos indicado, existe un *tercero* que ha nombrado el mundo antes que yo y está indirectamente presente en mi «cuerpo a cuerpo» con el mundo. La ruptura originaria me sitúa en el mundo y frente al mundo, introduciéndome en el espacio determinado por Dios. El es ese *tercero* sin el cual mi situación «frente al mundo» quedaría disuelta en una identidad destructora. Una misión teológica del mundo debe preservar el espacio determinado por ese *tercero* cuya presencia es indirecta, y que, por tanto, sólo puede ser conocida por *revelación*.

Subrayemos, por último, que el hombre no es el mundo, pero está situado frente a él, para llevarlo a su cumplimiento; por otra parte, tampoco es la palabra, pero tiene que responder a ella. Ante la palabra, el hombre es responsable del mundo. Tal respuesta debe fundarse en el reconocimiento de una Palabra que me precede radicalmente, puesto que me ofrece el don total de un mundo que no viene de mí (apertura a la verdad de Dios solo). El hombre y la creación están en la historia, es decir, en el punto en que se cruzan sin confundirse dos órdenes heterogéneos. Por eso, la verdad y el ser pertenecen al orden del *nombre*, de la confesión.

Afirmar el orden del nombre como primera promesa y vocación

es afirmar un reconocimiento de lo real. Teológicamente, se hablará aquí de *mediación cristológica*. Esta es radical: obliga a decir que el Dios creador es desde siempre Padre y que el mundo es, también desde siempre, «en Cristo». La mediación cristológica indica que el mundo es radicalmente asumido en un movimiento escatológico, porque está referido a un Dios trinitario desde el principio.

Interesa subrayar que esta mediación cristológica presenta dos aspectos: en primer lugar, indica que no podría haber conocimiento teórico ni práctico del mundo como creación de Dios sin referencia a Cristo; en segundo lugar, indica que la asunción del mundo *ya se ha llevado a cabo*. Lo ha sido en la figura del Hijo, lo cual me libera de la carga aplastante (prometeica) de afirmar este mundo como en un «primer comienzo» y a la vez subvierte la ley del mundo. Esta mediación ya efectuada es el lugar de una promesa escatológica para nosotros.

El doble aspecto de la mediación cristológica es que Cristo es figura de Dios, del Padre que ofrece la alianza, y es igualmente el Hijo que muestra que *ya se ha respondido a la alianza, antes de nosotros*. La figura cristológica, por tanto, no sólo es representativa de Dios ante el hombre, sino también del hombre ante Dios. Como figura, por último, vale en su propio despliegue, exterior al hombre, en su historia pasada y realizada para siempre. Es el *nombre* realizado. Indica así que el hombre no sólo está descentrado con respecto a Dios, sino también con respecto al mundo. Y es que la *consumación* y de una *promesa*, que son la lección de una teología de la creación y de una escatología bien comprendidas, estructuran de parte a parte nuestra condición humana.

3. *La libertad: entre posibilidad y determinación*

Rompiendo con toda tentación naturalista, se ha indicado hasta aquí hasta qué punto la creación estaba penetrada por una inadecuación constitutiva. La creación es *real acontecido, nombrado*; por tanto, está inserta en un movimiento escatológico y apela a una nueva instauración: nuevos impulsos, respuestas. Como tal, la creación supone un juego profundo de la *libertad* y exige, en su núcleo, una criatura (el *hombre*) que una lo heterogéneo.

El orden de la naturaleza no tiene, por tanto, prioridad alguna de derecho. ¿Significa esto que la libertad es lo primero? El problema no es tan simple. No podemos elegir entre dos términos opuestos sin tener en cuenta la estructura concreta de las diversas realidades del mundo.

La libertad es, desde luego, central (como todo elemento de subjetividad o de singularidad). Pero es asumida en el movimiento de un deseo (de una palabra, activa) que viene de otra parte y que la determina.

Este orden del deseo o de la palabra (orden de Dios y orden propiamente creador) rompe la supuesta relación primera, pero de hecho totalmente artificial y abstracta, de un sujeto y de un objeto, para dar paso a la *relación sujeto-sujeto que, para ser relación real y fecunda, supone la mediación del mundo*. Este orden convierte, subvierte y transforma nuestras simples necesidades y los innumerables fantasmas que ellas alimentan. Pero este orden que propiamente viene de otro lugar y precede a mi libertad, la determina a su vez. Una génesis que dependa directamente del solo sujeto humano y de sus necesidades es posibilidad indefinida. *Ahora bien, nada puede convertir lo puramente posible en mundo positivo*.

Lo puramente posible es fantástico... e imposible. Lo puramente posible no se hace real por su propio movimiento, a no ser que se crea que lo real es pura cosa, «ente». Ahora bien, precisamente el «ente» no está determinado, no es *mundo*, no remite a una totalidad *acontecida*. Es reversibilidad indefinida de un hacer y de un deshacer, de un puro posible y de un pura sustancia. Se trata de una «realidad» impensable e inviable, porque no es *positivamente* real, sino más bien una abstracción que en ningún caso puede ser llamada mundo.

Entrar en la esfera del deseo o de la palabra, en el orden del Dios creador, es dar al hombre un mundo y al mundo un sujeto. Podemos decir que el sujeto nace de la irrupción concreta de lo otro, de una brecha abierta positivamente en el universo de lo puramente cuantitativo, de lo lineal, de lo continuo. El sujeto surge de la admiración, de la llamada, del interrogante suscitado por la irrupción inesperada de lo otro.

Situarse en la esfera del deseo o de la palabra es dar paso al mundo y entrar en un universo de *relación* en el que se produce como una doble superación. El mundo es figura efectiva de lo que impide al sujeto sucumbir a su ilimitación soñada, proponiéndole un lugar de encarnación. Así, el infinito (vacío) de la pura subjetividad es superado en la obra finita, en el cumplimiento, en la realización. Por otro lado, el deseo da un rostro a lo real, superando la ley de envejecimiento y de muerte, propia del orden biológico-imaginario. En el universo de la relación, el deseo no es nada sin el mundo, como el mundo no es nada sin el deseo. Superar no significa ignorar, sino entrar en una relación activa con la realidad concreta de lo otro transformándola y dejándose transformar por ella.

El deseo es, por tanto, la huella de la precedencia de algo que, en sentido estricto, no pertenece al mundo; pero lo hace nacer de la nada mediante un acto de nominación. Puesto que el deseo precede, la libertad es más fuerte que toda necesidad (pertenecer a lo escatológico), aun cuando debe enfrentarse con el orden de la necesidad, fuera del cual no puede subsistir. Pero el hecho de que la libertad deba encarnarse en el corazón del mundo atestigua indirectamente que, fuera del deseo que la sustenta, no es sino abstracción, ilusión y vacío. La libertad no es nada fuera del mundo ni fuera de un objetivo determinado —y determinante— que ella encarna.

En teología, lo que está en el centro de esta lógica es la ley, ya que ella depende decisivamente de la realidad de lo otro y tiene que respetarlo y reconocerlo plenamente.

La lectura bíblica nos ha mostrado hasta qué punto la ley es central y hasta qué punto está gravada en lo más íntimo de la creación: originariamente en la estructura de la creación existe una ley. La creación no es naturaleza virgen ni identidad subsistente, sino que está inserta en un drama, en un proceso, en una historia en la que el hombre aparece *situado* y en la que Dios es una alteridad *vinculante*.

La ley originaria atestigua e ilustra lo que se ha dicho del deseo. La ley indica una heterogeneidad, un proyecto (una palabra) que viene de otro lugar, y al mismo tiempo una determinación.

Se observará, en efecto, que si hay ley, el mundo no está a nuestra pura y soberana disposición. Como *creación*, el mundo lleva impreso un sello indeleble. Es signo de un absoluto que trasciende al hombre.

Esta ley es necesariamente buena y sólo ella preside el comienzo: dirime, decreta, instaura. Su particularidad y su contingencia son insuperables. Lo que la legitima es el hecho de su proclamación. *Está ahí formalmente*. Por eso el mundo no aparece sino en la huella impresa por una alteridad. El hecho de la ley conduce a la interrogación, al asombro con respecto al mundo mismo.

El respeto de esta primera alteridad —ausente pero decisiva— exige que se respete también el mundo como alteridad y, ante todo, que se reconozcan en él las diferencias: el otro hombre en cuanto alteridad insuperable. Las diferencias internas al orden de la creación no pueden disolverse en totalidad, ya que la creación en su conjunto es fruto de una diferencia. Es una *posición originaria* sin otra justificación de su propia particularidad.

Si la ley es radicalmente una ley formal, originaria, el derecho

del otro debe ser rigurosamente absoluto. Se trata del derecho de ser sujeto de una historia y de una sociedad, *sujeto* de derecho. Por consiguiente, la teología cristiana de la creación tiene una fuerte repercusión ética, que hoy resulta decisiva. Se opone decididamente a ciertos fetichismos de lo social que, por conceder excesiva importancia a lo universal, se incapacitan para hacer justicia a las exigencias de lo particular. Ahora bien, el reconocimiento de esas exigencias es a la vez paso obligado para un reconocimiento real del otro. Hacer un fetichismo de lo social equivale a creer posible —y deseable— una nueva naturaleza sin contradicciones y una «nueva alianza» articulada sobre una visión del hombre «genérico».

La ley impresa en la creación impide que la vida se convierta en un desencadenamiento incontrolado de violencia, ajeno a la bondad y pureza originarias. Afirmar la vida del hombre sin reconocer su dimensión instituida entraña el peligro de sancionar lo ideológico. En este sentido, la reivindicación humanista de la buena voluntad y de la razón se enfrenta inevitablemente con su radical insuficiencia. Esto indica que la perspectiva propiamente escatológica de la historia de las sociedades debe ser remitida al orden teológico.

La reflexión sugerida en la línea del derecho y de lo político debe hacer descubrir la profunda solidaridad entre el hecho de la *ley* y el hecho de lo *otro*. Este es un aspecto importante de la creación comprendida según la herencia bíblica. El vínculo entre la ley y lo otro se revela ante todo en que, si hay ley originaria, el hombre no está solo ni lo es todo. El hombre no es Dios. Por tanto, se halla en deficiencia con respecto a sus sueños de infinitud. La ley positiva *obliga* al hombre a remitirse a lo otro, le hace reconocerse contingente. El hecho de que la ley afirme su obligatoriedad independientemente de toda legitimidad externa se halla subrayado por la contingencia, ya que la ley no existe efectivamente sino encarnada, inscrita en una realidad, una historia, una genealogía. Por consiguiente, su interpretación debe ser realizada a partir de la admisión, la sorpresa, la escucha.

El hecho de la ley señala una heterogeneidad y una distinción e indica apertura a lo otro. Ello lleva consigo el nacimiento de un sujeto, yo. En definitiva, el verdadero reconocimiento de un sujeto personal y responsable, del otro y del mundo sólo se da más allá de la simple conformidad con las «costumbres», lo social y lo «natural». Se trata de una dimensión ética que implica un imperativo —conminación o ley— en el sentido más fuerte, formal y absoluto. Este imperativo, o ley, pertenece a un tiempo y un espacio que no

son los del consenso, la unanimidad o el conformismo. Ahora bien, esta dimensión, que refleja un *absoluto* e indica una *alteridad* —única dimensión que constituye mi dignidad de hombre y de criatura—, se halla siempre encarnada en lo *relativo* y lo «particular». El reconocimiento concreto de la ley no se da sino en virtud del asombro ante un hecho pasado, una historia contingente, la opacidad de un texto o la rugosidad de un rostro. La criatura es a la vez nacimiento heterogéneo y confesión de reconocimiento. No hay criatura, libertad y subjetividad sino allí donde el hombre sabe de *dónde* viene y *para qué*. Y esto sólo se percibe en la profundidad de lo corpóreo y contingente.

La ley es, por tanto, a la vez factor crítico (límite) y figura encarnada (positividad). No hay verdad operante y salvífica sin reconocimiento de una realidad previa.

La constatación y el reconocimiento de una realidad en su opacidad son indispensables, ya que la institución y la ley no son únicamente factores inevitables (contra todo «entusiasmo» o «utopismo»), religioso o político), sino también realizaciones de las que es necesario aprender.

Si el Dios creador fuera principio único —principio de simple *dependencia*—, la criatura que hemos descrito no podría nacer, puesto que su constitutivo es distinguirse de Dios y hallarse frente a la ley. Pero la ley es aquí el «Logos», Cristo que mediatiza o estructura la creación y a la vez la realiza.

El establecimiento del ámbito del deseo pretendía mostrar cómo la creación —alianza entre el hombre y Dios— está no sólo autenticada, sino también asegurada. La realidad de la creación está asegurada, porque en el hombre se articula un deseo en torno al hecho interpelante de la ley (marca interna de ruptura originaria) porque la ley es superada e integrada en un deseo de Dios que a la vez la exige y no se identifica con ella. Mi verdad y mi realidad se estructuran en relación con la ley, pero Dios no es la ley.

Así, pues, el solo hecho de la ley no explica la creación, ya que la creación es cuerpo y contingencia y es preciso asegurar su cumplimiento más allá de la ley: puesto que Dios no se identifica con la ley, el cuerpo no puede estar en total dependencia de ella. La ley no es una hipóstasis, sino la dimensión central de un mundo ya existente, real (cf. *supra* el doble aspecto de la mediación cristológica) y, por tanto, figura puesta ante el hombre como «tercera instancia» que le permite superar la inmediatez.

La ley como marca central de la creación en su misma corporeidad y el cumplimiento de la corporeidad más allá de la ley son dos extremos que es preciso integrar. Esto es lo que expresamos

con la afirmación de que la ley tiene rostro y que el «recurso a Dios» no se agota en un simple teísmo (esquema de estricta dependencia), sino que debe ser confesión del Padre de un Hijo concreto.

La teología de la creación exige que en la figura de Cristo se conjuguen la formalidad de la ley y la exigencia de su superación. Esta conjunción se realiza en el hecho originario por el que la ley sólo se da en la historia bajo los rasgos de un rostro conocido y amado. Si el rostro hiere y limita, es al mismo tiempo fuente de vida, vocación de infinito y protesta *contra la misma ley que encarna*. El olvido de la ley conduce sin duda al totalitarismo, pero el olvido de la contingencia de los cuerpos conduce también a él, aunque por otros caminos. La figura cristológica realiza la conjunción de la ley (buena y necesaria) y de su transgresión (igualmente necesaria): como figura de encarnación y de escatología, señala que el mundo debe ser superado precisamente *en razón de lo que es, en su bondad y en su belleza*.

Decir que la ley debe ser a la vez asegurada y superada es reconocer una prioridad primera y última, propiamente *escatológica*, a un *proceso* de creación: constitución ontológica del hombre y del mundo, transfiguración o metamorfosis creadoras. Teológicamente, se enlaza con la verdad tradicional de que la gracia no es estrictamente consecuencia del pecado (en cuanto oposición a la ley), sino exceso original, sobreabundancia, gratuidad, sin las que el mundo no existe. Al mismo tiempo se reafirma la subordinación de la ley a este Dios-sujeto, hipóstasis suprema que, en cuanto tal, suscita sujetos humanos, hipóstasis creadas.

La ley remite a los sujetos, a la historia del deseo que ella va marcando, pero de la que no constituye el origen, el fin ni la verdad. Ella es sólo el indicativo formal que marca el objeto del deseo. El deseo cree poder ahorrarse el límite que ella señala —*porque él busca* legítimamente *una creación material*—, y así, de hecho malogra la creación: ignora su acabamiento pasado y no crea futuro. La expresión teológica de esta profunda verdad humana es que no hay reconocimiento positivo de la ley al margen de las figuras concretas del santo y del pecador, figuras que exceden la ley. Sólo en la gracia —*manifestada*— conozco la ley, del mismo modo que sólo en ella conozco el pecado.

Si la ley es formal y si no es nada fuera del desarrollo concreto de los nombres que marcan la historia de los hombres, entonces, para todo hombre, el cumplimiento pasa tanto por la contingencia del mundo como por las rupturas y la diversidad de instancias que ella requiere. Esto vale para todo hombre, incluido Jesucristo,

«nuevo Adán», figura de la humanidad, y no ídolo inmediatamente divino. ¿No se dice, en rigor teológico, que el hombre Jesús estuvo sometido a la ley, murió en ella y su misma muerte fue protesta (escándalo insoportable)? Jesús resucitado (*por y en Dios*, que excede la ley) va acompañado de una palabra humana que lo afirma y lo confiesa como Hijo. Esta palabra enunciativa recoge, en el Espíritu, la protesta que la vida encarnada del Hijo entraña para el mundo y contra el mundo.

No hay libertad sin ley. Pero la libertad adquiere determinación cuando es fecundada por lo otro, el mundo real, tomado en su densidad, lleno de relaciones y de enigmas, rostro. La libertad no es ni pureza inocente, ni energía autónoma. Pero no depende de la ley (aunque se articula en ella), sino que nace al ser alimentada, suscitada, mejor aún, *alterada* y, en consecuencia, *forzada* a realizar una obra. Aquí el mundo permanece totalmente en primer plano, pero se abismaría en la nada si no recibiera forma mediante la doble superación que ya hemos indicado y mediante la escatología inscrita en su carte.

El mundo se configura y la libertad imprime en él su huella, pasando por la ley. Pero esta configuración depende de que la libertad, en el movimiento que la lleva a encarnarse, descubra y reconozca en él un rostro que, en su misma concreción, entraña una llamada. La escatología se da únicamente si existe el reconocimiento de una creación que debe ser llevada a su cumplimiento.

4. Una existencia en exterioridad

El mundo es, por tanto, *acontecimiento*, *nombrado* en profundidad (por un tercero ausente), y articulación de un *deseo* inasimilable (marca de libertad, escatológico) con una obra particular, finita. El horizonte abierto no es sino la *historia*. Pero una historia absolutamente libre de toda tentación utopista: una historia intramundana, en el centro de la institución y de la ley; una historia que como tal no es salvación, totalización (en extensión máxima), reconciliación de la libertad y de la naturaleza; una historia que sabe que la diferencia es fuente de creación; una historia que se desarrolla en la profundidad de una ausencia y de un inacabamiento, resistiendo a toda reabsorción en lo ideológico, en los saberes falsamente puros.

El Dios bíblico, comprendido en cuanto distancia, es lo que permite el advenimiento del mundo. Esa distancia de Dios es diferenciación creadora. El mundo se propone como positividad plena y organizada, provista de un perfil y de una limitación interna que la estructura y mantiene en su figura finita.

Nos hallamos ante un régimen de exterioridad, según el cual el mundo no existe en verdad sino en virtud de un movimiento fuera de sí mismo, en virtud de una *creación*. Sólo así el mundo puede ser obra o *cumplimiento*. Afirmar que el mundo es creación significa que es llevado por un deseo, encarnado en una materia con su orden de necesidad, y recapitulado en un nombre o en una figura escatológica. Establecer el mundo como creación es oponerse a todo movimiento de dispersión, a toda fragmentación, ya sea la insaciable de la subjetividad y de sus necesidades, o la fragmentación infinita de la materia.

Confesar el mundo como creación es afirmar también que, al salir de sí, el mundo, lejos de perderse necesariamente, tiene una oportunidad de ganarse (de recibirse) en toda su *realidad*. El mundo resulta ser así «a imagen de Dios» —aunque dentro de una radical diferencia—, a la imagen de ese Dios Otro que, en cuanto Otro, es necesariamente movimiento interno, autoafirmación y autoposición: Espíritu, Padre e Hijo. El mundo será a la imagen de un Dios que, por ser Otro, llama a la creación ante él, y no es conocido fuera de la mediación de esta creación, fuera de su relación con ella. Y esto tan irremediamente que, según la misma lógica, ese Dios Otro no podrá ser conocido sino en las figuras del Encarnado.

Puesto que la creación es obra o cumplimiento sobre un fondo de exterioridad recíproca, su reanudación debe concebirse teológicamente como respuesta. Según la fórmula de Lévinas, el sujeto humano no está primero «en nominativo», sino «en acusativo», debido a que el comienzo es para siempre inasimilable, irreductible a la contemporaneidad, pasado. Yo nazco en el mundo de los otros: el prójimo y ese «tercero» que es el mundo mismo. En el corazón del mundo, yo soy colocado de entrada en situación de vocación y de responsabilidad: conminado a responder a una llamada que me precede.

Mi estado de criatura corporal atestigua y confiere todo su peso al hecho de que yo estoy primero «en acusativo». Por ser cuerpo, yo no soy sujeto libre, original, sino sensibilidad expuesta. Yo estoy afectado por el otro, vuelto hacia él. Pero el enigma de la existencia se debe a que en el centro de la creación ya pueda ser lugar y factor de un cambio, de «subversión». Asignado a lo que no soy, irremediamente en precario («acusado» antes de ser «yo» en primera persona), yo puedo volverme hacia el otro, puedo hacerme presencia para el otro. Siendo diferente del otro, me hago no indiferente para el otro. Precedido, expuesto y acusado, respondo por el don en que se trama y empeña *quién* seré en adelante.

En virtud de este cambio —misterio central de la creación— se establece una singularidad. Conquistada (o mejor, recibida), y precisamente a través de una desposesión. La singularidad no es la individuación de un género, sino fundamentalmente un *en sí* resultante de una asignación recibida como elección. La singularidad, por tanto, no es solamente *una*, sino también *única*. Como tal, no puede considerarse como original, sino que pertenece al orden del resultado y es positividad. El yo de origen que celebran las religiones de la naturaleza y del ser es sustituido por la identidad de un sujeto histórico y, por tanto, en éxodo y con dimensión escatológica. La singularidad es como un surco en la tierra, y tiene un *nombre* —acto de palabra— que le confiere identidad.

