

CUARTA PARTE (II)

«Y EN EL ESPÍRITU SANTO QUE VIVE EN LA IGLESIA»

CAPÍTULO 20

La Iglesia y las Iglesias

¿Qué es la Iglesia? Son muchos los diferentes sentidos que se le dan a este término. Para el hombre de la calle, la Iglesia, en particular la Iglesia católica, es una institución poderosa que posee un considerable número de edificios. A menudo aparece en la radio y en la televisión por medio de sus representantes oficiales, obispos en la mayoría de los casos, o en celebraciones, a veces espectaculares. Si a este hombre se le pregunta si está bautizado, en muchos casos responderá que sí, pero de ello no sacará necesariamente la conclusión de ser miembro de la Iglesia. Para eso es necesario que reconozca «tener fe», y aun así pensará en muchas ocasiones que no pertenece a la institución eclesial.

La Iglesia jerárquica

Esta concepción, todavía ampliamente difundida, se ha visto favorecida por el lenguaje de la misma jerarquía eclesiástica. Desde la Edad media, cuando la Iglesia se confundía prácticamente con el pueblo, se ha echado mano del término «Iglesia» para expresar la distinción entre la institución eclesial oficial y visible y la sociedad civil. Así pues, todavía en el siglo XVII se dirá de un joven que entra en una orden religiosa, o de una joven que ingresa en un convento, que «han entrado en la Iglesia», cuando en realidad hace ya mucho que entraron en la Iglesia, desde el día de su bautismo.

Este sentido lo ha ratificado la teología de la Iglesia en los tiempos modernos. La Iglesia son los hombres de Iglesia, es decir, el papa, los obispos y los sacerdotes, los religiosos y las religiosas. A menudo incluso la Iglesia se confunde con la «jerarquía» de sus diferentes órdenes. Este sentido se encuentra a veces sugerido todavía en documentos contemporáneos. Así por ejemplo, al hablar de períodos turbulentos en los que los cristianos no han dado ejemplo de caridad, se distingue entre la responsabilidad de la Iglesia y la de los «hijos de la Iglesia». Es una manera de decir que aunque los católicos hayan actuado mal, la institución eclesial en cuanto tal está indemne de ese mal.

La Iglesia, pueblo de Dios

No obstante, el Vaticano II, en su documento sobre la Iglesia, titulado *La luz de los pueblos (Lumen gentium)*, ha definido la Iglesia como «el pueblo de Dios», es decir, el conjunto de todos los bautizados y creyentes que la constituyen. Pero este pueblo de Dios está «estructurado» y organizado: tiene una jerarquía de diferentes ministerios. Por *ministerio* no hay que entender los diversos ministerios de un gobierno, sino el conjunto de los servicios de que necesita para vivir. Un ministerio eclesial tiene, a fin de cuentas, poco que ver con el ministerio de un Estado, aun cuando la etimología remita en ambos casos a la misma idea. El que la Iglesia es «el pueblo de Dios» entero es una afirmación fundamental que conviene tener en todo momento presente.

En esta misma dinámica, el Vaticano II ha resaltado la dimensión espiritual de la Iglesia, que es el lugar del don trinitario de Dios a los hombres y el cuerpo «místico» de Cristo en crecimiento. Es por tanto una realidad enteramente original, ya que es al mismo tiempo muy visible en cuanto institución y radicalmente invisible en su realidad profunda.

Las Iglesias separadas

Se habla hoy también de «Iglesias», en plural. Este plural puede tener dos significados muy diferentes