Así, pues, el yo no nace en absoluto frente al orden anónimo de las cosas que le crearían obstáculo y no podrían sino limitarlo de manera injustificable. Tampoco surge ante el solo Tú que lo conminaría con una interpelación desmundanizada, desencarnada. Yo nazco desde el principio en el mundo del *Tercero*, en el que el rostro del prójimo no existe sino en función del rostro *de los otros* y de su lugar en la *creación*.

Intimado por la presencia del otro a entrar en el juego real de la existencia, corporalmente inscrito en el corazón del mundo, yo tengo, en consecuencia, que responder *del mundo* ante el rostro del otro. Puesto que mi existencia es respuesta, y respuesta singular, remite a algo inasimilable: el deseo que la precede y es siempre exterior a ella, sin fusión posible. Mi existencia acontece en la huella de un deseo cuando, *tras otros y a causa de ellos*, ella responde a su vez del mundo.

El «tercero» que figura el mundo en mi «cuerpo a cuerpo» con el prójimo remite, pues, necesariamente a ese «Tercero» en torno al cual se urde el mundo mismo como creación (la mediación cristológica y la ley afirmaban juntas esta doble verdad). Mi singularidad no consigue nunca alcanzar algo que está destinado a ser lugar de encuentro o de evocación: Dios como nostalgia de un espacio estructurado y de una contemporaneidad posible; el mundo que ella no puede conocer sino en virtud de una irreductible heterogeneidad, a menos de quedar reabsorbida en él, de perder su nombre y de consagrar la muerte: mundo que ella no puede sino *celebrar*.

El mundo de la obra finita —mundo de lo político, de lo cotidiano, de la realización de nuestras libertades en el corazón de la contingencia y de sus imposiciones, mundo en proceso de realización y mediatizado por la ley—, en cuanto mundo humano sólo es posible y real si reconoce una exterioridad irreductible y si no ocul-

ta la alteridad de la trascendencia. Yo estoy ante todo en función de los otros, soy deudor con respecto a ellos y suscitado por ellos. Puesto que soy cuerpo y no conozco al prójimo sino en el seno de la creación, mi respuesta debe consistir en responder ante él y con él del mundo. El cambio que se efectúa entonces, nacimiento de un sujeto en la finitud del tiempo y del espacio, responde en su orden al enigma y a lo absoluto de una *creatio ex nihilo*.

Si Dios, fuente heterogénea de un deseo inasimilable, no se identifica con el orden necesariamente sincrónico del tiempo, si se presenta como el Otro, estableciendo consigo unas relaciones que suprimen toda regresión lineal a un fundamento, entonces a este inasimilable de origen debe responder un inasimilable al nivel del mundo. En ambos casos, lo *inasimilable* depende de una primera e irreductible *positividad*.

5. Un diálogo abierto con el mundo

Teniendo en cuenta la doble experiencia que testimonia la historia de la tradición cristiana, nuestra reflexión sobre el mundo se ha movido en la línea de una nueva formulación *ontológica*. Con ello no hemos pretendido oponer una *naturaleza* rica y polimorfa a un *hombre* individual separado del mundo, ni valorar sin más la bondad de la *creación* fuera del drama que en ella inscribe la *criatura*, o ensalzar los ignorados beneficios de la necesidad y de la pasividad contra las ilusiones de la libertad y del activismo. Hemos pretendido más bien reflexionar, *juntamente* sobre el hombre y el mundo (la criatura y la creación) y *articular* rigurosamente una primera *pasividad* (enseñanza central de la teología de la creación, bastante olvidada en la época moderna) con el *sujeto* humano, pieza central de la enseñanza de una teología bíblica y cristiana de la creación. Así, pues, siguiendo el testimonio específico de la tradición, el objetivo no podía ser otro que situar mejor la condición del hombre, las modalidades de su existencia *histórica*, de su *libertad* y de su *actividad* propias. Reflexionando sobre el tema de la creación, se aprende que el hombre muere cuando se convierte en su dios y la domina abusivamente, y también cuando se deja seducir por la prodigalidad (pseudodivina) de las cosas creadas.

La teología cristiana de la creación no pretende conjurar la profunda *extrañeza* del mundo, para proponer secretamente al hombre una especie de vuelta al seno materno. Esto sería, en efecto, sucumbir a las tentaciones gnósticas que intentan ofrecer una patria tranquilizadora en la que pueda efectuarse la concentración de una identidad dislocada. Ahora bien, la gnosis es ciertamente una de

las corrientes que amenazan toda reflexión sobre la creación. Esta amenaza es hoy especialmente viva: la gnosis puede ser el reverso de una sociedad desproporcionada y alienante, sobre la que el sujeto humano, individual, ejerce cada vez menos control. Por su parte, la tentación de toda gnosis es abandonar una exigencia grabada en el corazón de la fe y de la teología cristianas: la necesidad de una confrontación y de un diálogo abierto con el mundo *público* en el centro mismo de ese espacio diferenciado en que nos toca vivir y que los dioses no habitan de forma inmediata.

Restablecer el tema cristiano de la creación es rechazar el abandono a una naturaleza seductora (incluida la pseudonaturaleza de los tecnócratas) y toda posición de refugio. Es querer para el hombre una vida que esté en relación y en confrontación con el mundo y la sociedad global: un mundo *distinto* del sujeto y, por ello mismo, fecundo; un mundo en que Dios permanece desconocido, porque es Dios de todos, e invisible, porque es el Dios de una creación visible.

Meditar el misterio *bíblico* de la creación lleva a afirmar que sólo el reconocimiento de la alteridad libera de la idolatría en que el sujeto se pierde en la infinitud: el mundo es alteridad y figura de alteridad. Solidaridad de un doble movimiento, que hace salir al hombre de sí mismo para *ser*. Pero si la alteridad queda así erigida en piedra de toque, es también, cuando se experimenta correcta y realmente, lo que da al mundo toda su realidad. Siendo ciertamente lugar de juicio, es también lugar de bendición. Ahora bien, hoy se tiende de nuevo a resaltar los beneficios de la alteridad, pero no se sacan las consecuencias a la hora de organizar la propia vida en proposiciones sensatas y en relaciones efectivas. ¿Reverso del rechazo de un mundo experimentado como totalidad sutilmente dominadora, o revancha de herencias históricas pasadas?

Se habla de un mundo alienante. La llamada del otro parece abrir más fácilmente el reino de la sospecha y la glorificación de la utopía que el reconocimiento de las figuras pasadas y presentes. La tarea de una teología de la creación y de la escatología bien comprendida consiste en decir y mostrar que el recurso a la alteridad puede y debe *abrir a una positividad* que tiende a su cumplimiento, porque el descubrimiento de la alteridad *viene de la positividad* reconocida y experimentada. Es preciso mostrar que la exterioridad es memorial y palabra en su misma opacidad y extrañeza; que ella acusa y *propone*.

6. ¿Qué escatología?

La teología, bíblica y cristiana, sitúa a la escatología en el centro de la creación y en su punto más íntimo. La huella decisiva de lo escatológico confiere a la creación un ser que no pertenece a lo puramente descriptivo, sino que supone proceso, historia, advenimiento. De este modo, puede ser recibido, comprendido y vivido como referencia, testimonio, parábola. Lo real acontece, recibe nombre y es articulado en un orden propio, el de la alteridad. Se desarrolla en un drama, en un proceso que no agota lo real, sino que constituye su lugar de articulación. Por esta razón fundamental, el mundo se narra en un pasado irreductible y se propone a la existencia como tarea. Lo real pertenece, pues, al orden de un *desarrollo* positivo (en sentido cristológico) y remite, no sin discontinuidad (cf. la «sobreimpresión» en la lectura de Gn 2-3), al orden del *Señorio*, de la confesión (orden del narrar y el existir, de la experiencia de la fe), y no al de la explicación meramente descriptiva.

La evocación de esta estructura de conjunto debe ponernos en guardia contra toda comprensión de la escatología a partir de un principio de realización que conduciría al ser progresivamente y como desde dentro, a su fin. La escatología bíblica y cristiana no es asimilable a un proceso de realización de las cosas a modo de «entelequia», como tampoco depende de un principio más o menos moral, centrado en el hombre y su historia individual y colectiva. En teología cristiana, la escatología no acontece sin *irrupción*, es decir, sin *revelación*: su realidad está suspendida a la soberanía de Dios, y plenamente regida y determinada por la manifestación del mismo Dios. La *realidad* de Dios, con toda la fuerza de su positividad, tiene aquí la primacía, y la irreductibilidad de esta primacía es la que determina una relación de *discontinuidad* entre historia y escatología. Señalemos también que, según la misma coherencia, en el corazón de la historia se inscribe un elemento central y decisivo de *juicio*.

Bíblicamente, la escatología se expresa como «día de Yahvé» (o «día del Señor») y, en su recepción neotestamentaria, como «parusía» o «retorno de Cristo»: día de la manifestación plena de Dios en la que todo será revelado; día en que todo será pasado por el fuego purificador y discriminador; día en que se desvelará el enigma y se manifestará todo lo secreto; día en que se hará justicia a cada uno, según el orden y la visión de Dios; día en que podremos realizar plenamente nuestro nombre de bautismo inscrito en el «libro de la vida» (cf. las representaciones de tipo apocalíptico): ese nombre expresa nuestra identidad ante Dios, la cual, aunque es nuestra

verdadera identidad, no está aún manifiesta. Entonces conoceremos cómo hemos sido conocidos (1 Cor 13,12): sin resentimiento y lejos de la infinita negatividad de nuestra propensión autoacusadora y autojustificadora. Se revelará lo que somos.

Señalemos que la insistencia en la irrupción y la gratuidad, el orden del nombre y del libro, así como la representación de una revelación en forma positiva, son especialmente destacadas en la apocalíptica, y no podemos ignorar la importancia de este género literario en los orígenes del cristianismo (E. Käsemann sostiene que la apocalíptica es «la madre de la teología cristiana»). Estos diferentes rasgos distinguen a la escatología bíblica y cristiana de un simple progreso histórico o moral. Si la escatología se inserta en la virtud de la esperanza inscrita en el corazón del hombre, ello no quiere decir que se trata de una realización de tipo inmanente. Sólo retrospectivamente, más allá de un juicio y de una revelación, se puede decir que realiza las esperanzas del hombre. La esperanza seguirá, pues, siendo teologal: la escatología se identifica con la revelación plena del Señorío de Dios, anticipado en el misterio pascual. La teología cristiana debe mantener la primacía de esta afirmación y subordinar a ella todos sus desarrollos. También deberá tener presente que el «día del Señor» es ante todo un día de júbilo (la mención de un «día del Señor» como «día de la cólera» [cf. el *dies irae* del *Requiem*] apareció en época bastante tardía en la tradición latina).

En su evolución, la teología católica ha distinguido con frecuencia una escatología personal (muerte, juicio particular, purgatorio, infierno y cielo) y una escatología universal (resurrección de los muertos, parusía, juicio del mundo e instauración definitiva del reino de Dios). Estos desarrollos son relativamente tardíos (la primera mención doctrinal de un juicio particular aparece en 1274, en el Concilio de Lyon II). Y resultan problemáticos, no porque la afirmación escatológica no concierna específicamente a cada persona en su irreductible particularidad (ahí está, entre otras cosas, el tema de la resurrección de los cuerpos para atestiguarlo), y también a la totalidad del cosmos (nuevos cielos y nueva tierra; nueva Jerusalén, etc.). Pero, para la Biblia y los Padres, los dos aspectos están profundamente unidos; y probablemente por influjo de una concepción de la temporalidad que da demasiada importancia a la linealidad cronológica aparecieron ciertas cuestiones (como la de la suerte de los difuntos «entre» su muerte y la resurrección final en la parusía), a las que a veces se respondió de manera demasiado inmediata y de un modo excesivamente descriptivo o «cosificante».

Esta evolución no careció de riesgos. Y para conjurarlos hay que recordar la primacía del tema del Señorío de Dios, primacía que no sólo permite mantener la solidaridad de las cuestiones relativas a una «escatología individual» y a una «escatología universal», sino que también subordina la primera a la segunda. Teológicamente, la cuestión de la persona individual tiene la máxima importancia, pero no siempre ha sido puesta en su verdadero lugar.

Señalemos igualmente los efectos perniciosos de una comprensión, insuficiente y casi cosificante de la temporalidad, en la cual se tendía a reducir el lugar teológico de la escatología al ámbito de lo que ha de venir «después» de la historia y de la vida presente, y según la misma cronología. Ahora bien, la escatología pertenece a un orden que no es el de la historia, y sus afirmaciones conciernen, según sus modalidades propias, a la totalidad del modo en que la fe y la teología cristianas dan cuenta de la historia, pasada y presente. Aquí nos hallamos ante los mismos problemas que encontrábamos al tratar de la creación. Por eso hemos recordado de entrada su estatuto y su alcance (hablando, entre otras cosas, de «sobreimpresión»).

También hemos podido tratar de la creación y de la escatología en un mismo contexto, y hemos hablado de la creación después de los pasos relativos al mesianismo o a la soteriología, a la cristología y a la pneumatología. Notemos que este estatuto permite inscribir —y, por tanto, limitar— la cuestión del tiempo en la de la culminación y el cumplimiento, así como articular lo escatológico —al igual que lo protológico— en lo que aparece como más central en el núcleo de la creación y no en lo que está en su periferia. No en vano se habla de resurrección —de reanudación en verdad integrante según el orden del Dios infinitamente creador— y no de supervivencia, o de añadidos o complementos, etc. En este sentido, la escatología no tiene la función de liberar de las «informaciones sobre el más allá», sino que está unida (una vez más, como la creación) a una manera de afirmar y de vivir el presente, tomado en lo que lo constituye, lo sostiene y determina su finalidad. Aquí lo real es definido en su orientación escatológica, del mismo modo que al hablar de la creación lo definíamos en su determinación originaria.

La prioridad concedida al tema de la manifestación plena de Dios no excluye en absoluto el tema del juicio. Todo lo que se ha dicho aquí sobre el ser como proceso o advenimiento impide tal exclusión: el ser es afirmación activa y acontecimiento contra las fuerzas del mal. La emergencia intensiva de la creación significa una victoria sobre las amenazas de destrucción. En perspectiva bíblica y cristiana, la realidad del mal no puede ser trivializada. La

vida es resistencia contra el mal y en esto consiste su valor y su secreto más íntimo: en virtud de este combate testimonia lo que en ella es más fuerte que la muerte. Aunque expuesta y con frecuencia dominada, se hace victoriosa en Cristo y sólo en Cristo.

Puesto que la positividad dada por Dios pertenece al orden de una instauración, activa y pública (cf. *Iniciación*, tomo IV, 2.^a parte, cap. V: «Lucidez y esperanza»), al discurso sobre el cumplimiento le sigue como reverso obligado un discurso sobre la nada. Hemos visto que la escatología no se puede concebir en términos de continuidad temporal, espacial o biológica, sino que, lo mismo que la creación, pertenece a la realidad positiva de una relación. No debe extrañar, por tanto, que su contrario se conciba como pérdida de relación. En perspectiva bíblica, las imágenes invertidas de la escatología de la promesa —las del infierno— se definen ante todo como separación de Dios, como victoria del mal, del pecado o (equivalentemente) del rechazo.

Del mismo modo que la escatología es ante todo un régimen de positividad plena y de culminación en Dios, lo que define la desgracia es aquí la ausencia de Dios, no la existencia de ciertas penas con entidad propia. Por tanto, es preciso evitar la desviación consistente en pasar subrepticamente de una afirmación de la absoluta primacía de Dios —propriadamente escatológica— a una perspectiva que pondría espacio homogéneo entre el orden de Dios y el orden del mundo, espacio en que se situarían instrumentalmente ciertas realidades mediadoras. Al igual que el bien y la gracia, el mal (y la desgracia) son algo que precede al hombre y, por tanto, escapan a su dominio y control tanto en el orden del saber como en el del poder.

Ni que decir tiene que a propósito de la revelación última de Dios («día de Yahvé») o del infierno, nos encontramos en el ámbito de la imagen, como lo estábamos con respecto a la creación, en razón del estatuto mismo tanto de lo protológico como de lo escatológico. Se trata de imágenes relativas a una coherencia de conjunto. Tal coherencia permite mantener que la realidad del mal —o el infierno— aparece irreductible y radicalmente subordinada a la realidad que se opone a ella, la descalifica y la supera. Debido a ello, el infierno no es en absoluto obra de Dios, sino aquello que Dios combate y nos concede combatir.

Para explicar el proceso inscrito en la obra activa de Dios, la teología cristiana ha podido hablar de «purgatorio». También aquí, y preliminarmente, subrayaremos una vez más que no estamos en el orden del tiempo y del espacio, sino de las metáforas que indu-

cen y exigen una confesión y una experiencia. A este nivel, la noción de «purgatorio» es la expresión, revisable, de lo que en el ser querido por Dios hay de camino, de pasos, de pruebas insoslayables, de luchas, de contingencias, de exigencia interna y de realización. Esta noción figura la realidad que, más allá de la existencia terrestre, responde precisamente a la exigencia de culminación. En este sentido, el purgatorio pretende confesar una maduración o purificación (de ahí la imagen del fuego) que no se alcanza en el orden visible y, paralelamente, confesar una victoria más universal de Dios que se realiza más allá del tiempo. El purgatorio no puede ser, por tanto, el lugar de penas y tormentos, imagen en la que se ha complacido cierta piedad, sino que aparece como sobredeterminado por la obra de Dios (dinámica) y por su victoria final.

No obstante, hablar del purgatorio sigue siendo problemático. Los desarrollos ligados a esta noción dependieron con frecuencia demasiado de una temporalidad lineal y cronológica. Ahora bien, un discurso relativo al más allá de la muerte —la escatología— debería mantenerse, en teología cristiana, en la línea de una *culminación* —orden de Dios— y, por tanto, someter a crítica todo vocabulario de *crecimiento* o de *desarrollo*.

Sobre esta distinción —orden de la culminación u orden del crecimiento— y sobre la necesidad de conceder a la culminación una prioridad decisiva están de acuerdo las diversas tradiciones cristianas, a pesar de innegables diferencias de acento. Pero por encima de esta distinción se perfila la que distingue entre lo que está sólo en poder de Dios y lo que supone una participación humana. Se sabe que en este punto la tradición protestante tiende a subrayar con más fuerza la distinción. Esto es lo que explica su rechazo de la noción de purgatorio como lugar de un estado cuasi existencial, con lo que ello podría implicar de participación activa por parte del hombre. La tradición protestante destaca así, con más vigor, que la realización de los seres depende de Dios y que la condición humana permanece marcada a la vez por un inacabamiento profundo y por la realidad del pecado. Esta idea tiene su grandeza y función propia, pero, por las mismas razones, esta tradición protestante se muestra débil cuando se trata de hablar del estatuto del hombre como tal —su participación y su asunción— en el misterio histórico-escatológico de la redención.

Hemos subrayado la primacía de una concepción de la *positividad* (el «día de Yahvé»: revelación conjunta de Dios y del mundo) que hace saltar toda representación en términos de linealidad cronológica o de espacialidad homogénea, y que marca la necesidad

para el hombre de pasar tanto por una desposesión (de ahí un régimen de no saber y de evocación) como por una conversión en forma de reconocimiento. Hemos dicho que el mundo se veía, desde el principio, como positividad singular, integrada y, como tal, penetrada por un proceso de realización: el mundo es asumido en un drama y descansa en un orden de juicio (juicio que hace ser y reduce a nada). Falta indicar, por último, que el creyente está remitido por ello a lo que se expresa a través del misterio eucarístico. La necesidad de esta visión confirma que en teología cristiana el discurso escatológico no puede nacer y desarrollarse en las fronteras de un mundo conocido, sino en el centro reconocido de un mundo desconocido.

A través del misterio eucarístico, la Iglesia celebra su identidad profunda (ella es «cuerpo de Cristo») remitiendo al misterio pasual del Hijo. Allí afirma una articulación específica de la vida y de la existencia a partir de una superación de la muerte. En el misterio eucarístico, la muerte es central en varios aspectos: como memoria de una muerte singular, la de Jesús de Nazaret; como confesión de las muertes que nosotros causamos; como reconocimiento de una necesidad —en Cristo y, ante todo, para Cristo— de entrar en el orden de la muerte y del pecado: hacemos la ofrenda del propio cuerpo (en exterioridad), confesando que sólo se sostiene en la realidad de Dios, incluso en el lugar mismo de la muerte. Así queda descalificada la muerte como único término de la vida, como fuente de angustia y, en consecuencia, de ceguera en nuestra vida de hombres relacionados los unos con los otros y ante Dios.

El verdadero ser del hombre no viene de su nacimiento biológico ni se halla situado frente a la muerte y contra ella, sino que nace de su carácter de testigo del Dios Otro. De él recibe el nombre (en el bautismo) como señal de una relación más fuerte que la muerte. La eucaristía es la forma suprema de articulación de una muerte —descalificada y superada— y de una vida inserta en un orden de alianza y de nominación, lo cual supone una referencia, una confesión y un testimonio. En su despliegue simbólico y figurativo, lo mismo que en su institución y reiteración, la eucaristía propone, ejemplar y decisivamente, una verdadera asunción del hombre. Señalemos hasta dónde va la superación de la muerte y la consiguiente articulación del existir: a través del «hacer memoria» de la muerte de Jesús, lo escatológico se inscribe en el cuerpo de los creyentes (la Iglesia es hecha «cuerpo de Cristo»). Ya no hay sacrificios externos de otras víctimas (la muerte de Jesús marca el fin de una economía: el velo del templo se rasga, y Cristo es confesado como *cumplimiento* de la alianza en su misma carne), sino

institución de una ofrenda en que el hombre es radicalmente receptor, sin «intermediarios», aunque se mantenga la diferencia tanto con respecto al orden de la creación (de la que se toman las especies sacramentales, primicias de una ofrenda más amplia de lo real) como con respecto a los hombres (el cuerpo de Cristo como Iglesia histórica y diferenciada) y a Dios (la mediación cristológica como orden específico e insoslayable de la filiación). Puesto que en nuestros cuerpos está inscrito nada menos que lo escatológico, Pablo puede escribir: «Vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19) y proclamar: «Todo es vuestro: el mundo, la vida o la muerte, el presente o el futuro» (1 Cor 3,21ss). La eucaristía afirma recíprocamente la irreductibilidad del paso por el cuerpo, señalando la necesidad de entrar en el orden sacramental: orden material de las especies y orden de una práctica instituida.

Puesto que la materia —positiva— y la práctica —particular— son irreductibles (el misterio de la redención no elimina el orden de la creación, sino que lo asume de forma específica), no se puede traducir totalmente la verdad ligada a ellas en la universalidad de un concepto. A esta experiencia de fe y de existencia no puede sino responder una escatología que afirma la importancia de las personas en su singularidad (tema de la resurrección de los *cuerpos*) y el establecimiento de un Señorío, en la nueva creación instaurada en el *Nombre* de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

1. Campo bíblico

- G. Auzou, *Au commencement, Dieu créa le monde* (París 1973).
 K. Barth, *Christ et Adam d'après Romains 5* (Ginebra 1959).
 P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (París 1969).
 D. Bonhoeffer, *Création et chute* (extracto), en *Textes choisis* (Ginebra-París 1970).
 J. Eisenberg/A. Abecassis, *À Bible ouverte* (París 1978).
 Id., *Et Dieu créa Eve* (París 1979).
 H. Gross, *Exégèse teológica de Génesis 1-3*, en *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 353-366.
 E. Käsemann, *Les débuts de la théologie chrétienne y Sur le thème de l'apocalyptique primitive*, en *Essais exégétiques* (Neuchâtel 1972).
 W. Kern, *Interpretación teológica de la fe en la creación*, en MS II, 387-456.
 R. Martin-Achard, *Et Dieu crée le ciel et la terre* (Ginebra 1979).
 Ph. Menoud, *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1966).
 A. de Pury, *La tour de Babel et la vocation d'Abraham*: EThR (1978/1) 80-97.
 G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972).
 Id., *Das theologische Problem des Alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, en *Gesammelte Studien zum Alten Testament I* (Munich 1968).
 P. Ricœur, *La symbolique du mal* (París 1960).
 H.-H. Schmid, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie* (Zurich 1974).
 Ch. Schütz, *Fundamentos de la escatología*, en *Mysterium Salutis V* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 527-656.
 C. Westermann, *Dieu dans l'Ancien Testament* (París 1982).
 Id., *Schöpfung* (Stuttgart 1971).
 H. W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1974).

2. Campo patristico

- Agustín, *Confesiones*. Trad. de Lope Cilleruelo; presentación del profesor Rof Carballo (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).
 Basilio de Cesarea, *Homélies sur l'Hexaméron*: «Sources chrétiennes» (SC) 26 bis (París 1968).
 Id., *Sur l'origine de l'homme*: SC 160 (París 1970).
 Dionisio Areopagita, *La hiérarchie céleste*: SC 58 bis (París 1970).
 Dídimo el Ciego, *Sur la Genèse*: SC 233 y 234 (París 1974-78).

- Efrén, *Hymnes sur le Paradis*: SC 137 (París 1968).
 Gregorio de Nisa, *La création de l'homme*: SC 6 bis (París).
 Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*: SC 152-3, 100, 210 y 211, 293-4, 263-4 (los cinco libros) (París 1969-82).
 Lactancio, *L'ouvrage du Dieu créateur*: SC 213 (París 1974).
 Orígenes, *Commentaire de Saint Jean*: SC 120, 157, 222 y 290 (París 1966-81).
 Id., *Contre Celse*: SC 132, 136, 147, 150 y 227 (París 1968).
 Id., *Homélies sur la Genèse*: SC 7 bis (París 1976).
 Id., *Traité des Principes*, ed. Augustiniennes (París 1976) y SC 252-3, 268-9 (París 1978-80).
 Simeón el Nuevo Teólogo, *Traité théologiques et éthiques*: SC 122 (París 1966).

3. Campo sistemático

- J.-M. Aubert, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde* (París 1945; 2.ª ed. revisada y aumentada, 1969).
 K. Barth, *Dogmatique*, 26 vols. (Ginebra 1953s) espec. vol. 10 (1960).
 S. Breton, *Saint Thomas d'Aquin* (París 1965, 1969).
 W. Breuning, *Elaboración sistemática de la escatología*, en *Mysterium Salutis V* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 741-845.
 C. Bruaire, *Philosophie du corps* (París 1968).
 J. Calvino, *Commentaire de la Genèse* (Ginebra 1961).
 Id., *Institution de la religion chrétienne*, 5 vols. ed., introducción y notas de J.-D. Benoît (París 1957-1963).
 Id., *Institution de la religion chrétienne*, 4 vols. (Ginebra 1955-1958).
 A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (París 1983).
 A. Dumas, *La création par-delà le hasard et l'évolution*, en *Nommer Dieu* (París 1980).
 C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (París 1961).
 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Ed. Sígueme, Salamanca 1975).
 E. Fuchs, *Théologie de la providence et morale politique*, en *Mélanges Pinto de Oliveira* (Friburgo 1984).
 J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
 A. Ganoczy, *Theologie der Natur* (Zurich 1982).
 E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (París, 6.ª ed. revisada, 1965, 1972).
 P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Ginebra 1980).
 Id., *L'assomption du réel au travers du nom*: RSPT (1979) 580ss.
 Id., *La résurrection ou l'irruption de la souveraineté de Dieu. Remarques à partir de E. Käsemann*: «Les Quatre Fleuves» 15-16 (París 1982) 131-134.

- J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* (París 1933).
In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse (París 1973).
- E. Jünger, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtsfertigungslehre, en Unterwegs zur Sache* (Munich 1972) 206ss.
- A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (París 1973).
- P.-J. Labarrière, *Dieu aujourd'hui* (París 1977).
- G. Lafont, *Mystique de la croix et question de l'être: RTL* (1979) 260-304.
- G. W. Leibniz, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (París 1979).
- E. Lévinas, *Totalité et infini* (La Haya 1961).
- Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya 1974).
- M. Lutero, *Œuvres*, 17 vols. (Ginebra 1957ss) espec. *Commentaire de la Genèse*, en *Œuvres XVII* (Ginebra 1975).
- P. Maury, *L'eschatologie* (Ginebra 1959).
- J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1970).
- Id., *La fe en la historia y en la sociedad* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
- J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).
- D. Müller, *Création et salut chez Jean Calvin: RThPh* (1983/1) 11-22.
- F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption* (París 1982).
- A. D. Sertillanges, *L'idée de création* (París 1945).
- R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin* (Berna 1978).
- Santo Tomás, *Suma Teológica*.
- J. Zizioulas, *L'être ecclésial* (Ginebra 1981).

CONCLUSION

DIOS
 Y
 EL PENSAMIENTO HUMANO

DIOS UNO Y TRINO

[ANDRÉ DUMAS]

CAPITULO PRIMERO

ALABANZA Y REFLEXION

I. PRIORIDAD DE LA DOXOLOGIA

Entre Dios y el pensamiento humano hay un abismo que no nos atrevemos a franquear. Dios es Señor, no como un tirano, sino como el sujeto, absolutamente libre en su bondad, absolutamente bueno en su libertad: es un yo y se llama «yo» ayer hoy y mañana. La grandeza conviene a Dios no por necesidad celosa de supremacía, sino por veracidad de situación. Si él no fuera el único que puede ser llamado inequívocamente Dios, no sería el que es. Se convertiría en una aproximación dudosa y confusa. En ese caso sería preferible vivir sin Dios antes que colmar una carencia por proyección de un deseo o por enunciación de un miedo.

Hay que comprender, pues, la altura, a la vez irónica y admirable, con la que Dios recuerda al hombre la distancia en la que él vive, habla y actúa con respecto a nuestro pensamiento, demasiado chato y demasiado pobre. «Entonces el Señor habló a Job desde la tormenta: ¿Quién es ése que denigra mis designios con palabras sin sentido? Si eres hombre, cíñete los lomos: voy a interrogarte y tú responderás. ¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto» (Job 38,1-4). «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos! Pues ¿quién conoce la mente del Señor? ¿Quién es su consejero? ¿Quién le ha prestado para que él le devuelva? El es origen, camino y meta del universo: a él la gloria por los siglos, amén» (Rom 11,33-36). El señorío y la grandeza de Dios son las marcas de su libertad y de su independencia, que son la sustancia misma de su divinidad.

Por eso, frente a Dios, el trabajo del pensamiento humano debe dar paso de entrada a la doxología, a la admiración que es contemplación, aprobación y adoración. El hombre no es ni el consejero ni el cooperador de quien ha creado el mundo, no por necesidad de causalidad, sino por libertad de elección; de quien reconcilia el mundo, no por necesidad de armonía, sino por locura de amor; de quien salvará el mundo, no por necesidad de totalización, sino por plenitud de victoria contra nuestros comunes adversarios y nuestras comunes adversidades. De este Dios hemos llegado a ser, por gra-

cia, destinatarios y beneficiarios, confidentes e íntimos, hijos adoptivos, coherederos de su único Hijo eterno, moradas de su único Espíritu eterno. Pero, por naturaleza, no somos ni sus semejantes ni sus iguales, y no tenemos ascendiente sobre él.

Honar a Dios consiste en reconocer que nosotros no lo fabricamos y que no estamos en condiciones ni de medirlo ni de juzgarlo. La realidad de la actividad de Dios precede a la posibilidad de la actividad del pensamiento humano. Esta precedencia no lesiona en modo alguno ni la intensidad ni la libertad del hombre, sino que las pone en su lugar. A este respecto, la violencia con que Dios recuerda a Job que está situado en medio de los elementos del mundo que lo precedieron no es una cruel evidencia de su insignificancia en el seno del universo, sino una saludable parábola cósmica para que se acuerde de su verdadera y libre condición de criatura. Todo comienza y todo acaba, pues, en doxología, cuando se trata para el hombre de reconocer la alteridad de Dios, que precede siempre nuestros enunciados sobre él.

Por parte del pensamiento humano resulta igualmente irrealizable la tarea de pensar a Dios. En efecto, el pensamiento puede conocer y situar la distancia y la relación que le permiten colocarse en relación con el infinito y el absoluto, con el origen y el fin que le dan espacio y proporciones. El pensamiento vive en apertura y en búsqueda con respecto al ser y al fundamento. Pero ¿de dónde sacaría la capacidad de llamarlo «Dios», sin franquear los límites de sus apreciaciones y sin constituirse al mismo tiempo, cualesquiera que fueren sus precauciones, en consejero de Dios, que es lo que precisamente no puede ser? Al identificar el ser del pensamiento con el sujeto de la doxología, subrepticamente es el pensamiento mismo el que destrona a Dios, para asegurar, gracias a él, el fundamento de su propio ejercicio.

La ontología es una base necesaria a la epistemología humana, pero no puede ni debe sustituir a la doxología. De lo contrario, rinde homenaje a su propia riqueza, solidez y fecundidad. Quizá por ello hay que ver en la reticencia del pensamiento moderno para tratar filosóficamente de Dios, ya antes de Kant, desde Descartes, no una disminución positivista de la reflexión, sino una conciencia oscura, como en un espejo, de la imposible equivalencia entre profundización ontológica y asombro doxológico, como si la filosofía profana adivinara, con frecuencia mejor que la filosofía llamada cristiana, todo lo que separa a Dios de los ídolos, y a la positividad de la distancia, cuando rechaza las invasiones de la especulación y las extralimitaciones de la efusión. Así, el pensamiento humano contemporáneo, por la sobriedad de sus enunciados, rinde quizá un

homenaje indirecto a la grandeza de aquel que se llama a sí mismo Dios. Hay en este pensamiento un apofatismo profano y crítico, que es un eco tanto del silencio de Job, con ser tan valiente disputador y provocador, como del silencio de Pablo, aun siendo tan encarnizado razonador y argumentista.

II. VOCACION DE LA TEOLOGIA

Con ello todavía no hemos dicho sino la mitad de las relaciones posibles entre Dios y el pensamiento humano; la primera mitad, que conoce la distancia y la grandeza, el abismo y el límite, todo lo que distingue para situar y lo que prohíbe para preservar. Hemos resaltado la santidad de Dios, que es el equivalente bíblico de la trascendencia. «Santidad» es, sin embargo, una expresión más robusta que «trascendencia», porque la santidad es en sí misma una exclamación no frustrante, mientras que la trascendencia es siempre, más o menos, una incitación a elevarse y a pasar más allá. La santidad provoca un silencio saludable, mientras que la trascendencia lleva consigo una evocación tentadora. La una respeta y pone de relieve el límite puesto contra el vaivén en lo insaciable. La otra atrae hacia aquello mismo que ella arrebatada y envuelve. La una puede, por su grandeza no codiciada, bendecir el «aquí». La otra es capaz, por su altura disimulada, de seducir con un «más allá» que descalifica el «aquí» y que desvanece el contenido de la fe en la nostalgia de la contemplación. Por eso, contra lo que se dice con demasiada frecuencia, creo que la santidad de Dios funda la bondad del mundo, mientras que la trascendencia del pensamiento puede generar un espacio distinto que entenebrece la vida.

Sea lo que fuere de las dos apelaciones que la Biblia y la filosofía dan a la distancia, santidad y trascendencia, todavía nos hallamos a medio camino de lo que debemos decir sobre el pensamiento acerca de Dios. Porque, a pesar de la precedencia de Dios, que es el único destinatario del designio del mundo; a pesar de los límites del pensamiento, que solamente descifra el destino del mundo, el pensamiento acerca de Dios es la tarea misma de la teología. Ahora bien, la teología existe, lo mismo que el acontecimiento de la revelación de Dios y que el acontecimiento de la fe del hombre, pero ella no es acontecimiento, sino pensamiento sobre la base de estos dos acontecimientos que ella comenta y espera. Es la aplicación reflexiva que no se contenta con efusiones admirativas. Piensa que el honor de Dios requiere tanto la comprensión como la admiración, porque su luz no deslumbra, sino que ilumina.

En efecto, la segunda característica de Dios, junto a su señorío y santidad, es ciertamente, en la tradición bíblica, su comunicación, cuyo hecho extremo será su encarnación. Este Dios se ofrece al pensamiento del hombre. Este Dios no se mantiene en enigma. Como un enamorado que se declara, Dios no considera indigno de su divinidad el declararse a la humanidad y afrontar todo lo que puede seguir a una declaración, es decir, tanto el acuerdo feliz como el rechazo doloroso. En este segundo caso, el Dios de la grandeza y de la santidad, de la libertad y de la independencia, se pone en situación de pequeñez y de pasión de ternura y de dependencia, ya que todo amor consiste en correr los riesgos de la no comunicación y de la no reciprocidad, porque el amor es la declaración de un vínculo en el que nadie puede actuar por los dos. El Dios elevado se ofrece, por tanto, al pensamiento humano para ser comprendido, es decir, amado por el pensamiento mismo. «Amarás a Dios con toda tu mente» es el correlato de «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma» (Mt 22,37). El Antiguo Testamento, más vital, menos reflexivo que el Nuevo, dice solamente: «Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,5). El pensamiento no es la facultad más elevada de nuestra dignidad humana. Es una de las partes de nuestra fuerza, la fuerza de distinguir y de conceptualizar, la fuerza de comprender lo que se nos propone. El pensamiento no es creador del universo, pero tiene la capacidad de reconocer en él una creación y no un caos, así como las locuras de Dios quieren llegar a ser poco a poco sabiduría y razón para el hombre.

El pensamiento de la teología no es, por tanto, una empresa del conocimiento, que sería capaz de fundar y de legitimar a Dios como fundamento, clave y cumplimiento del mundo, sino una sorpresa del reconocimiento, que descubre en las efectividades mismas de Dios las racionalidades esclarecedoras del universo. Al desprenderse de su anterioridad, irreal e indebida, el pensamiento recibe un derecho de continuación, esclarecedor y estructurante. Porque Dios no se contenta con ser la zarza de fuego de la revelación y el grito apofático de la fe. A la naturaleza del Dios de la Biblia pertenece también desear convertirse en «potencia de Dios», «sabiduría de Dios» y «fundamento de Dios» (1 Cor 18; 2,7; 3,11). Dios comunica su palabra, revela su designio, establece su institución. Un Dios que permaneciera en la altura de su libertad no entregaría la profundidad de su amor. Sería Dios por antítesis de la comprensión humana, cuando es Dios por tesis de su alianza con el hombre. La teología apofática, crítica y mística, no dice más que la mitad

de la relación de Dios con el pensamiento humano. Hay que decir también la otra mitad por medio de una teología catafática, afirmativa, no tengamos miedo a las palabras, especulativa y dogmática, en la medida misma en que Dios no teme ser pensado, expresado, conceptualizado.

El señorío y la grandeza, la santidad y la separación de Dios van, pues, acompañados de su proximidad y de su comunicabilidad, de su palabra y de su venida. El Dios que dice «yo» es el mismo que dice «tú». Si nos falta esta segunda mitad de Dios, no hablamos ya de lo que aconteció en profecías y en manifestaciones; de aquel que, al término de los tiempos de la espera, eligió libremente hacerse hombre para que Dios dejara para siempre de ser antítesis supuesta y se manifestara como nuestra propia imagen realizada. «En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los Profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y las edades. El es reflejo de su gloria, impronta de su ser; él sostiene el universo con la palabra potente de Dios» (Heb 1,1-3).

Aquí se afirman al mismo tiempo la unicidad de Dios, su grandeza entre todo lo que pretende llamarse Dios y no lo es, y la trinidad de Dios, su venida al centro del mundo, ya que la trinidad no es en último análisis sino una tentativa conceptual y doxológica de dar cuenta del acontecimiento de la encarnación. El trabajo de la teología cristiana consiste en mostrar que esta unicidad y esta trinidad no se contradicen, sino que se confirman mutuamente. Por supuesto, es un trabajo intelectual en el sentido en que el hombre trata de comprender y de expresar los acontecimientos que lo preceden y que se le dan para que los piense con toda la fuerza de su pensamiento. Pero es un trabajo de reconocimiento y no de producción.

He dicho anteriormente que el pensamiento filosófico profano, ya antes de Kant, con Descartes, podía ser considerado en su apofatismo ontológico como un homenaje indirecto a la elevación de Dios, por encima y fuera de la cadena de las razones y de la analítica de las causas. Hay que añadir también que todo pensamiento situado bajo la influencia de Hegel y atento a la venida de lo absoluto al centro de los fenómenos, podría ser considerado como un homenaje indirecto a la vitalidad de Dios, al acontecimiento de su encarnación y a su eterna naturaleza trinitaria. Quien no afirma ni piensa más que la alteridad de la santidad y de la trascendencia divinas silencia la otra mitad de Dios: su manifestación, lo que hay que llamar claramente su encarnación, que es muy distinta de su

inmanencia. Porque la encarnación mantiene la santidad, mientras que la inmanencia la disuelve. La encarnación subraya su carácter incógnito, mientras que la inmanencia la hace anónima. La encarnación alarga la paradoja entre el Dios santo y el mundo extraviado, mientras que la inmanencia confunde a Dios con las etapas y las metamorfosis de la historia y del universo.

La teología, teniendo presentes estas dos mitades que constituyen el ser de Dios, tiene la tarea de llevar al máximo su unicidad, sin perjudicar nuestra multiplicidad, y también la de llevar al máximo su trinidad, sin dañar nuestra profanidad. Al llevar al máximo, la teología tiene siempre el riesgo de creer hacerse conceptualmente propietaria y depositaria de Dios. Esta es su tentación y su caída. Pero también puede recibir y manifestar la amplitud de su reconocimiento doxológico. Esta es su esperanza y su espera.

CAPITULO II

DIOS UNICO

I. LA SITUACION CULTURAL

El monoteísmo aparecía hasta época reciente como el término de la evolución de las representaciones religiosas de la humanidad. El siglo XIX en particular había adquirido el hábito de comenzar la historia de la religión por los politeísmos, nacidos de las sacralizaciones de las fuerzas de la naturaleza, desde los animales nutricios hasta los elementos cósmicos; de continuar por otros politeísmos, necesarios para el equilibrio de las fuerzas sociales o útiles para perpetuar las ciudades y los imperios, y llegar por fin a un monoteísmo universalista, en el que un Dios supremo se destacaría de los dioses por su pureza ética y a la vez por su abstracción metafísica. Karl Marx se adhiere plenamente a esta visión de un ascenso hacia el monoteísmo cuando replica a Ruskin que deseaba ver nacer una religión nueva capaz de suceder al monoteísmo bíblico: «Del mismo modo que el monoteísmo reemplazó definitivamente los politeísmos arcaicos, así también sólo el ateísmo podrá reemplazar en el futuro al monoteísmo».

Creo que esta situación cultural ha cambiado profundamente. Ante todo ya no pretendemos clasificar las diversas religiones según una evolución progresiva, como lo hace, por ejemplo, Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Ya no las clasificamos según una escala ascendente que desembocaría en el monoteísmo. Exponemos las diferencias y descubrimos a través de ellas semejanzas estructurales, sin voluntad de jerarquizar, ni de orientar, ni de finalizar en un modelo único. Sobre todo es precisamente el monoteísmo el que hoy está acusado de ser no ya el término de un progreso, sino la causa de una caída. Allí donde el siglo XIX veía complacido un avance del pensamiento humano, el final del siglo XX ve, por el contrario, la fuente del totalitarismo. Hay que comenzar por este proceso contemporáneo al monoteísmo, antes de reflexionar sobre el significado y la importancia de la unidad de Dios. Porque hoy no se considera ya a los politeísmos como enfermedades infantiles de la conciencia religiosa, sino muchas veces como el futuro de un pensamiento humano que finalmente se habría desprendido del «ídolo monoteísta», según el título provocativo de Manuel de Diéguez¹.

¹ M. de Diéguez, *L'idole monothéiste* (París 1981).

II. PROCESO AL MONOTEISMO

¿Cuáles son, pues, las acusaciones dirigidas contra el monoteísmo y, por simetría, qué ventajas se esperan del politeísmo?

1. *Totalitarismo reductor*

Ante todo, el monoteísmo, «vehículo de la obsesión de lo único y de lo homogéneo»², cae bajo la sospecha de actuar como un reductor de la variedad y de la riqueza del mundo. Obliga a un alineamiento por un modelo centralizador y proporciona así al totalitarismo su pundonor teológico. Actúa como un rodillo compresor, que hace doblar las cabezas y los corazones a la afirmación de una revelación única supuestamente destinada a todos. La unicidad de Dios conduce así a la unidimensionalidad del hombre. Al negar que cada pueblo y cada cultura puedan segregar los dioses que más le convienen, suprime la polifonía de la vida real a favor de la monotonía de una revelación imaginaria. Es la reanudación de la invectiva, liberadora y blasfema, de Nietzsche en *El Anticristo*: «Llamo al cristianismo la única gran maldición, la única gran corrupción íntima, el único gran instinto de venganza, para el que ningún medio es bastante venenoso, bastante secreto, bastante subterráneo, bastante mezquino; lo llamo la inmortal ignominia de la humanidad». Se considera, por tanto, que el monoteísmo constituye una centralización aplastante para la naturaleza del mundo y la lectura del hombre.

Por el contrario, se alaba el politeísmo por su adhesión entusiasta a lo múltiple. «Son paganos todos los que dicen 'sí' a la vida, aquellos para quienes 'Dios' es la palabra que expresa el gran 'sí' a todas las cosas»³. En vez de santificar un solo ser, Señor, separado y elevado, el politeísmo sabe sacralizar de nuevo la diversidad, la cualidad de todo lo que vive en la tierra, cercano y familiar: los árboles y las fuentes, los astros y las estrellas, la tierra fecunda y el cielo admirable.

«El paganismo no es, como se cree o se afirma, la negación de lo sagrado. El paganismo postula, por el contrario, que lo sagrado está al alcance de la existencia humana. No se confunde, por tanto, con el ateísmo o el agnosticismo, sino que rechaza al Dios único, situado fuera de este mundo y, sin embargo, celoso, que prohíbe a las criaturas toda experiencia espiritual que tenga por objeto al

hombre mismo en sus relaciones con el mundo. El Dios único exige a los hombres una conciencia de exiliados. El paganismo busca la religión en un sentimiento exaltado de plenitud aquí y ahora. Considera que el mundo es sagrado»⁴.

La alternativa al menos está claramente planteada: o la santidad de un Dios único que bendice al mundo, o la sacralización del mundo, que maldice a un Dios único.

2. *Ilusión apocalíptica*

Dos consecuencias se deducen: el monoteísmo tiene una concepción lineal del tiempo, con una creación original, una revelación intermedia y un apocalipsis último, de los que la Biblia ofrece el modelo más puro, con el Génesis, la venida de Jesucristo y el reino al fin de los tiempos. Pero el tiempo lineal, ¿no entrega el pensamiento humano a la nostalgia de lo que fue y a la ilusión de lo que será? La apocalíptica es, pues, la gran enfermedad de los que se entregan a la fe en un Dios único, porque la espera de un juicio último, único capaz de compensar o de sublimar los diversos infortunios de la historia penúltima, destina a los creyentes a una esperanza que no es sino una extravagancia. Mesianismo y apocalipsis son drogas que reemplazan la energía humana por un miedo extremo o por un entusiasmo engañoso.

Por el contrario, el paganismo y el politeísmo renuncian a la línea y prefieren a ella el círculo. Todo vuelve a ser cíclico, como lo son las estaciones de la naturaleza, las edades de la vida y las generaciones de la historia. A la figura de Cristo, que participa como *Logos* eterno en la creación del mundo, que viene en carne en la plenitud del tiempo y que volverá como Hijo del hombre al final de la historia, para juzgar, salvar y llevar a término, el politeísmo prefiere, por ejemplo, las figuras mitológicas de Sísifo, que sin cesar vuelve a subir la piedra por la vertiente inmutable del destino, o la de Atlas, que lleva el mundo sin triunfar jamás, pero que no baja los brazos, ya sea en el dolor de la crucifixión o en la elevación de Pascua. Al Hijo único de un Dios único, el politeísmo opone los héroes múltiples de un ciclo inmemorial.

3. *Intolerancia*

El último reproche dirigido al monoteísmo se lee ya entre líneas: el monoteísmo, como todo totalitarismo, es intolerante. Dondequiera

² Alain de Benoît, *Comment peut-on être païen?* (París 1981) 293.

³ Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid 1981).

⁴ L. Pauwels, *Le droit de parler* (París 1981) 296.

ra que se extiende, crea o bien mártires, en tiempos de persecución, o bien inquisidores, en tiempos de triunfo. Se entrega a una evangelización opresora cuando no lanza anatemas destructores. Al desdoblarse el mundo de los dioses, lo asfixia con su único Dios. Por rechazar el sincretismo, obliga a la arrogancia del monopolio. Al negar que lo real consiste para siempre en un pluralismo de valores, a la vez ambiguos, complementarios y antagónicos, se niega a ver que su afirmación de una verdad única ha sido y es aún la fuente más profunda del fanatismo. El monoteísmo, sobre todo si hay juntos varios monoteísmos, y diversas opciones, es fuente de guerras irreductibles.

El politeísmo, por el contrario, admite la coexistencia de diversas culturas, mitologías y sensibilidades, que son perspectivas posibles, sin que ninguna de ellas pretenda ser la única verdad. No persigue a los ídolos en nombre de un cierto Dios único. Reconoce por doquier a dioses que pueden coexistir juntos. En el gran crisol politeísta, cada uno se sobreañade sin diluirse ni aplastar. No hay arrogancia alguna en la libre circulación de las diferencias y de las alteridades de lo sagrado natural, mientras que la santidad del único, cualquiera que sea la humildad de que hace alarde, actúa como terror inevitable.

III. SINGULARIDAD DEL DIOS VIVO

Tras asistir a este riguroso proceso contra los males del monoteísmo, ¿qué decir sobre la unicidad de Dios?

1. Un «Yo» que se revela

Ante todo hay que preguntarse si el politeísmo habla verdaderamente de Dios frente al hombre, o si no consiste en proyectar en los dioses la multiplicidad que el hombre constata en sí mismo y en el mundo. Cuando el cosmos está sacralizado, ¿hay alguien que pueda llamarse verdaderamente Dios y que no sea simplemente producto de la fascinación y los terrores del hombre en el seno del universo? Cabe, pues, preguntarse sobre el parentesco, profundo y enmascarado, que une al politeísmo con el ateísmo, cuando la sobreabundancia de lo sagrado oculta el escepticismo con respecto a la realidad de todo aquello a lo que se llama «dios» y que no es sino imaginación atenta a lo maravilloso. Cuando el hombre moderno fabrica demasiados dioses, es porque no cree verdaderamente en ninguno.

En el monoteísmo bíblico, la insistencia no se refiere al Uno supremo, que dominaría una multiplicidad desvalorizada por su arrogante pretensión, sino al único singular, que atestigua directamente que no es producto de la imaginación religiosa de la humanidad, sino el «Yo» que se revela frente al «tú» humano. El Dios de la Biblia no es, como en el neoplatonismo, el Uno del que todo procede por emanación y derivación, y al que todo vuelve por reintegración y contemplación, sino el Único que viene y acontece junto a una creación a la vez distinta de él y visitada por él. Este Dios único vive por sí mismo y para todo el mundo. Existe en singularidad mucho más que en excelencia⁵. Su santidad afirma su singularidad y su singularidad rubrica su divinidad. En efecto, sólo una singularidad puede atestiguar la existencia de una persona propia, que rehúsa dejarse confundir con lo múltiple, caótico o maravilloso del universo.

2. Acontecimientos que dan testimonio

Esta singularidad activa de Dios se manifiesta por la unicidad de sus diversas acciones, que lo distinguen, precisamente a él, Dios, de la periodicidad cíclica de las manifestaciones del mundo. Cada uno de sus actos es único, no para imponer un totalitarismo religioso, sino para manifestar que es él mismo quien interviene y no el hombre que proyecta en él la repetitividad de sus esperas y de sus símbolos. Así hay que comprender el carácter temporal, histórico y de acontecimiento de los testimonios que el Dios santo da de su realidad. Pensemos, ante todo, en la elección del pueblo de Israel, al que toma de entre la multiplicidad de las naciones: cuando él llama, en medio de este pueblo único, a enviados y testigos únicos, no son ni figuras ni héroes, sino patriarcas, jueces, reyes, profetas, pastores y visionarios, antes de ser discípulos, apóstoles. La unicidad de los testigos históricos, su temporalidad circunscrita, corresponden a la unicidad del Dios personal, cuya consistencia e intervención proponen al hombre una palabra nueva. Porque no hay novedad sino por la unicidad, a la vez para el hombre y para Dios. «Lo que el ojo nunca vio, ni oído oyó, ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios ha preparado para los que lo aman, nos lo ha revelado Dios a nosotros por medio del Espíritu» (1 Cor 2, 9-10).

⁵ Cf. S. Breton, *Unicité et monothéisme* (París 1981). Aunque sorprendentemente Stanislas Breton se inclina más por la necesidad del Uno contra la obsesión del único (p. 9).

El monoteísmo bíblico no es, por tanto, el nivel más depurado de la conciencia religiosa de la humanidad. Es un testimonio vivo de la singularidad de Dios. Porque Dios no representa el totalitarismo de la línea contra la humilde sagacidad del ciclo o los ciclos de la experiencia, de la razón y del corazón. Dios es más bien la interrupción de los ciclos por la verticalidad de su unicidad.

3. Una invitación universal

Añadamos, por último, que esta interrupción se hace siempre en forma de invitación y no de imposición, como si el Señor único del mundo estuviera constantemente junto a su puerta, sin forzarla jamás. Desde la invitación hecha a Eva y a Adán de preferir la bondad de la palabra de Dios a las promesas ilusorias de la serpiente hasta la predicación de Jesús, el cual, cuando llega la tentación, prefiere, en libre obediencia, la realidad de la fe hasta la cruz a las promesas ilusorias del adversario, siempre la unicidad de Dios adopta la forma de la libertad propuesta y jamás la del totalitarismo impuesto. Dios se ha comprometido, pues, históricamente a que su unicidad lo designe a él, pero no coacciona a la humanidad a consagrarlo, a él mismo y sólo a él, como nuevo ídolo devorador.

La unicidad de Dios atestigua que vivimos, bajo el signo de la alianza y del proceso, con Dios, no bajo el signo del destino, bien sea, como en el politeísmo, la suerte común a los dioses y a los hombres, o, como en el ateísmo, la condición del hombre sin Dios. Un Dios único y que puede vivir, en alianza o en proceso, como compañero o como adversario del hombre. Entre ellos pueden establecerse relaciones directas de amor y de cólera, de precepto y de rechazo, es decir, la lucha y el debate de la oración. No se ve que ocurra esto con los dioses del politeísmo, que reclaman devoción y observancia, que manifiestan centelleo y presagios, pero cuya misma multiplicidad hace que se diluya su presencia en el hombre en una omnipresencia dudosa y sagrada.

Finalmente, la unicidad de Dios es la única posibilidad real de su validez universal, pero no totalitaria. «A cada uno sus dioses» refuerza teológicamente el particularismo y el aislamiento de los hombres y de las colectividades. Ninguna referencia común puede permitirles salir de sí, sobre todo si los dioses particulares de los unos son invocados contra los de los otros. Es cierto que el monoteísmo, cuando olvida la nota específicamente bíblica de una invitación crucificada, puede engendrar el totalitarismo del Uno. Pero también los politeísmos pueden reforzar los nacionalismos antagónicos, cuando los dioses no son sino fetiches sacralizados de las

tribus, de los imperios o de las culturas. El Dios único, por el contrario, tiene la voluntad de ofrecerse a todos. Su unicidad lo designa en singularidad, pero al mismo tiempo lo apropia a todos. «Hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es también la esperanza que os abrió su llamamiento; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, entre todos y en todos» (Ef 4,4-6). Siendo solo y único, llama a todos y a cada uno.

La unicidad de Dios no es, por tanto, la fuente de un totalitarismo del Uno y de lo homogéneo. Es el fundamento de la personalización viva de aquel que dice «Yo», pero que del mismo modo nos dice «vosotros». Por eso, la unicidad de Dios desemboca de hecho en la valoración de la multiplicidad del mundo.

UN MUNDO MULTIPLE

I. DIVERSIDAD DE CRIATURAS

En contra de la afirmación principal de los que atacan el monoteísmo, el Dios único, a diferencia del Uno por principio, se regocija en la creación y en la proliferación de lo múltiple. No lamenta que lo diverso se aparte de su unidad primordial. Hace surgir la profusión de la creación como signo de la sobreabundancia de su bondad. Su elección única rubrica la consistencia de su singularidad. Este es el signo de Abrahán, de Isaac y de Jacob, con una bendición única en cada caso, que recuerda que sólo uno lleva el nombre único de Dios y que sólo uno llama, habla, elige y bendice, según la invitación hecha a la fe. Pero esta insistencia en la singularidad personal de Dios va siempre acompañada de una prodigalidad generosa en la creación. Este es el otro signo, el de Adán y el de Noé, por el que Dios llama al mundo a multiplicarse y a llenarse, aunque sea de las realidades más desconcertantes para la razón estrecha del hombre, tales como, en la respuesta de Dios a Job en el seno del huracán, el hipopótamo, llamado «el bestial», y el cocodrilo, llamado «el tortuoso» (Job 40,15-32). El humor del Dios único consiste en dar testimonio de sí en un mundo múltiple cuya razón se nos escapa, pero cuya extrañeza debería tranquilizarnos contra toda monotonía totalitaria y totalizante.

El Dios único dispone la creación como una sucesión de espacios ecológicos, en los que cada especie pueda «bullir» (Gn 1, 20-21) en un medio adecuado a su fecundidad. Una bendición absolutamente idéntica en su primera parte se extiende tanto a los «animales vivientes», a «los monstruos marinos», a «los pájaros que vuelan sobre la tierra», a «los animales domésticos, reptiles y fieras», como al hombre creado a imagen de Dios: «Creced, multiplicaos, llenad las aguas del mar y la tierra» (Gn 1,22 y 28). El único quiere lo múltiple y se regocija en lo prolífico. En este Dios no hay temor alguno de que la dispersión aleje y la variedad des- totalice.

II. ALTERIDADES BENDECIDAS

En esta misma perspectiva hay que entender la sorprendente paradoja del Dios único que crea a su imagen no a un ser humano único, reflejo de su elevación y de su señorío, un andrógino mítico, sino, en su origen, una pareja protohistórica en la que, sexual y ontológicamente, están inscritas la multiplicidad y la variedad. «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1,27). Este sorprendente paso en síntesis desde la unicidad divina a la multiplicidad de la creación indica que el Dios que dice «Yo» en la Biblia desea un «nosotros» en el mundo que él hace surgir y proyecta. Tanto en la creación material como en la criatura humana la presencia de Dios se llama «no soledad», «no constricción» obsesiva en lo homogéneo y lo idéntico. A la inversa, la alteridad sublime y señorial de Dios se refleja en la consistencia, bendita y benéfica, de todas las alteridades que existen en el aquí de la naturaleza y de la cultura, del cosmos y de la historia. Por la alteridad se manifiesta a todos los vivientes la singularidad de Dios.

El paso más llamativo a este respecto aparece en el contrapunto decisivo que el capítulo 10 del Génesis opone al capítulo 11. En Génesis 10, la Biblia narra la posteridad de los hijos de Noé a continuación del diluvio. Así como Génesis 1 contaba la distribución de los peces, de los pájaros y de los animales según la variedad de sus espacios ecológicos, Génesis 10 cuenta la distribución de las naciones, de los países y de las lenguas según la variedad de sus espacios culturales. «Hasta aquí los descendientes de Jafet; de ellos se separaron los pueblos marítimos, cada uno con tierra y lengua propias, por familias y pueblos» (v. 5). «Hasta aquí los descendientes de Sem, por familias, lenguas, territorios y naciones. Hasta aquí las familias descendientes de Noé, por naciones; de ellas se ramificaron las naciones del mundo después del diluvio» (vv. 31-32). La división de la tierra y el reparto de las diversas ciudades y culturas (incluidas las que fueron tentadoras y opresoras en la memoria de Israel: Nínive, Sidón, Sodoma y Gomorra) se describen con calma y admiración, en una gran igualdad entre los descendientes de Sem, Cam y Jafet. La historia humana fluye como un gran río de tres brazos, en el que ninguno invade al otro ni lo codicia. Encontramos de nuevo la convivialidad en la proliferación y la variedad, que es signo de la creación bendita.

III. MALOS USOS DE LO MÚLTIPLE

Por el contrario, en Génesis 11, la historia de la torre de Babel, encontramos la maldición contra un mundo en el que es el hombre quien reduce a la homogeneidad y uniformidad, mientras que Dios distribuye y diversifica. «Y dijeron: vamos a construir una ciudad y una torre que alcance al cielo, para hacernos famosos y para no dispersarnos por la superficie de la tierra» (Gn 11,4). Babel es el proyecto totalitario de una humanidad que no soporta la dispersión saludable del aquí y se lanza a la escalada uniformista del más allá. El Dios único de la Biblia condena esta tentativa de nivelación de las diversas culturas, cuyo proyecto codicioso y totalitario emprende el hombre. «Vamos a bajar, dijo el Señor, y a confundir su lengua, de modo que uno no entienda la lengua del prójimo. El Señor los dispersó por la superficie de la tierra y dejaron de construir la ciudad» (Gn 11,7-8). A la codicia del Uno, prohibida a los hombres por el Dios único, sucede una dispersión confusa, que es sin duda una maldición, mientras que la distribución diversa narrada por Génesis 10 era una bendición.

Este trueque de la multiplicidad bendita, querida por el Dios único, en una adversidad maldita, provocada por el hombre codicioso del Uno, es la sustancia profunda de lo que con más frecuencia llamamos el pecado o la caída. El hombre rechaza el doble límite de la confianza en la palabra del Dios santo (ésta es la historia común de Adán y Eva) y del amor al otro hombre propuesto como hermano, distinto y semejante (ésta es la historia adversa, celosa y violenta, de Caín contra Abel). Estas dos historias constitutivas de la realidad de la humanidad son las dos transgresiones fundamentales de los dos mandamientos dados a la humanidad para que pueda vivir en una alteridad bendita: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Este es el mandamiento principal y el primero, pero hay un segundo no menos importante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden la Ley entera y los Profetas» (Mt 22,37-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28). Al rehusar al otro, al Dios santo y al hermano compañero, queriendo estar solo, con su sospecha respecto a Dios y su envidia respecto al hermano, el hombre invierte la convivialidad de la creación en el temor mutuo de la caída.

Esto es lo que ya se observa cuando se pasa del relato adámico de la creación en Gn 1 al relato noáquico del mantenimiento del mundo a pesar del pecado en Gn 6-9. Se recoge en forma idéntica el beneficio de lo múltiple y de lo prolífico, pero se introduce también una coloración nueva: el miedo al otro. Gn 1,28 decía en

promesa positiva: «Creced, multiplicaos, llenad al tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los vivientes que reptan sobre la tierra». Gn 9,2 recoge el comienzo de este versículo: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra». Pero Gn 9,5 añade: «Todos los animales de la tierra os temerán y respetarán... Pediré cuentas de vuestra sangre y vida, se las pediré a cualquier animal; y al hombre le pediré cuentas de la vida de su hermano». Esta es exactamente la tonalidad de las constataciones-maldiciones de Gn 3,14-19, en las que lo múltiple de la creación se ha convertido en el adversario de la caída: la serpiente contra la mujer y la mujer contra la serpiente, la mujer contra el hombre y el hombre contra la mujer, la tierra contra Adán y Adán contra la tierra, la vida contra la muerte y la muerte contra la vida. Expulsada de la dicha de lo múltiple por la codicia del Uno, la humanidad experimenta la desdicha de las adversidades.

La Biblia es bastante realista para reconocer que lo múltiple puede convertirse fácilmente en codicia, odio y asesinato, y para no abandonarse a la celebración entusiasta de la variedad armoniosa, como lo hacen los defensores de un politeísmo tan idílico como irreal. La Biblia no ignora los conflictos que nacen de la sola existencia del otro, aunque el otro haya sido dado originariamente como sacramento y bendición de la no soledad. Lejos de describir una paz impuesta por el totalitarismo del Uno, la Biblia es larga historia y larga marcha de todos los que se han hecho enemigos irreconciliables, precisamente porque eran hermanos demasiado próximos.

La Biblia es narración de las sospechas y de las guerras que cada uno lleva a cabo contra su más próximo. El Dios único había creado lo múltiple para la seducción y entrega del amor, para el vínculo de la alianza, que es el objetivo de la elección. Pero la libertad pecadora del hombre convirtió lo múltiple en adversario. El Dios único, que había puesto su confianza y su complacencia en lo múltiple, se encuentra así ante el desastre de la creación, que es a la vez signo de la libertad del hombre en el mal uso de lo múltiple y llamada a una intervención nueva de Dios, ya que su paciencia no es resignación y su invitación a la libertad humana no equivale a una impotencia definitiva ante el abuso efectivo de esta libertad.

IV. DIOS RECONCILIADOR

Aquí nos hallamos en el umbral de la segunda gran obra del Dios único, que, después de la creación y la bendición de lo múltiple, quiere realizar la reconciliación entre los adversarios. La verdadera palabra que explica la salvación dada por Dios al mundo no es unificación, sino reconciliación. El Dios único de la Biblia no reintegra una realidad múltiple que se habría separado de su unidad original. El Dios único actúa a través de las adversidades, históricas y ontológicas, producidas en el mundo de la creación por el pecado de la libertad humana. Dios no permanece soberanamente alejado de esa historia conflictiva de lo múltiple. Interviene en el curso de la misma con el ofrecimiento de su encarnación, la incógnita de su pasión, la victoria presente de su reconciliación y la espera de su reino futuro, «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28), «cuando haya aniquilado toda soberanía, autoridad y poder. Porque su reinado tiene que durar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies» (1 Cor 15,24-25). El pléroma, la recapitulación en Dios no es una reducción de lo múltiple al Uno, sino una reconciliación de los adversarios a través de la aniquilación del enemigo de Dios y de los hombres, la muerte, tal como Dios mismo la sufrió, la vivió y la superó.

En el momento de tratar del Dios trino, que es el Dios único, es importante recordar que el Dios reconciliador y redentor es el mismo que el creador. Sin embargo, el pensamiento humano y teológico de Dios debe acompañarlo ahora en el desarrollo de su única naturaleza eterna.

CAPITULO IV

DIOS TRINO

I. EL DOGMA

El dogma de la Trinidad no suscita hoy apasionamientos comparables con los de otros tiempos. Después de afrontar el politeísmo pagano de la Antigüedad, la Iglesia cristiana se vio enfrentada, fuera de ella con los judíos y, posteriormente, con los musulmanes, y dentro de ella con los arrianos, a propósito de la naturaleza trinitaria del Dios único: las tres personas, manifestadas en la historia, consustanciales por pericóresis en la eternidad, que constituyen su tri-unidad. Este dogma halló su expresión principal en las afirmaciones del concilio ecuménico de Constantinopla en el 381, que, con el de Nicea en el 325, sancionó la fe de la Iglesia cristiana:

«Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible. Creemos en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma sustancia que el Padre y por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y, por obra del Espíritu Santo, se encarnó en María, la Virgen, y se hizo hombre (...). Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre (y del Hijo)⁶ y que habló por los profetas; que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado...».

II. OBJECIONES CONTEMPORANEAS

Antes de tratar de comprender por qué la confesión de la naturaleza eternamente trinitaria de Dios es determinante para la com-

⁶ «Y del Hijo» fue oficialmente introducido por Benedicto VIII a principios del siglo XI en el credo de la liturgia de la Iglesia de Roma. Los orientales no aceptaron esta adición tanto para respetar el texto tradicional del Concilio de Constantinopla (381) como para oponerse a lo que consideraban un ataque a la igualdad de las tres personas de la Trinidad. Los protestantes de la Reforma confiesan el *filioque*, lo mismo que los católicos romanos. Sobre esta controversia: Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*. III: *Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident* (París 1980), y L. Vischer (ed.), *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue oecuménique* (Taizé 1981).

preensión de su singularidad única, hay que escuchar algunas objeciones contemporáneas contra la Trinidad. Las objeciones contra el monoteísmo vienen, como hemos visto, del exterior de la Iglesia, como si la unicidad de Dios fuera un atentado totalitario contra la multiplicidad del mundo y de la historia. Las objeciones actuales contra la Trinidad proceden más bien, curiosamente, del interior de la Iglesia, como si la Trinidad fuera una especulación posterior y extraña al mensaje del Nuevo Testamento. Una especulación inoportuna, puesto que divide entre sí a los defensores del monoteísmo bíblico, separando a los cristianos de los judíos y de los musulmanes, e inútil, porque oscurece la comprensión teológica de Dios en un tiempo en que estarían en juego dos debates infinitamente más importantes: el debate con los ateísmos, según los cuales Dios no es sino una proyección del hombre, y el debate con los politeísmos renacentes, según los cuales todo puede ser sacralizado en el universo, con la condición expresa de dejar de santificar a un Dios único.

Yo opino decididamente lo contrario de esta sospecha contra la doctrina de la Trinidad y de una minimización de su importancia actual. En efecto, si el Dios único es trinitario, puede ser no sólo el creador original y el juez último del mundo, sino también y principalmente el reconciliador y redentor del hombre y del universo. Con la afirmación de la Trinidad, el pensamiento teológico humano reconoce la singularidad decisiva del Dios único venido a la tierra, encarnado en Jesucristo. Del mismo modo que, a propósito de la unicidad divina, hemos rechazado las acusaciones contemporáneas contra el monoteísmo totalitario, también tenemos que rechazar ahora, a propósito de la Trinidad divina, las acusaciones contemporáneas relativas a una especulación considerada abstracta, filosófica y superflua.

En una discusión que tuvo lugar en 1978 entre el pensador judío Pinchas Lapide y el teólogo cristiano Jürgen Moltmann a propósito del monoteísmo judío y de la doctrina cristiana de la Trinidad⁷, Pinchas Lapide resumía bien sus objeciones denominando al cristianismo «una secta judía que se helenizó progresivamente» y que, tras haberse atenido en el siglo I a la divinidad de Dios solo, le añadió en el siglo II la divinidad de Jesucristo, y luego en los siglos III y IV, la divinidad del Espíritu Santo.

Lo sorprendente es constatar que algunos teólogos cristianos piensan lo mismo que el pensador judío. Así, Hans Küng ve en la Trinidad «una especulación no bíblica, una construcción muy abs-

tracta, una disputa de escuela, nacida de la helenización del mensaje cristianismo primitivo por influjo de la filosofía griega»⁸. Küng desea el redescubrimiento de la fe simple en el Dios único, defendiendo la causa de muchos cristianos que se sienten incómodos y la de las dificultades de los judíos y de los musulmanes. Claus Westermann, exegeta cristiano, abunda en lo afirmado por Küng, cuando escribe en 1977: «La cuestión de las relaciones entre las personas en la Trinidad y de las relaciones entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo no pudo tener lugar sino cuando el Antiguo Testamento perdió su significado para la Iglesia primitiva. Porque las cuestiones cristológicas y trinitarias corresponden estructuralmente a los interrogantes sobre las relaciones entre los dioses en un panteón»⁹.

No se podría decir de manera más rotunda que la naturaleza trinitaria del Dios bíblico contradice su unidad y la paganiza, en vez de reconocer y comprender, como yo creo, la plena singularidad de su acción patente, que corresponde a su ser eterno.

III. COHERENCIA LOGICA DE LA VISION CRISTIANA

Estamos, por tanto, obligados, por la brutalidad misma de estas objeciones intracristianas, a repensar la pertinencia y la fuerza fundamental del dogma trinitario.

Es cierto que la afirmación de la Trinidad corresponde a un trabajo del pensamiento teológico basado en los acontecimientos bíblicos. Este trabajo, sin embargo, no nació de una curiosidad intempestiva, sino del intento de dar una respuesta especulativa a la exigencia de comprender la fe. La lectura de la Trinidad es, por tanto, el resultado de una reflexión posterior, pero no exterior, al mensaje del Nuevo Testamento. Oscar Cullmann ha subrayado con razón que ocurre exactamente lo mismo con el Símbolo de los Apóstoles, que no habla ni de la enseñanza, ni de las acciones de Jesús (como habría deseado Erasmo); en cambio, habla de los dogmas del nacimiento virginal y del descenso a los infiernos, lo cual no corresponde aparentemente a la opción, más histórica y narrativa, que haría nuestra sensibilidad moderna, que tiende a calificar de abstracción toda afirmación dogmática¹⁰. Un dogma es, pues, un esfuerzo del pensamiento teológico para expresar en conceptos el

⁷ P. Lapide y J. Moltmann, *Ein Gespräch* (Munich 1979) 90.

⁸ H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

⁹ Citado en P. Lapide y J. Moltmann, *Ein Gespräch*, p. 32.

¹⁰ O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (Paris 1946).

sentido de un acontecimiento. No se trata de corrupción del mensaje existencial bíblico por una ontología estática griega, aun cuando el lenguaje adoptado en la época de los grandes concilios ecuménicos responda evidentemente al vehículo cultural de la filosofía de su tiempo. Se trata de pensar lo que la fe reconoce en el movimiento que lleva al Dios único a intervenir plenamente en el centro de los acontecimientos que dividieron y degradaron la creación.

La doctrina de la Trinidad es la explicitación reflexiva del acontecimiento de la encarnación. La economía *ad extra* y la circumincesión *ad intra* afirman que el mismo Dios viene a su mundo, sin que este Dios deje de ser Dios ni el mundo deje de ser el mundo. La Trinidad es la autoafirmación por Dios de que su venida al mundo es plena para reconciliar lo que el hombre dividió usando abusivamente su libertad. Es cierto que la Trinidad es un *paso al límite* del Dios santo, que se encarna en el mundo sin suprimir su santidad, ni su elevación, ni su unicidad, ni su singularidad, sino manifestando que estos atributos están eternamente ligados en él a su proximidad, su comunicación, su declaración de amor al hombre y al mundo, su ascensión de nuestro destino para reconciliarlo con su designio, es decir, a su salvación.

La Trinidad es un *paso al límite* conceptualmente tan audaz, desconcertante y admirable como lo es, en cuanto acontecimiento, la encarnación. Esta no es una metamorfosis docetista de lo divino, ni una adopción ebionita de lo humano, ni una mezcla mitológica de lo divino con lo humano, sino el acto central por el que Dios se llama Dios de los hombres: «Amigos míos, no deis fe a toda inspiración; sometedlas a prueba para ver si vienen de Dios, pues ya han salido en el mundo muchos falsos profetas. Para saber si una inspiración es de Dios, seguid esta norma: toda inspiración que confiesa que Jesús es el Mesías venido ya en carne mortal procede de Dios, y toda inspiración que no confiesa a ese Jesús no procede de Dios» (1 Jn 4,1-3).

Creo que hay una lógica profunda entre tres afirmaciones dogmáticas de las que vamos a hablar; tal lógica constituye la singularidad cristiana en su plenitud, lo que, naturalmente, no significa su evidencia, porque cada una de sus afirmaciones es una locura para el hombre hasta que la fe reconoce que la locura de Dios es más sabia que la sabiduría del hombre. He aquí estas tres afirmaciones, en su a la vez sorprendente y necesaria conexión: Dios salva al hombre que se había perdido; Dios se encarna en un hombre para todos los hombres; Dios es eternamente trinitario.

1. La salvación que viene de Dios

Dios salva. No se contenta con invitar e indicar, ordenar y prometer. No es sólo el Dios trascendente de la creación y del juicio del mundo, sino también el Dios que interviene. La profecía, común al judaísmo, al cristianismo y al islamismo, es ya un indicio de que el Dios altísimo llama. De este modo, el Dios creador se distingue de un demiurgo que se contentara con ser fabricante e iniciador del mundo, para luego ausentarse de su devenir y su destino. La profecía es aproximación misericordiosa al hombre extraviado. Es un recordatorio del don de la ley, del mismo modo que los sacrificios son ofrendas del hombre aceptadas por Dios en actitud de perdón y pacificación de sus relaciones adversas. Pero ni la profecía, ni la ley, ni las ofrendas propiciatorias pueden hacer olvidar que es el hombre quien ha recibido la luz de Dios en el camino a seguir para llegar a la salvación. Ellas no dicen todavía de forma decisiva que el mismo Dios viene a salvar a los que se han extraviado fuera de este camino. La primera singularidad cristiana consiste en la salvación de los perdidos y en la justificación de los pecadores.

2. La encarnación del Hijo y la efusión del Espíritu

El acontecimiento que da testimonio del movimiento salvador del Dios santo es la encarnación de su Hijo único. El Hijo eterno es único como Dios mismo. No es creado como lo son los hombres y el mundo, sino que es consustancial con el mismo Dios. Es engendrado, y viene en la carne del mundo para realizar la salvación que Dios quiere dar al hombre, el cual no puede alcanzarla por la observancia de la ley, ni por la escucha de la profecía, ni por la práctica de los sacrificios y de la oración.

La encarnación del Hijo único en la carne humana es, pues, la realización de la salvación del hombre por Dios, mientras que, sin la encarnación, el hombre no tiene sino una vocación a la salvación, pero no su cumplimiento. La salvación consiste a la vez en la reconciliación que efectúa el Hijo entre Dios y el mundo, entre el hombre y el hombre, y en la redención, cuyas arras concede el Espíritu. Puesto que sólo Dios puede perdonar y santificar, el Hijo, engendrado y enviado del Padre y del Espíritu, y este mismo Espíritu que procede del Padre y del Hijo, subsisten en la divinidad única, como aquel que se llama Padre (en relación con ellos). La generación eterna del Hijo y la procesión eterna del Espíritu atestiguan que desde siempre el único Dios santo quiso, quiere y quedará la salvación del mundo, del cual es creador originario y juez

último. Esta es la segunda singularidad cristiana: la encarnación del Verbo *recreador* y la efusión del Espíritu santificador.

3. *La naturaleza eternamente trinitaria del Dios único*

La tercera afirmación dogmática, que concuerda lógicamente con las dos precedentes, es la naturaleza eternamente trinitaria del Dios único, que no es en absoluto un atentado, triteísta o asociacionista, contra su unicidad, sino la cristalización reflexiva del movimiento que lo lleva a encarnarse y a difundirse para salvar al hombre, sin dejar nunca de ser plenamente Dios, ni en lo incógnito de la carne, ni en la inhabitación del Espíritu.

El dogma trinitario no es, pues, una curiosidad especulativa inútil, sino la coherencia del pensamiento teológico cristiano, cuando sostiene que sólo Dios salva al hombre que se ha alejado de él y que esta salvación se realiza por la venida del Hijo único de Dios en carne y por el sopló único de Dios para toda carne.

IV. IMPORTANCIA DE LA DOCTRINA TRINITARIA

Creo que se puede constatar, a la inversa, la coherencia de esta lógica, cuando se percibe que el judaísmo y el islamismo son más sensibles a la importancia decisiva de la obediencia a la ley y de la escucha de la profecía que a la salvación totalmente inmerecida de los pecadores. Ellos ven también, por tanto, en la pretendida encarnación de Dios una negación de su trascendencia y, debido a ello, creen ver en la confesión de la naturaleza trinitaria de Dios una atenuación de su unicidad.

Aquí está en juego, a propósito de la salvación por gracia, de la venida en carne de la plenitud de Dios y de las tres personas que, en su unidad y distinción, la naturaleza y la esencia eterna del Dios único, la singularidad decisiva del Dios de los cristianos. A este respecto, me atrevería a decir que la Trinidad importa mucho más que el monoteísmo. Porque el monoteísmo no trinitario tiene siempre el riesgo de confundir a Dios con el principio de su trascendencia sobre el mundo, olvidando la vitalidad de su venida a los suyos. Ahora bien, sin encarnación última, incluso la profecía sigue siendo el frente a frente insoslayable del teísmo, pero no se manifiesta lo bastante como la alianza irrevocable del amor que hace imposible a Dios existir y persistir sin el hombre, así como

la alianza renovada sin cesar de la fe hace imposible al hombre vivir y pervivir sin Dios.

El dogma de la Trinidad es una elaboración del pensamiento teológico fundada en el acontecimiento de la revelación y de la comunicación que culmina en la encarnación. La Trinidad afirma la naturaleza eternamente no solitaria de Dios que nos salva, no obstante la realidad de nuestro pecado contra su santidad y majestad, contra su creación y bendición. Quienes atenúan la fuerza conceptual de la Trinidad atentan contra la realidad y plenitud de la venida de Dios a los suyos, contra la realidad y la vitalidad de su efusión en el corazón humano y en la renovación de la tierra.

Empleando una metáfora familiar en la época patristica, sin naturaleza trinitaria Dios sería un sol separado y deslumbrante. No sería ni el rayo vuelto hacia nosotros ni el ojo que percibe el rayo y que por él vive mediatamente del sol. San Agustín decía: «Ves la Trinidad si ves el amor eterno, porque son tres: el que ama, el que es amado y su amor»¹¹. Karl Barth, a su vez, escribe: «La palabra de Dios es Dios mismo en su revelación. Porque Dios se revela como el Señor. En lo que concierne al concepto bíblico de revelación, esto significa que Dios mismo, en su inalterable unidad, pero también en su inalterable diversidad, es el revelador, la revelación y lo revelado»¹².

V. ¿HAY QUE MANTENER EL TERMINO «PERSONAS»?

Queda una dificultad a la que nos hemos hecho cada vez más sensibles por la evolución del vehículo cultural empleado por los concilios.

¿Hay que seguir hablando de *personas* una vez que esta palabra prevaleció sobre esencia y sustancia? «Tres personas» sugiere hoy casi indefectiblemente tres dioses, cada uno con su ser propio, su iniciativa, su designio, su Yo soberano, a menos que se privilegie inconscientemente la monarquía del Padre, lo que iría en detrimento de la total igualdad entre las tres personas de la Trinidad y supondría un retorno encubierto al teísmo. Para evitar esta dificultad, Karl Barth habla de tres modos de ser del Dios único, prefiriendo el riesgo del modalismo al del subordinacionismo. Lo esencial es que tanto frente a los politeístas como a los ateos, a los

¹¹ S. Agustín, *De Trinitate*, 8, 12-14.

¹² K. Barth, *Dogmatique* I, 1, 2 (Ginebra 1963) 1: «La révélation de Dieu. Le Dieu trinitaire».

judíos como a los musulmanes, la afirmación del Dios trinitario culmina la voluntad de alianza y de redención efectiva del único Dios creador, pero no dispersa su singularidad divina en una multiplicidad, a la vez creatural y anónima. Por eso es fundamental la unicidad de Dios en sus acciones, también ellas reflejo y consecuencia de su Trinidad eterna. «Deus est trinitas, non triplex, sed trina»¹³. «La consustancialidad de las personas procede de la identidad de la esencia»¹⁴. En el Dios único no existe lo múltiple. De lo contrario, Dios se disolvería en potencias diversificadas y en figuras penúltimas.

Sin embargo, la palabra tradicional de personas tiene la ventaja de reconocer la plenitud de la divinidad a cada una de las tres grandes instancias por los que el Dios único se manifiesta *ad extra*: creación del mundo, encarnación en el mundo y santificación del mundo. «Personas» expresa la distinción libre y laboriosa, arriesgada y concluida, con la que el Dios único se aventura, padece, salva y ama. Esta distinción no supone una separación o un aislamiento, sino realmente una energía que ha de librar su propia batalla en favor del hombre y en el hombre, sin dejar de seguir ligada a la unicidad de la realidad y de la condición divina. El término «personas» es el que expresa mejor, o menos mal, el movimiento que en el mismo Dios distingue sin separar a Dios de Dios para unir a Dios con el hombre y al hombre con Dios.

En este sentido, no hay mejor descripción de la dinámica trinitaria en la Biblia que el célebre himno de Filipenses 2,5-11: «Entre vosotros tened la misma actitud del Mesías Jesús: él, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título; de modo que a ese título de Jesús toda rodilla se doble —en el cielo, en la tierra, en el abismo— y toda boca proclame que Jesús, el Mesías, es Señor, para gloria de Dios Padre».

El Dios único, que es, es también el Dios trinitario, que deviene. El ser de Dios implica eternamente su devenir, así como la santidad de Dios consiste en su alianza y su libertad en su amor. Hegel comprendió especulativamente muy bien esta inhabitación del movimiento en lo absoluto, cuando rechaza a la vez la inmanencia de la inmersión en el mundo de la naturaleza y la trascen-

dencia del exilio fuera del mundo en la idea, por la celebración de la venida del Dios único y personal al mundo.

Sin embargo, en Hegel, el devenir de lo absoluto pertenece más a una lógica de escisión y de totalización que a la locura de la libertad del amor en Dios. Por amor, sin dejar de ser único, Dios es despojado en su Hijo, para que también nosotros seamos elevados con él. Dios no conserva su gloria para sí mismo. Dios es glorificado por el Siervo hecho Señor, primogénito de una humanidad múltiple que se hace adversa y que es justificada, reconciliada, santificada, glorificada. La Trinidad es la expresión teológica del devenir de la reconciliación entre Dios y el mundo, del devenir de la redención del mundo por Dios y de la glorificación de Dios por el mundo. La distinción de las personas no rompe la unicidad de Dios, sino que atestigua el movimiento del amor, en Dios y fuera de Dios.

¹³ Conc. Tolet. II, D 5, 278.

¹⁴ K. Barth, *op. cit.*, 54.

CAPITULO V

DIOS EN EL MUNDO

I. DIOS VISITA A LOS SUYOS

Del mismo modo que, a partir del Dios único, he reconocido un mundo múltiple, así también conviene, a partir del Dios trinitario, reconocer un mundo visitado. Empleo el término «visitado» en el sentido en que el Evangelio de Juan afirma: «Y la palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros y contemplamos su gloria: gloria de Hijo único del Padre, lleno de amor y lealtad» (1,14); en el sentido también en que Jesús, hablando del Espíritu, dice: «Cuando venga el abogado que os voy a enviar yo de parte de mi Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él será testigo en mi causa; también vosotros sois testigos, pues habéis estado conmigo desde el principio» (Jn 15,26-27). Dios visita al mundo, término que conviene a la vez tanto a la generación y a la encarnación del Hijo, eterno e histórico, como a la procesión y a la efusión del Espíritu, eterno e histórico. La concepción trinitaria de Dios es un pensamiento activo, que excluye tanto una trascendencia inmóvil y distante como una inmanencia de fusión y confusión. Dios mismo visita a los suyos. El término «visitar» indica a la vez la efectividad de una venida y el sentido de una salida, que no es ausencia, sino confianza.

II. ENCARNACION Y PENTECOSTES

La visita es ante todo acontecimiento y venida al corazón del mundo. Por eso se da en un tiempo y un lugar: «Por entonces salió un decreto del emperador Augusto mandando hacer un censo del mundo entero. Este fue el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria» (Lc 2,1-2); o también, como afirma el Símbolo de los Apóstoles, «padeció bajo Poncio Pilato». «El Mesías padecerá, resucitará al tercer día, y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén» (Lc 24,46-47 y Hch 2,5). La visita de Dios al mundo tiene fecha y cuerpo. No es ni una iluminación pu-

ramente interior ni una permanencia ya adquirida. Es una presencia concreta, cuya unicidad refleja a la misma unicidad de Dios y cuya concreción tiene su eco a la vez en la función única de los testigos apostólicos y en el Canon cerrado de las Escrituras, que corresponde, además, a la densidad de esta visita. Dios viene y acontece. Su visita tiene como única motivación la libertad de su querer.

Este es el sentido del evangelio, que es «buena noticia», en la medida en que es a la vez bueno, como la venida de Dios, y nuevo, como la sorpresa de su intervención. En ella hay presencia y encuentro porque Dios lleva a término el anuncio de sus profecías en la realización de su encarnación por el Hijo y de su efusión por el Espíritu. Por ello, el Nuevo Testamento multiplica, en la plenitud de los tiempos, el anuncio de la venida del tiempo último. El mesianismo no es sólo categoría de espera, referida y renovada sin cesar¹⁵, sino también declaración de presencia y de cumplimiento. Y esto aun cuando Jesús de Nazaret prefirió al título de Mesías, contaminado por la perspectiva de una liberación temporal, los títulos, más ordenados a la fe, de Siervo del Eterno, en el momento presente de la primera venida en la humanidad de lo incógnito, y de Hijo del hombre, cuya pequeñez presente contrasta con la segunda venida en gloria¹⁶. De este modo, la visita de Dios es la transformación de la espera mesiánica en la presencia del Mesías. «Al primero al que (Andrés) se encontró fue a su propio hermano Simón, y le dijo: hemos encontrado al Mesías» (Jn 1,41).

Del mismo modo se realiza el día de Pentecostés la venida del Espíritu de Dios. «Está sucediendo lo que dijo el profeta Joel: En los últimos días —dice Dios— derramaré mi Espíritu sobre todo hombre» (Hch 2,16-17).

La venida de Dios, en los últimos tiempos, al centro del tiempo, es el acontecimiento central por el que el mismo Dios, único y trinitario, atestigua que asume la causa del hombre. Así, la *recreación* del mundo por la reconciliación afirma y realiza el designio de Dios con el mundo y para el mundo. El Dios vivo se hace presente al hombre vivificado. La trascendencia de Dios con respecto al mundo se ve confirmada por la presencia de Dios en este mundo. La esencia de Dios, su *usía*, es su venida, su parúsia.

¹⁵ Cf. H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento* (Barcelona 1982).

¹⁶ Cf. O. Cullmann, *La christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1950); Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 138-160, y tomo II de esta *Iniciación*, pp. 89-134.

III. LA «AUSENCIA» DE DIOS: UN ESPACIO PARA LA RESPUESTA

Hemos visto que el término «visitar» indica presencia, pero también significa ausencia. Una visita implica un adiós. Este es el sentido de las numerosas parábolas en las que Dios es comparado a un viajero que se va y que volverá (el siervo fiel, las diez vírgenes, insensatas y prudentes, los talentos en Mt 24,45-25,30, sin olvidar la parábola del juicio final, en la que Dios asombra a los que han comprendido mal el sentido de su partida: Mt 25,31-46). Se podría pensar que esta noción de «ausencia» sólo concierne al Hijo, ascendido junto al Padre, desaparecido de entre los hombres el día de la ascensión, y no al Espíritu, que permanecería para siempre con la humanidad. Pero esto sería desconocer que también el Espíritu pasa de visita; que él es soplo y viento, no depósito ni garantía.

Es preciso, pues, comprender por qué el Dios único y trinitario no está sino de visita en este mundo. Si es cierto que sólo Dios salva, como sólo Dios crea, Dios no está solo. Dios no existe en concurrencia, sino en correspondencia con el hombre. La «ausencia» de Dios da paso a la libertad de la respuesta del hombre al don de Dios. La ausencia crea el espacio de la responsabilidad, del mismo modo que la culminación de la creación crea el espacio de la historia. La venida de la palabra y la efusión del Espíritu crean el espacio de la vocación y de la santificación. Pero esta «ausencia» no es olvido ni retirada, sino confianza ofrecida, vida entregada, futuro abierto. «Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre» (Jn 15,15). Así, pues, la salida crea la seguridad activa del reconocimiento. Dios no tiene envidia de la autonomía y de la capacidad humana, del mismo modo que la omnipresencia y la vigilancia divina no asfixian al hombre. En la misma obra de la reconciliación y de la redención se da la restauración de la distancia, que constituye la libertad y permite el amor.

La noción de visita es, pues, apropiada para situar el frente a frente de Dios y del hombre, interlocutor de Dios, de Dios y del mundo, compañero del hombre. Un pensamiento teológico trinitario nos permite evitar el monismo, en el que todo vuelve al Uno, así como el dualismo, en el que el Otro permanece en el perpetuo alejamiento de la trascendencia. Tal pensamiento expresa la venida por la que el Hijo da a conocer la plenitud del Padre y por la que también el Espíritu hace fructificar en nosotros y en el mundo la

venida del Hijo. El pensamiento trinitario niega que el mundo esté olvidado de Dios, sumido en la indiferencia u obligado a reivindicar una autonomía. Pero niega también que el mundo esté invadido o manipulado por Dios y asfixiado en una simple dependencia o heteronomía.

El Dios único, como hemos visto, quiere un mundo múltiple. Del mismo modo, el Dios trinitario quiere hacerse presente en el mundo. Así puede comprenderse que la encarnación del Hijo único y la efusión del Espíritu único no conducen a una fijación obsesiva en un tiempo y un lugar, abusivamente eternizados, que bloquearían la vida y la historia en la arqueología de un recuerdo o de un milenarismo ilusorio, sino que abren la libertad a una respuesta; ésta nos libra del abandono al propio destino, pero no es simple sujeción a una observancia. Dios visita a los suyos. «La luz verdadera, la que alumbraba a todo hombre, estaba llegando al mundo. En el mundo estuvo, y aunque el mundo se hizo mediante ella, el mundo no la conoció. Vino a su casa, pero los suyos no la recibieron. Pero a los que la recibieron los hizo capaces de ser hijos de Dios. A los que le dan su adhesión, y éstos no nacen de linaje humano, ni por impulso de la carne ni por deseo de varón, sino que nacen de Dios» (Jn 1,9-13).

La condición de Dios, único y trinitario, es visitar a los suyos: ni pura ausencia ni inmanencia. «Mira que estoy a la puerta llamando: si uno me oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos» (Ap 3,20). Dios viene e interviene. Pero Dios mantiene el límite gracias al cual el hombre está y se mantiene ante Dios. La gracia de Dios no suprime la fe del hombre. El don de Dios no sustituye el quehacer del hombre. El señorío de Dios no destruye la libertad del hombre. Tal es la condición de Dios, único y trinitario, en sus visitas.

La condición del mundo, múltiple y visitado, es ser aliado de Dios contra sus adversarios comunes, la desconfianza y la oposición, que conducen a la envidia y al asesinato. La revelación es plena y solamente una visita. Así es como el mundo conoce a Dios en forma de Palabra y de Aliento, no en forma de magia ni de símbolo. Porque la magia encierra y el símbolo designa. Pero la fe recibe la palabra que ilumina y alimenta.

CAPITULO VI

EL DIOS UNO Y TRINO

Tras haber resaltado la coherencia y pertinencia del discurso teológico, es preciso hacer notar hasta qué punto el pensamiento sobre Dios sigue siendo un escándalo para el hombre, es decir, un tropiezo más que un enigma.

I. EL DIOS UNICO DE LA ELECCION

Parece, en efecto, escandaloso que uno solo monopolice el apelativo del Señor, mientras que tantas otras fuerzas y maravillas se proponen a la veneración humana. Igualmente, la elección de un solo pueblo por este Dios único no deja de suscitar el escándalo, ya que todos, cada uno a su manera, nos sentimos objeto de predilección. «Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna y las estrellas, el ejército entero del cielo, no te dejes arrastrar a prosternarte ante ellos para darles culto; pues el Señor, tu Dios, se los ha repartido a todos los pueblos bajo el cielo. En cambio, a vosotros os tomó el Señor y os sacó del horno de hierro de Egipto para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo eres hoy» (Dt 4,19-20).

La idea de un Dios único es tan escandalosa como su correspondiente, la idea de elección. En este sentido, el monoteísmo bíblico no puede ser considerado como el grado más depurado, más noble y más abstracto del pensamiento religioso humano. Como la elección, también la unicidad de Dios es ante todo un escándalo: aparentemente, el de un exclusivismo salvaje y una preferencia arbitraria, y también el de una carga aplastante y una arrogancia insoportable.

¿Cómo disculpar a Jesucristo mismo de esta provocación al escándalo cuando afirma que sólo él es el camino, la verdad y la vida; que nadie va al Padre sino por él, y cuando, precisamente por estas afirmaciones escandalosas, es condenado y crucificado? «El sumo sacerdote reanudó el interrogatorio preguntándole: ¿Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios bendito? Jesús contestó: Yo soy. Y vais a ver cómo este Hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso, y cómo viene entre las nubes del cielo. El sumo sacer-

dote se rasgó las vestiduras diciendo: ¿Qué falta hacen más testigos? Habéis oído la blasfemia» (Mc 14,61-63).

La unicidad de Dios, condensada para los cristianos en la unicidad de la cristología, incluye un aspecto escandaloso y blasfemo para todo el que vea en ella el monopolio de una religión, que pretende ser elección, y la megalomanía de un iluminado que pretende ser el Mesías. El escándalo consiste en imponer una opción a las vacilaciones y a los tanteos del hombre y querer vincular la salvación a esta elección. Porque resulta escandaloso negar las escapatorias de la ambigüedad y del enigma para forzar a una decisión de creer sin ver. El escándalo es un momento decisivo, y quizá abusivo, por lo que se refiere a la presencia de signos o a la ausencia de ellos. Nunca se dará bastante importancia a esta realidad del escándalo, que provoca la edificación o la caída, y que está fundamentalmente ligada a la afirmación de un Dios único, tan contraria a la experiencia múltiple del hombre¹⁷.

Para esclarecer, aunque no eliminar, el escándalo de la unicidad y de la elección de Dios es necesario partir no del hombre y de sus reacciones, sino de Dios mismo y de su acción. En efecto, el Dios que elige se dirige al otro con un amor irrevocablemente libre y entero. Además, todo verdadero amor es electivo. De lo contrario, sería impersonal. Toda verdadera pasión de amor hace que éste sea único. El que ama se entusiasma con uno solo y se vincula a uno solo, no para poseer a los otros, sino para atestiguar y declararse en plenitud. Así es el Dios único de la elección única, que atestigua al mundo entero que su amor es la esencia misma de su naturaleza vuelta hacia el mundo.

Entonces el escándalo se convierte en roca. Ya no es privilegio ni peso, sino declaración y deleite. El escándalo no provoca ya entonces el tropiezo de la indecisión ni la angustia de la reclusión, sino el asombro de la reciprocidad. En el monoteísmo bíblico se da esta iluminación de la elección divina, que es el descubrimiento de que Dios es simplemente amor al hombre. La roca no es una trascendencia, inmutable e insoslayable¹⁸, sino una elección, declarada y firme.

La historia bíblica no narra la supresión, sino la extensión de la elección. Dios no pasa a una filantropía general, sino que extiende a todos los hombres su amor particular por Israel. «Esta

¹⁷ Siguiendo a Kierkegaard, yo insisto en el escándalo, particularmente en mi obra *L'école du christianisme* (París 1963).

¹⁸ Cf. B. H. Lévy, *Le Testament de Dieu* (París 1978), donde la trascendencia de un Dios muerto resalta más la intransigencia de la ley inmutable que el dinamismo de un Dios vivo.

buena noticia, prometida ya por sus profetas en las Escrituras santas, se refiere a su Hijo, que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y, por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte: Jesús, Mesías, Señor nuestro. A través de él hemos recibido el don de ser apóstol, para que en todos los pueblos haya una respuesta de fe en honor de su nombre. A ellos pertenecéis también vosotros, llamados por Jesús el Mesías» (Rom 1,2-6).

Existe un monoteísmo, privilegiado y totalitario, que se sirve del Dios único para imponer a los pueblos múltiples un destino de esclavos sojuzgados. Pero el monoteísmo electivo y particular sirve al Dios único para mostrar a los pueblos múltiples que todos ellos tienen un futuro de hijos, igualmente elegidos y adoptados; de hermanos, igualmente llamados y honrados. El espacio entre estos dos monoteísmos es con frecuencia mínimo. Pero es inmensa la distancia que separa la acción de Dios, tal como ha sido, como es y como será, de la perversión por la que los hombres transforman al Dios vivo en un ídolo monoteísta.

II. EL DIOS TRINO DE LA ALIANZA

Si el Dios único es escandaloso a los ojos de los politeístas y de los ateos, el Dios trinitario lo es más aún a los ojos de los creyentes monoteístas, tales como los judíos y los musulmanes. Tampoco hay que atenuar este segundo escándalo, que, como hemos ya mostrado, está profundamente ligado a la salvación de los hombres perdidos, a la encarnación del Hijo y a la efusión del Espíritu Santo. Porque es escandaloso que Dios se haga hombre sin que Dios deje de ser Dios en este hombre, y sin que este hombre deje de ser hombre, cuando afirma de sí mismo: «antes de que el mundo existiera, yo existía». Es escandaloso que la Trinidad no sea una elevación progresiva —y, por tanto, idolátrica— de las realidades humanas al rango de Dios mismo, sino que la Trinidad sea eterna en Dios. Es escandaloso que la encarnación no sea ni elevación heroica y admirable de un hombre, ni el descenso, falaz y mitológico, de un dios, sino la presencia de un verdadero Dios, único en un verdadero hombre, singular. Escándalo para quien piensa a Dios en su santidad, su señorío y su elevación. Escándalo para quien piensa al hombre en su finitud, su mortalidad y su particularidad. Nunca se dará la debida importancia a este segundo escándalo, que provoca la risa o la indignación y que está fundamentalmente ligado a la afirmación de la visita de Dios a los suyos, tan contraria a lo

que el hombre experimenta, ya sea del alejamiento de Dios, ya de la soledad humana.

La única manera, también aquí, no de eliminar, sino de iluminar el escándalo del Dios eternamente trinitario es prescindir de la comprensión que el hombre tiene de la antítesis entre Dios y el hombre y tener en cuenta la decisión que tiene el libre amor de Dios de vivir en alianza con el hombre. Lo mismo que la elección atestigua el amor único del Dios único, la alianza atestigua la conexión total en que el Dios trinitario vive con el hombre y el mundo. La encarnación del Hijo único y la efusión del Espíritu único realizan al máximo esta conexión cuando Dios viene a hacer la reconciliación entre él y la humanidad adversa y cuando continúa santificando la tierra hasta el día del reino anunciado, comenzado y esperado.

Entonces el segundo escándalo puede convertirse también en roca. No será ya ni contaminación politeísta, ni especulación filosófica, ni aberración gnóstica, sino asombro de que el amor de Dios pueda ser lo bastante cercano para que el mismo Dios experimente todo lo que el hombre vive con respecto a los demás hombres y a Dios: el malentendido, la no reciprocidad, la decepción, la traición, la oscuridad y el abandono, y también lo bastante fuerte para que Dios encuentre y dé todo lo que el hombre desea y espera sin creerlo posible: la permanencia del recuerdo, el nuevo comienzo, la paz y la sorpresa, la alegría y la comunión. El pensamiento trinitario es un pensamiento no de división de Dios ni de supresión del hombre, sino de comunión de Dios con el hombre de modo que el hombre entre en la historia de Jesucristo como Jesucristo entró primero en la historia del hombre. La Trinidad es la alianza llevada a su extremo en Dios mismo desde antes de la creación. «¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor, Jesús Mesías...! Porque nos eligió con él antes de crear el mundo, para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por el amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesús Mesías» (Ef 1,4-5).

Existe una teología trinitaria, abstracta y ambigua, en la que el espíritu cristiano juega con la distinción y la relación entre las personas divinas del mismo modo que el espíritu griego jugaba con los conceptos del Uno, del alma y de la materia. En tal teología, la trinidad se convierte en una tríada metafísica, que no sólo es totalmente extraña a la cultura moderna, habituada bien a limitarse a lo empírico, bien a tratar de descubrir una ontología oculta, sino que, por su sutileza, es contraria a la simplicidad de la fe. Sin embargo, la teología trinitaria, concreta y estructurada, toma en

serio a la vez la plenitud divina del Padre, de quien todo viene en la creación y para quien es todo en la escatología; la plenitud divina del Verbo, por el que Dios asume la salvación de los hombres, y la plenitud divina del Espíritu, en la que el hombre y el mundo son llamados, impulsados, santificados y glorificados. Esta Trinidad no es una incursión de la curiosidad humana en Dios. Es una formulación reflexiva de la acción de Dios hacia el hombre. La Trinidad es una elaboración especulativa del acontecimiento de la revelación de Dios, que llega hasta su entrega en manos del mundo, y del acontecimiento de la encarnación de Dios, que llega hasta su empuñamiento en la singularidad del hombre, para que todos los hombres sean *recreados* en él.

He empleado el término «especulativo» en su sentido etimológico de conocimiento por el medio indirecto de un espejo. «Porque ahora vemos confusamente en un espejo, mientras entonces veremos cara a cara; ahora conozco limitadamente, entonces comprenderé cómo Dios me ha comprendido» (1 Cor 13,12). La teología trinitaria no tiene la simplicidad de la visión del cara a cara con Dios. Es un trabajo de espejo, por el que reflexionamos sobre cómo Dios entra plenamente en el devenir del hombre, sin dejar por ello de ser Dios, para que el hombre pueda entrar plenamente en el futuro de Dios, sin dejar por ello de ser hombre. El pensamiento trinitario no es una escalada metafísica, una torre de Babel teológica, destinada a visitar las esencias y las potencias celestes. Es humildad especulativa, atención doxológica, destinada a dar cuenta de las visitas de Dios a los hombres. Con frecuencia es mínimo el espacio entre estos dos tipos de pensamiento trinitario, pero es inmensa la distancia que separa el esfuerzo del hombre para amar a Dios con toda su mente, de la perversión del hombre cuando transforma a Dios en un juego de esencias celestes.

III. UNICIDAD Y TRINIDAD DE DIOS: DOBLE MISTERIO DE REVELACION

El pensamiento actual sobre Dios debe mostrarnos su unicidad, marca de la singularidad de su amor personal por el hombre, y también su trinidad, marca de la intensidad de este amor ligado al hombre. Unicidad y trinidad no constituyen evidencias, sino ante todo escándalos, que pueden convertirse en rocas. No son enigmas ni suposiciones, sino misterios en el sentido bíblico de la palabra, es decir, comunicaciones. «Dios nos reveló su designio secreto, conforme al querer y al proyecto que él tenía para llevar

la historia a su plenitud: hacer la unidad del universo por medio del Mesías, de lo terrestre y de lo celeste» (Ef 1,9-10).

Dios confía al hombre el misterio de su unicidad, que es su consistencia real de sujeto, invisible y concreto, en oposición a todos los posibles dioses-objetos, visibles y abstractos; en oposición también a la soledad del hombre, soledad narcisista consigo mismo, soledad a la vez múltiple y enfrentada con los otros hombres, soledad maravillada y muda del hombre con el mundo. El Dios único no es solitario, puesto que existe para el hombre y el hombre para él. La unicidad no solitaria de Dios es el primer misterio de su divinidad, a cuya imagen todos nosotros somos también sujetos libres, no solitarios.

Dios confía al hombre el misterio de su Trinidad, que es su consistencia real de aliado activo y transformador, en oposición a todos los absolutos posibles, cuestiones de honor inmutables de un mundo visitado por ellos; en oposición también a lo absoluto de lo relativo, instaurado también como el ídolo último de la situación sin Dios del hombre. El Dios trinitario es eternamente amor activo en sí mismo y por nosotros, antes que el mundo fuera creado, antes e independientemente del pecado del hombre, antes y después de que el paréntesis del mal y de la desgracia se abriera y se volviera a cerrar. La Trinidad activa de Dios es el segundo misterio de su divinidad, a cuya imagen todos nosotros somos también partícipes de un amor, difícil y victorioso.

Unicidad y trinidad de Dios son los dos misterios de Dios comunicados al hombre en la plenitud del tiempo, en los últimos tiempos, que comienzan con Abrahán, alcanzan su cima en Jesucristo y serán conocidos cara a cara en el reino. En este sentido, la unicidad de Dios es revelación en la misma medida que su trinidad. Es fruto de la escucha del mismo Dios y no punto de llegada de los progresos del pensamiento humano sobre Dios: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno» (Dt 6,4). He preferido decir el Señor es «único» para expresar mejor la singularidad de este Dios entre todos los otros dioses posibles, eventuales e imposibles. Hay un monoteísmo abstracto, alcanzado por la decantación metafísica del pensamiento humano sobre el principio, el absoluto y el infinito; este teísmo no concierne a la unicidad del Dios vivo. La mayoría de las veces es una eminencia abstracta sin revelación concreta. Es un despertar del hombre a la ontología y no una venida de Dios a la teología. Pero el Dios único, por su parte, del mismo modo que el Dios trinitario, es revelación en acto.

La palabra «revelación» plantea un último problema. ¿Significa que Dios es definitivamente inalcanzable por los que, o bien lo buscan, o lo han perdido, o prescinden de él? La revelación de Dios, único y trinitario, ¿tendrá como efecto un desprecio de descalificación o condena de todo pensamiento humano sobre Dios o sin Dios? La Biblia no pretende semejante despoblación y desamparo de la multiplicidad del mundo ni esa operación de «tierra quemada» a favor de una única tierra santa y revelada. El acto divino de la revelación no implica desprecio por la variedad de las religiones y de los ateísmos del hombre. Afirma solamente la actividad personal del amor de Dios a todos, para que nosotros celebremos el nombre de Dios, que se nos da, y para que en su nombre conozcamos que el mundo entero ha sido, es y será visitado por el Único.

La revelación se entiende aquí como elección y alianza, no como privilegio o monopolio. Porque el Dios que se declara a todos como único y trinitario es el Dios que llama a la puerta y que no coacciona a nadie, el Dios del ofrecimiento y no de la tiranía, el Dios de la fe y no de los prodigios ni de la razón. «Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios» (1 Cor 1,22-24).

PROFESION DE FE Y EXPERIENCIA HUMANA

I. DESCREDITO DE LA DOGMATICA

La doctrina dogmática no tiene hoy buena prensa. Se la presenta con frecuencia como responsable de que la teología haya quedado relegada al ámbito de la teoría. Para decirlo bruscamente: estamos en un tiempo en que con frecuencia la doctrina dogmática trata de descargar sus competencias deslizándose bien hacia los presupuestos hermenéuticos, bien hacia las consecuencias éticas y las aplicaciones prácticas. La doctrina dogmática pertenecería, pues, a un género que se considera ya superado: la aserción, *a priori* y autoritaria, de afirmaciones inverificables por la experiencia, un saber caído de lo alto que se impone a la experiencia y que la mortifica con su peso aplastante. No aduzco como prueba de este descrédito cultural en que ha caído la palabra «doctrina-dogmática» sino algunas citas tomadas de un diccionario corriente: «Doctrina: afirmación, y con más frecuencia conjunto de afirmaciones, de orden teórico, que se presentan como verdaderas. Ejemplos: la doctrina moral de Kant, la doctrina católica»¹⁹. En el mismo artículo siguen algunas citas, cuyo tono peyorativo se percibe en seguida: «Una doctrina es una teoría de cuyo sometimiento a la verificación experimental uno se cree dispensado» (Claude Bernard). O también: «Parece, pues, que debería decirse que las obras de Bonald y de Durkheim son doctrina, no ciencia» (Jules Monnerot).

Así, pues, la dogmática, en cuanto doctrina de Dios, caería bajo la cuchilla que suprime la confesión de fe en provecho de la experiencia humana. Así como, filosóficamente, hemos suprimido, al menos desde Nietzsche, el realismo de las ideas metafísicas (a las que Kant sólo había negado la posibilidad de fundarse en la pura razón, sin negarles un lugar trascendental en la antropología), así también, teológicamente, deberíamos renunciar a una teología dogmática desde arriba a favor de una reflexión sobre la historia. W. Pannenberg no estaba lejos de esta idea cuando explicaba por qué toda cristología moderna debería renunciar a pretender ser una cristología

¹⁹ P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* (París 1962) 185.

desde arriba, en la línea del Evangelio de Juan, de la escuela alejandrina, de san Anselmo, de Calvino, de Hegel y de Karl Barth, para comenzar, en todo caso, siendo una cristología desde abajo, en la línea de los evangelios sinópticos, de la escuela antioquena, de san Bernardo, de Lutero, de Schleiermacher y de Bultmann²⁰.

II. PRIORIDAD DE LA CONFESION DE FE

A contrapelo de esta imposibilidad, teóricamente declarada, yo queiría, en el límite entre los tomos dedicados en esta obra a la dogmática y los que tratan después de la moral y la práctica, defender la salubridad de la confesión de fe, de la doctrina y de la teoría.

A pesar de su carácter reflexivo y cognoscitivo, la doctrina teológica no puede pretender superar la fe para instalarse en una lógica de la visión. Desde luego, se trata también aquí de una comprensión vuelta hacia un objeto (que nunca deja de ser su sujeto) libre, gratuito y soberano. La doctrina sigue siendo una escucha y no puede transformarse indebidamente en una demostración y una posesión.

Pero se trata precisamente de una escucha de aquel que está arriba. Con esta metáfora espacial, la Biblia no sitúa a Dios en una separación metafísica, sino en una soberanía viva. El «arriba» de Dios afirma su gracia primera, su gloria presente y su fuerza última. Es un arriba que habría que llamar de precedencia, de maravillas ocultas y de espera tranquila. Renunciar a este arriba sería tácitamente dudar de que Dios sea distinto del mundo o de nosotros mismos. Sería suprimir el triángulo: creador, criatura y creación, para volver al tándem del hombre y del mundo, en el que unas veces, como esencialmente en la Antigüedad ontológica, el hombre se admira y se entusiasma de pertenecer a la matriz del mundo, y otras, como esencialmente en la modernidad crítica, el hombre se exalta y también se angustia de ser la única claridad cognoscitiva en la selva muda del universo²¹. Ahora bien: el arriba de Dios es la interrupción, creadora e interpeladora, de este dúo antropocósmico. Es un arriba que la doctrina reconoce, medita y anuncia.

²⁰ W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).

²¹ Cf. Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (Gottinga 1967). Para una reflexión teológica que tenga en cuenta esta crítica y reivindique al mismo tiempo un lenguaje metafórico y poético, J.-L. Manigne, *Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique* (París 1969).

Deberíamos, por tanto, esforzarnos por eliminar la sospecha de autoritarismo que recae sobre palabras como «doctrina» e incluso «teoría». Estas, al menos en el campo teológico, no intentan imponer lo inverificable, sino que se preocupan más bien por escuchar, decir y proponer lo asombroso. No desprecian la experiencia, ni la moral, ni la práctica, sino que recuerdan que el hombre vive en actitud de respuesta y de eco, de correspondencia y de imagen, con respecto a lo que Dios es y hace. Debido a que Dios es palabra, libertad y bondad, el hombre puede tener su lenguaje, su iniciativa y su amor humanos no como valores en sí, sino como caminos abiertos, incluso a través de los logros y fracasos de la experiencia. Si no llegamos a persuadirnos, a nosotros y a los demás, del beneficio de este elemento doctrinal, se debe sin duda a que nuestra teoría sigue centrada en un absoluto, despreciando lo relativo, y a que no se orienta hacia el Dios de arriba ni se deja influir por sus obras buenas, de liberación y de pacificación, de vocación y de reconciliación, de resistencia y de sumisión, de pasión y de poder, de cruz y de resurrección. Nosotros mismos somos responsables de haber degradado la doctrina dogmática convirtiéndola en una metafísica inverificable.

III. DOGMATICA Y ETICA

Una vez afirmada la prioridad y la precedencia de la confesión de fe, no existe ningún inconveniente en reconocer y valorar la eminencia y la fecundidad de la experiencia humana. Una ética a la que no precede ninguna dogmática me parece que tiene siempre el riesgo de situar al hombre bajo la dura ley de salvarse por sí mismo, es decir, de atribuirse lo que más daña a todo humanismo: la obligación de ser vencedor del mal, redentor del destino y totalizador de la historia. Cargas tan absurdamente aplastantes, que de ordinario el humanismo inteligente se conforta reduciendo sus objetivos a la limitación del valor y de la lucidez, de la ternura y de la solidaridad²².

Pero aquí no se trata de criticar ni de limitar el humanismo. Se trata de decir por qué en teología, a causa de este «tercero» que interviene y que es Dios, la dogmática precede, informa, impulsa y alienta la moral. Porque una dogmática a la que no siguiera mo-

²² Un claro ejemplo de ética no dogmática lo hallamos en Albert Camus, *La peste* (Barcelona 1974). En muchos aspectos, más tarde, Sartre, en *El Diabolo y Dios* (Madrid 1981), se mueve en la misma línea.

ral alguna caería ciertamente en el vacío especulativo, es decir, en una inercia humana privada del influjo vital de la revelación de Dios. Una palabra sin respuesta acentúa la soledad que esta palabra querría eliminar. Una teoría de la teología sin práctica de la teología es la muerte humana de Dios, que hace inútil el don de vida de Dios al hombre.

Así, la experiencia humana es el objetivo de la confesión de fe; la doctrina del Dios único y trinitario impulsa la acción y la energía, el vigor y el valor del hombre, personal y no solitario; y, en definitiva, la condición del Dios creador fortifica la condición del hombre creado.

En este paso de la dogmática a la ética es claro que, con frecuencia, se debe a la experiencia vivida el que la doctrina se manifieste en verdad como lo que es: no intelectualismo inútil y, en definitiva, perverso, sino inteligencia útil y decisiva. En la práctica es donde la teología se muestra como alimento de la vida por la doctrina. La vía desde abajo es una vía decisiva; Jesucristo no reafirmó sus títulos doctrinales ante los enviados de Juan Bautista, angustiados a causa de la prisión de su maestro, sino que les dijo solamente: «Id a contarle a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Lc 7,22). La experiencia de la práctica es capaz de conducir a la confesión de fe y a la doctrina. Cuando Jesús pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»», sin pedir más experiencia práctica, libremente, Simón Pedro responde: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Así, pues, la libertad de la doctrina consiste también en confesar el «arriba» del pan bajado del cielo para nutrir el «abajo» de la tierra.

El arriba «dogmático» se une al «abajo» ético, como la libertad de confesar a Dios se une a la práctica humana de la palabra.

BIBLIOGRAFIA

Las obras sobre Dios son innumerables, ya se trate de afirmar filosóficamente un primer principio y un ser supremo o de confesar teológicamente la revelación de un Dios personal y que acontece en el mundo. Pero de Dios se ocupan casi tanto quienes niegan su realidad, o en todo caso su inaccesibilidad a la razón, practicando un agnosticismo metafísico, como quienes denuncian su carácter ilusorio y fantástico, su autoridad y dominio. Así, pues, hay al menos cuatro maneras de abordar la cuestión de Dios o de dejarse abordar por la persona de Dios: el teísmo filosófico; la teología que parte de la revelación; el agnosticismo fundado en los límites de la razón; los ateísmos, como lucha contra un arcaísmo nocivo. Según estas cuatro perspectivas, voy a ofrecer algunas indicaciones bibliográficas.

El orden escogido no es en modo alguno progresivo; sería, en efecto, una ilusión de la apologética atea imaginarse que a partir de lo sagrado primitivo y de sus dioses se habría constituido un teísmo metafísico, a cuyo agotamiento abstracto habría sucedido el monoteísmo bíblico; éste, a su vez, sucumbiría ante las desmitificaciones modernas, que mostrarían sus intereses ocultos, su motivaciones inconscientes y sus censuras mezquinas, hasta llegar a una humanidad desalienada, es decir, definitivamente libre del problema de Dios. Pero, paralelamente, sería una ilusión de la apologética creyente querer establecer, también en progresión, la verdad última suprema del Dios revelado partiendo de los arcaísmos de la infancia, de las abstracciones de la adolescencia y de las lucubraciones fanáticas e ideológicas, para pasar posteriormente a la edad madura. Dios no desaparece con el fin de las ilusiones anteriores ni aparece al término de las decepciones sucesivas. Dios no se sitúa ni en la categoría de las cosas superfluas ni en la de las necesidades perentorias.

La apologética, bien sea atea o cristiana, no ve nunca claramente que se destruye a sí misma por su deseo de establecer como prueba lo que sabe que no puede atestiguar sino por convicción. Al clasificar a Dios en las categorías de los objetos que merecen la veneración o la repulsa humana, la apologética no hace sino poner en evidencia su propia lejanía del problema de Dios. Es una preparación pedagógica que pierde de vista, desde el principio, a aquel cuyo camino pretende despejar, porque no es en absoluto seguro que una afirmación natural, es decir, dudosa y no susceptible de prueba, de la existencia de Dios pueda en modo alguno disponer a la confesión del Dios único y trinitario. Que «Dios sea», de acuerdo con un saber natural, no prepara en absoluto a que «Dios hable y acontezca» en la confesión del misterio revelado. El teísmo no es una antecámara de la fe, como tampoco es necesariamente un obstáculo. En efecto, así como, en el NT, Dios llamaba directamente a escuchar a Jesucristo tanto a griegos como a judíos, actualmente sigue llamando tanto a teístas como a ateos.

Si la apologética como demostración es, pues, una vía muerta, se revela fecunda en cuanto escucha y respuesta, en un doble movimiento: el de la cultura humana y el del salto creyente. El movimiento permanece siempre doble, casi puramente paralelo, sin mediación demostrativa; ésta atentaría a la vez a la libertad del hombre y a la libertad de Dios. Sin embargo, este paralelismo tiene su valor. Será contemporáneo de las cuestiones del hombre, dejando a Dios solo el hacerse contemporáneo del secreto ofrecido al conocimiento, a la comprensión, a la adhesión y a la morada de cada ser humano.

Para el orden elegido me he contentado, pues, con una sucesión cronológica, que corresponde a lo que parcialmente ha vivido el mundo en el que se ha desarrollado y en el que vive la teología cristiana, sin intención alguna ni de progresión ni de regresión.

Sobre la apologética y el paso a la «teología fundamental»: F. Arduso, *Teología fundamental*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare I* (Turín 1977) 182-202 (con bibliografía), y E. Simons, *Dios*, en *SM II* (1972) 318-327; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina 1958) (obra fundamental).

Se encontrará una sólida y audaz presentación de la confrontación entre la experiencia cristiana de Dios y la modernidad en C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1984).

B. Welte, *El conocimiento filosófico de Dios: «Concilium»* 16 (1966) 173-189.

H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1966).

1. El teísmo y los teísmos

M. Blondel, *La philosophie et l'Esprit chrétien* (París 1944).

C. Bruaire, *L'affirmation de Dieu* (París 1954).

E. Cassirer, *La philosophie des lumières* (París 1966) (libro fundamental para conocer el aspecto religioso y teísta del siglo XVIII).

J. Colette/D. Dubarle/A. Dumas, etc., *Le procès de l'objectivité de Dieu* (París 1969).

J. Delanglade, *Le problème de Dieu* (París 1968).

M. Despland, *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu* (Montreal-París 1979).

Id., *Dire ou taire Dieu. Le procès de Dieu entre paroles et silences*, número especial de RSR (1979).

H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* (París 1957).

M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981), una obra maestra desde el punto de vista fenomenológico.

A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Berlín 1900), una obra célebre y típica de un teísmo cristiano, sin cristología.

J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments* (París 1964).

R. Le Senne, *La découverte de Dieu* (París 1955).

E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (París 1967) (la obra de Lévinas es de fenomenología filosófica, pero también de teología del Dios en alteridad, en retirada y a veces en exilio).

J. B. Lotz y otros, *Dios*, en CFT I (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 330-361.

H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (París 1966, reed. 1983).

J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (París 1982).

J. Nabert, *Le désir de Dieu* (París 1966).

H. P. Owen, *Concepts of Deity* (Londres 1971).

T. O'Brien, *Metaphysics and the Existence of God* (Washington 1960).

Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* (París 1948).

J. L. Trouillard, S. Breton, etc., *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu* (París 1977).

W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957).

C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?* (París 1966).

2. La teología a partir de la revelación

H. Urs von Balthasar, A. Deissler, A. Hammann, M. Löhrer, H. Pfammater, R. Schulte, L. Scheffczyk, F. J. Schierse, *Dios y la revelación de la Trinidad*, en *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 29-189 (con bibliografía).

S. Pié y Ninot, *Teología fundamental* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985), en especial la parte II, «Presencia nueva de Dios».

K. Barth, *La doctrine de Dieu*, en *Dogmatique* (II, 1 y 2) (Ginebra 1956-57).

H. Birault, H. Bouillard, S. Breton, *L'existence de Dieu* (París 1961).

H. Bouillard, *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle* (París 1967).

R. Grant, *Le Dieu des premiers chrétiens* (París 1971).

P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale, l'enseignement patristique, liturgique et iconographique* (Lyon 1967).

G. Hasenhüttl, *Einführung in die Gotteslehre* (Darmstadt 1980).

C. Journet, *Connaissance et inconnissance de Dieu* (París 1969) (teología católica clásica).

E. Jünger, *Dieu mystère du monde. Fondements de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 vols. (París 1983) (esta obra vigorosa defiende un pensamiento sobre Dios a partir de la revelación, pero recorre magistralmente la historia de la metafísica para mostrar sus callejones sin salida).

J. N. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres 1976).

H. Kleinknecht, O. Quell, E. Stauffer, K. Kuh, *Dieu* (Ginebra 1968) (traducción del artículo del gran diccionario de Kittel. Conjunto lexicográfico indispensable).

- V. Lossky, *La vision de Dieu* (Neuchâtel 1962).
 H. de Lubac, *La révélation divine* (París 1983).
 A. Nygren, *Eros et Agapè* (París 1944-1952) (es uno de los más bellos libros sobre Dios desde la perspectiva del pensamiento griego, de la revelación bíblica y de la teología, tanto patristica como medieval).
 G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique* (París 1955).
 G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972) (la obra fundamental sobre las tradiciones históricas y proféticas).
 K. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament* (París 1968).
 Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1982).
 W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976).
 F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption* (París 1981) (con la presentación de S. Moses, *Système et Révélation* [París 1981]. Además de la originalidad del pensamiento, tiene el mérito de considerar la relación sobre las grandes religiones reveladas).
 G. Scholem, *Les grands tournants de la mystique juive* (París 1968).
 Id., *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (París 1983).
 P. Rossano/I. Mancini, *Dios*, en NDT, pp. 312-344.

3. El agnosticismo, los agnosticismos

- J. L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant* (París 1968).
 E. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1982).
 Id., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid 1981).
 J. Lacroix, *Kant et le kantisme* (París 1972).
 J. G. Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
 J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (París 1960).
 P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).
 K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (París 1969).
 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid 1982); *La genealogía de la moral* (Madrid 1981); *La gaya ciencia* (Barcelona 1979); *El Anticristo* (Madrid 1981).
 J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (París 1943) (Sartre emplea menos violencia para destruir a Dios que para constatar que su idea es insostenible, puesto que nadie, ni siquiera Dios, puede unir el para-sí con el en-sí, el hombre con el universo, la nada creadora con el ser masivo y pasivo. Esta es la gran diferencia entre la a-teología de Sartre y la teología del infinito en Descartes).
 «Concilium» 50 (1969): *Presencia y ausencia de Dios*; 165 (1981): *Nietzsche y el cristianismo*; 185 (1983): *La indiferencia religiosa*.

- M. Taylor y otros, *Deconstruction and Theology* (Nueva York 1982) (especialmente con una confrontación con la «grammatología» de J. Derrida).

4. El ateísmo, los ateísmos

- G. Girardi (ed), *El ateísmo contemporáneo*, 5 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1972-73). El ateísmo en la vida, en la cultura y en la filosofía.
 H. Arvon, *L'athéisme* (París 1967).
 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975) (cómo el hombre toma su propia idealidad por su Dios extraño).
 F. Jeanson, *La foi d'un incroyant* (París 1963).
 W. F. Hegel, *Les preuves de l'existence de Dieu* (París 1947).
 Id., *Lecciones sobre la filosofía de Dios* (París 1954). Hegel, al contrario del agnosticismo pietista de Kant, afirma y desarrolla especulativamente la verdad real de Dios revelado y trinitario. Sin embargo, Hegel puede ser interpretado, por su izquierda, como el camino hacia el ateísmo humanista (Kojève), y, por su derecha, como la realización conceptual del acontecimiento de la encarnación cristiana; cf. sobre todo E. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Nueva York 1970).
 H. Küng, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979) (este libro es fundamental también para las tres primeras partes).
 H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1948).
 J. Lacroix, *El sentido del ateísmo moderno* (Barcelona 1963).
 K. Marx, *La Sagrada Familia* (Barcelona 1978).
 M. Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu* (París 1977) (en esta obra se encuentra, pedagógicamente expuesto, todo lo concerniente al tema desde Feuerbach a Sartre).
 K. Rahner, *Ateísmo*, en SM I (1972) 456-469.
 C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx* (París 1903).
 J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios* (Barcelona 1968).
 D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión* (Barcelona 1969).
 A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer. Una théologie de la réalité* (Ginebra-París 1980).
 Id., *Nommer Dieu* (París 1980).
 G. Vahanian, *La mort de Dieu* (París 1962).
 J. A. Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967).
 E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970).
 E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1983).
 H. Vorgrimler, *Notas teológicas sobre el ateísmo*, en *Mysterium Salutis III* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 1013-1029.

5. La Trinidad

Nos referiremos sólo a algunas obras fundamentales, sobre todo a los grandes textos patrísticos, y a comentarios y estudios históricos, además de algunas grandes dogmáticas modernas y obras de iniciación.

a) Los Padres.

- Agustín, *De Trinitate*.
 Basilio de Cesarea, *Traité du Saint Esprit*, SC 17 bis (París 1968).
 Cirilo de Alejandría, *Dialogues sur la Trinité*, SC 237 y 246 (París 1976-1978).
 Hilario de Poitiers, *La Trinité*, 3 vols. (París 1981).
 Mario Victorino, *Traité théologiques sur la Trinité*, SC 58 y 69 (París 1960).
 Ricardo de San Víctor, *La Trinité*, SC 63 (París 1959).
 G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tubinga 1956).
 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au Concile de Nicée*, 2 vols. (París 1910-1928) (un clásico).
 V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944).
 J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien* (París).
 A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (París 1956).
 P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (París 1983).
 O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de la théologie trinitaire jusqu'au 391* (París 1955).

b) Dogmática.

- K. Barth, *Dogmatique I: La doctrine de la Parole de Dieu*, cap. 2: «La révélation de Dieu», 1.^a sección: «Le Dieu trinitaire» (Ginebra 1953).
 E. Brunner, *Dogmatique I* (Ginebra 1964).
 C. Duquoc, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire* (París 1977).
 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 vols. (Tubinga 1979).
 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Maguncia 1982).
 J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (Munich 1980).
 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
 L. Scheffczyk, *Das eine und dreifaltige Gott* (Maguncia 1968).
 R. G. Smith, *The Doctrine of God* (Filadelfia 1970).
 M. Schmaus, *Teología dogmática I: La Trinidad de Dios* (Madrid 1960).
 J. Feiner/M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 55-339.

c) Iniciación.

- Ph. Ferlay, *Père et Fils dans l'Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu* (París 1979).
 B. Rey, *À la découverte de Dieu. Les origines de la foi trinitaire* (París 1982).
 «Les quatre fleuves» nn. 6 (1976): *Peut-on parler de Dieu?* y 19 (1979): *Dieu révélé dans l'Esprit*.
 «Concilium». Revista internacional de Teología. En ella se han dedicado varios y fundamentales números al tema de Dios, el 50 (1969), *Presencia y ausencia de Dios*; 76 (1972), *El problema de Dios*; 123 (1977), *¿Un Dios personal?*; 163 (1981), *¿Un Dios Padre?*; 173 (1982), *¿Jesús, Hijo de Dios?*

SIGLAS UTILIZADAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909ss.
CFP	<i>Conceptos Fundamentales de Pastoral</i> , Ed. Cristiandad, Madrid 1983.
DBS (SDB)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.
DC	<i>Documentation catholique</i> , París.
DS (DzS)	Denzinger - Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Barcelona 1963.
DTC (DThC)	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , París 1930s.
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.
EThR	«Études Théologiques et Religieuses», Montpellier 1926ss.
LV	«Lumière et Vie», Lyon.
MD	«La Maison-Dieu», París 1945ss.
MS	<i>Mysterium Salutis</i> , 5 tomos, Ed. Cristiandad, Madrid 1969-1984.
NDT	<i>Nuevo Diccionario de Teología</i> , 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1982.
NRT (NRTh)	«Nouvelle Revue Théologique», París 1879ss.
PL	<i>Patrologia Latina</i> , París 1878-1890.
PO	<i>Presbiterorum ordinis</i> . Vaticano II. Decreto sobre el ministerio de los sacerdotes.
RHE	«Revue d'Histoire Ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», Strasburgo 1921ss.
RSPT (RSPHTh)	«Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», París 1907ss.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RTAM	«Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», Lovaina 1929ss.
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , Ed. du Cerf, París.
SDB (DBS)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart 1933ss.
UR	<i>Unitatis redintegratio</i> . Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo.
VTB	<i>Vocabulario de Teología Bíblica</i> , Barcelona 1973.
ZKTh	«Zeitschrift für Katholische Theologie», Viena 1877ss.

COLABORADORES DE ESTE TOMO

- STEPHANOS CHARALAMBIDIS, vicario general del Arzobispado griego ortodoxo en Francia, «Cosmología cristiana».
- J. HOFFMANN, profesor agregado en la Facultad de teología católica de la Universidad de Estrasburgo, «La Iglesia y su origen», «Restauración de la unidad».
- HERVÉ LEGRAND, profesor del departamento de teología y ciencias religiosas del Instituto Católico de París, «La Iglesia local».
- JEAN-MARIE R. TILLARD, profesor en la Facultad dominicana de teología y filosofía de Ottawa, «Los sacramentos de la Iglesia».
- RENÉ LAURENTIN, profesor en la Facultad de teología de Angers, «María en la fe cristiana».
- LORRAINE CAZA, profesora en la Facultad dominicana de teología y filosofía de Ottawa, «Antropología bíblica».
- DALMAZIO MONGILLO, profesor de teología en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino (Roma), «Antropología dogmática».
- PIERRE GISEL, profesor de teología en la Facultad protestante de Lausana, «Creación y escatología».
- ANDRÉ DUMAS, profesor de teología en la Facultad protestante de París, «Dios uno y trino».

INDICE GENERAL

TERCERA PARTE

LA VIDA EN EL ESPIRITU: EL HOMBRE NUEVO

A) COSMOLOGIA

<i>Cosmología cristiana</i> [Stephanos Charalambidis]	19
Cap. I: « <i>La fidelidad brotará de la tierra</i> » (Sal 85,12)	23
1. El hombre, gloria de Dios en el mundo	23
2. El hombre, creado a imagen de Dios	25
3. El hombre, unión entre lo divino y lo terreno	28
Cap. II: <i>Cosmología e historia de la salvación</i>	31
1. La caída, catástrofe cósmica	31
2. La cruz, nuevo árbol de vida	32
3. Cristo, nuevo Adán	34
Cap. III: <i>Los sacramentos, ministerio cósmico de la Iglesia</i> ...	39
1. Los sacramentos, centro y sentido de la vida cósmica ...	39
2. La liturgia eucarística, mundo transfigurado en Cristo ...	43
Cap. IV: <i>Retorno universal a la vida</i>	45
1. La tierra, icono sagrado del misterio de la creación ...	45
2. Más allá de la división «natural-sobrenatural»	48
Bibliografía	52

B) ECLESIOLOGIA

Sección primera	
<i>La Iglesia y su origen</i> [J. Hoffmann]	57
Cap. I: <i>La Iglesia como problema teológico</i>	57
I. La Iglesia y la fe de los cristianos	57
1. La palabra «Iglesia», 57.—2. La Iglesia, una realidad social de la historia, 59.—3. Visión no creyente y experiencia de los creyentes, 60.—4. La Iglesia de nuestro credo, 61.	

II. Reflexión teológica sobre la Iglesia	65
1. Reflexión teológica sobre la Iglesia en su historia, 65.—2. Reflexión teológica y discurso crítico sobre la Iglesia, 73.	
Bibliografía	81
Cap. II: <i>La Iglesia fundada en el acontecimiento Cristo</i>	87
I. Origen de la Iglesia	88
1. La Iglesia, realidad pospascual según el NT, 89.	
2. La Iglesia y la obra histórica de Jesús, 91.—3. Tareas de la reflexión eclesiológica, 92.	
II. Origen de la Iglesia en el ministerio de Jesús	94
1. Horizonte y contexto, 94.—2. Predicación y obra de Jesús de Nazaret, 101.—Conclusión, 110.	
III. La Iglesia cristiana nace del acontecimiento pascual	111
1. La experiencia pascual y la constitución de la Iglesia, 113.—2. La Iglesia encarnada en la historia, 117.	
3. La Iglesia, lugar y mediación de la presencia de Cristo, 123.—4. Imágenes y representaciones de la Iglesia, 128.	
Bibliografía	134
Sección segunda	
<i>La Iglesia local</i> [Hervé Legrand]	138
Cap. I: <i>La Iglesia se realiza en un lugar</i>	138
I. Aportación del Vaticano II	138
Introducción: una terminología fluctuante, 138.—1. Superación de la eclesiológica ultramontana, 139.—2. Triple aportación del Vaticano II a la teología de la Iglesia local, 144.	
II. Teología de la Iglesia local	148
1. Complejidad de los espacios humanos, 148.—2. Elementos constitutivos de la Iglesia local diocesana, 151.	
3. Organización territorial de las Iglesias locales, 163.	
Bibliografía	172
Cap. II: <i>Ministerios de la Iglesia local</i>	175
I. Ministros ordenados e Iglesia local	175
1. Concepción actual de los ministerios ordenados, 175.	

2. Tendencia a descalificar a los laicos, 177.—3. Autonomización de los clérigos, 179.—4. Nuevas exigencias para la Iglesia y los ministros, 181.—5. Orientaciones del Vaticano II, 185.	
II. Un modelo heurístico	186
1. Observaciones metodológicas, 186.—2. Eclesiología subyacente a una ordenación episcopal, 187.—3. Algunos conceptos fundamentales en torno al ministerio pastoral, 194.—4. Conclusión: los cristianos y sus pastores son hermanos iguales en dignidad, diferentes en las funciones y solidariamente responsables, 199.	
III. Problemas teológicos entre pastores y fieles	200
1. Justificación de nuestro planteamiento, 201.—2. Consecuencias eclesiológicas, 221.	
IV. Identidad de los ministerios de diácono, obispo y presbítero	222
1. El diaconado, 222.—2. Episcopado y presbiterado, 226.	
V. La persona del ministro ordenado	232
1. El objeto del ministerio y la persona del ministro, 232.—2. La vocación al ministerio ordenado, 234.—3. Permanencia en el ministerio, 238.—4. El celibato de los presbíteros y de los obispos, 241.—5. Ordenación sacerdotal de la mujer, 247.—6. Espiritualidad de los sacerdotes, 250.	
Excurso: Iglesias locales y crisis del clero	254
Bibliografía	259
Cap. III: <i>La comunión entre las Iglesias</i>	268
I. Visión histórica y ecuménica	268
II. Formas de comunión entre las Iglesias en la antigüedad cristiana	270
1. Sínodos y primacía de las sedes principales, 271.	
2. Los concilios ecuménicos. Roma y las sedes principales, 273.	
III. El primado romano en la historia	274
IV. Definiciones del Vaticano I	278
1. El primado de jurisdicción, 279.—2. La sucesión en el primado de Pedro, 280.—3. El poder de jurisdicción sobre toda la Iglesia, 281.—4. La interpretación consistorial de la constitución <i>Pastor aeternus</i> , por	

Pío IX, 283.—5. Infallibilidad del magisterio del papa, 285.	
V. Colegialidad y primado según el Vaticano II	289
1. Hacia una eclesiología de comunión, 289.—2. Primado y eclesiología de comunión, 298.	
Excurso: Algunos títulos del papa	303
VI. Expresiones institucionales de la comunión entre las Iglesias	305
Conclusión. Perspectivas ecuménicas	315
Bibliografía	317
Sección tercera	
<i>Restauración de la unidad</i> [J. Hoffmann]	320
Cap. I: <i>La Iglesia dividida</i>	320
1. Síntesis histórica	320
2. Papel de los factores culturales y sociales	323
3. El movimiento ecuménico	323
4. Actitud de la Iglesia católica	324
Cap. II: <i>Coincidencias y divergencias entre las Iglesias</i>	325
1. Objetivos del diálogo	325
2. El «tipo» católico y el «tipo» protestante	326
3. Católicos y ortodoxos	327
4. Católicos y protestantes	329
Cap. III: <i>Eclesialidad de las Iglesias no católicas</i>	334
1. Las diversas Iglesias y la única Iglesia de Cristo	334
2. Posición católica	334
3. Eclesialidad de las Iglesias y comunidades no católicas.	335
4. Fecundidad de una perspectiva escatológica	336
Cap. IV: <i>La unidad futura</i>	338
1. Diferentes presupuestos eclesiológicos	338
2. «Modelos» de unidad	338
3. Una concepción común de los elementos constitutivos de la Iglesia	339
4. Unidad y diversidades	340
Bibliografía	342

Excurso: Iglesia y Estado	345
1. Historia de las doctrinas	346
2. Relaciones concretas	348
Bibliografía	350
Sección cuarta	
<i>Los sacramentos de la Iglesia</i> [Jean-Marie R. Tillard]	352
Cap. I: <i>Sacramentalidad de la Iglesia</i>	352
1. El pueblo de la alianza	352
2. La comunidad cristiana	353
3. La Iglesia formula y proclama la palabra	354
4. Palabra y sacramento son inseparables	355
Cap. II: <i>Símbolo, palabra y fe</i>	357
1. Consideraciones generales	357
2. Tres ejemplos	359
Cap. III: <i>Sacramento y acontecimiento</i>	363
1. La Pascua de Jesús, acontecimiento central de la historia	363
2. El memorial que hace presente el acontecimiento pascual.	364
3. Los sacramentos, dones del Espíritu	366
Cap. IV: <i>Sacramento y creatividad de la Iglesia</i>	368
1. Flexibilidad del conjunto sacramental	368
2. El sacramento, acto de la tradición	369
Cap. V: <i>El bautismo, sacramento de la incorporación a Cristo</i>	372
1. Del bautismo al acontecimiento pascual, del acontecimiento pascual al bautismo	372
2. De la ruptura a la «comunión» en el cuerpo de Cristo.	382
3. Acogida del kerigma en la Iglesia	390
4. La confirmación y la iniciación cristiana	393
Cap. VI: <i>La eucaristía, sacramento de la comunión eclesial</i>	400
I. De la acción de Jesús a la acción de la Iglesia	401
1. Una comida de despedida en relación con la Pascua judía, 402.—2. Ruptura y continuidad con el memorial del éxodo, 403.—3. Jesús, el Cordero auténtico,	

406.—4. Oración escatológica, 407.—5. Acción de gracias, 407.—6. Sacrificio activo y presente en toda la historia, 409.	
II. El don de Dios en el cuerpo y la sangre del Señor ...	410
1. Más allá de la metáfora, 410.—2. Ofrenda del don salvífico, 411.—3. Sacramentalidad del cuerpo y la sangre, 412.—4. El simbolismo sacramental, 415.—5. Naturaleza del cambio, 418.	
III. La comunión del cuerpo de Cristo ...	420
1. De las comidas de Jesús al banquete escatológico, 421.—2. Cuerpo del Señor, cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial, 423.	
Bibliografía ...	427
C) MARIA	
<i>María en la fe cristiana</i> [R. Laurentin] ...	433
Introducción: Una crisis que debemos superar ...	433
Cap. I: <i>Los dogmas y sus límites</i> ...	436
I. María, madre de Dios y virgen ...	436
1. «Theotokos», 437.—2. Virgen, 439.	
II. Santidad original y ascensión ...	448
III. María en la obra de la salvación y en el culto ...	450
1. La obra de la salvación, 450.—2. El culto, 454.	
Cap. II: <i>Sentido permanente de María</i> ...	456
I. Los movimientos preconciarios ...	456
II. Movimientos posconciarios ...	459
Conclusión ...	463
1. La encarnación ...	464
2. La comunión de los santos ...	465
3. Unidad de la encarnación y de la comunión de los santos.	465
Bibliografía ...	468

D) ANTROPOLOGIA

I. <i>Antropología bíblica</i> [Lorraine Caza] ...	475
Introducción: ¿Se puede hablar de antropología bíblica? ...	475
Cap. I: <i>Una antropología plasmada en un vocabulario</i> ...	478
I. La Biblia hebrea ...	478
1. 'adam, 'enoš, 'iš, 478.—2. Nefes, 479.—3. Bašar, 480.—4. Ruah, 480.—5. Leb, 481.	
II. Las traducciones griegas ...	481
1. Anthropos, aner, 482.—2. Sarx, 482.—3. Soma, 483. 4. Psyché, 485.—5. Pneuma, 487.—6. Kardía, 489.—7. Syneidesis, 490.	
Cap. II: <i>Una antropología traducida a teología</i> ...	491
I. Un ser con Dios y en comunión con los hombres ...	492
1. Alianza, 493.—2. Alianza y antropología, 495.	
II. Un ser que viene de Dios y se hace con los hombres.	501
1. El proyecto creador según J y P, 501.—2. Los límites y el pecado, 503.—3. Jesús visto por Pablo, 506. 4. Jesús visto por los evangelistas, 507.—5. El ser humano a partir de Jesús, 508.	
III. Un ser para Dios y para los hombres ...	510
1. La experiencia de Israel y el futuro del hombre, 510.—2. Jesús y el futuro del hombre, 518.	
Conclusión ...	524
Hombre y mujer ...	525
Bibliografía ...	528
II. <i>Antropología dogmática</i> [Dalmacio Mongillo] ...	531
Cap. I: <i>Lugares teológicos de una antropología cristiana</i> ...	531
I. El designio de Dios sobre el hombre ...	531
II. La vivencia de la comunidad cristiana ...	533
III. Una realidad conflictiva ...	535
Cap. II: <i>La condición humana: estructura trinitaria y cristológica</i> ...	538
I. La referencia existencial al Dios Trino ...	538

II. Condición de la humanidad en Cristo	541
III. Relación constitutiva del hombre con Cristo	542
Cap. III: <i>Compromisos del hombre en la historia de la salvación</i>	544
I. La fe que hace responsable	544
II. Los caminos de la justicia	547
III. La muerte: hacia la parusía	549
Conclusión: El riesgo de ser hombre	550
Bibliografía	554

CUARTA PARTE

CREACION Y ESCATOLOGIA: DIOS REALIZA

<i>Creación y escatología</i> [Pierre Gisel]	561
Introducción	561
Cap. I: <i>Hermenéutica bíblica</i>	566
Génesis y positividad	566
I. Génesis 2,4b-3,24	569
1. Trasfondo histórico, 569.—2. Génesis 2,4b-26, 571.	
3. Génesis 3,1-24, 576.—4. Visión sistemática, 582.—	
5. El contexto de Génesis 1-11, 585.	
II. Relectura «sacerdotal»: La creación como separación.	590
III. Reinterpretación cristiana	597
Cap. II: <i>Momentos decisivos de una historia del dogma</i>	600
I. El dogma de la creación en la época patrística	600
1. ¿Continuidad o diferencia entre Dios y el mundo?, 600.—2. La materia: comienzo, transformación, fin, 601.—3. ¿Creación o generación?, 602.—4. San Agustín (354-430), 604.	
II. Edad Media y comienzo de la Modernidad	609
1. Santo Tomás: primacía de lo real y su inserción en la palabra, 610.—2. El nominalismo (Ockham), 619.	
III. La creación, lo real y la escatología en Calvino	622
1. Creación y providencia, 622.—2. La salvación entre creación y escatología, 624.—3. Un hombre descentrado, 626.	

Cap. III: <i>Dificultades y sugerencias</i>	628
I. Una nueva ciencia y una nueva metafísica	628
II. Planteamientos de la nueva cultura	630
1. Leibniz y la teodicea, 630.—2. Feuerbach y la primacía antropológica, 632.	
III. Sugerencias	635
1. El ser como acontecer, 637.—2. El nombre o la positividad nacida de un tercero, 641.—3. La libertad: entre posibilidad y determinación, 644.—4. Una existencia en exterioridad, 650.—5. Un diálogo abierto con el mundo, 653.—6. ¿Qué escatología?, 655.	
Bibliografía	662

CONCLUSION

DIOS Y EL PENSAMIENTO HUMANO

<i>Dios uno y trino</i> [André Dumas]	665
Cap. I: <i>Alabanza y reflexión</i>	667
I. Prioridad de la doxología	667
II. Vocación de la teología	669
Cap. II: <i>Dios único</i>	673
I. La situación cultural	673
II. Proceso al monoteísmo	674
1. Totalitarismo reductor, 674.—2. Ilusión apocalíptica, 675.—3. Intolerancia, 675.	
III. Singularidad del Dios vivo	676
1. Un «Yo» que se revela, 676.—2. Acontecimientos que dan testimonio, 677.—3. Una invitación universal, 678.	
Cap. III: <i>Un mundo múltiple</i>	680
I. Diversidad de criaturas	680
II. Alteridades bendecidas	681
III. Malos usos de lo múltiple	682
IV. Dios reconciliador	684

Cap. IV: <i>Dios Trino</i>	685
I. El dogma	685
II. Objeciones contemporáneas	685
III. Coherencia lógica de la visión cristiana	687
1. La salvación que viene de Dios, 689.—2. La encarnación del Hijo y la efusión del Espíritu, 689.—3. La naturaleza eternamente trinitaria del Dios único, 690.	
IV. Importancia de la doctrina trinitaria	690
V. ¿Hay que mantener el término «personas?»	691
Cap. V: <i>Dios en el mundo</i>	694
I. Dios visita a los suyos	694
II. Encarnación y Pentecostés	694
III. La «ausencia» de Dios: un espacio para la respuesta.	696
Cap. VI: <i>El Dios Uno y Trino</i>	698
I. El Dios único de la elección	698
II. El Dios Trino de la alianza	700
III. Unicidad y trinidad de Dios: doble misterio de revelación	702
IV. Religiones y ateísmos	704
Cap. VII: <i>Profesión de fe y experiencia humana</i>	705
I. Descrédito de la dogmática	705
II. Prioridad de la confesión de fe	706
III. Dogmática y ética	707
Bibliografía	709

Iniciación
a la
práctica
de la
Teología

*** **Dogmática 2**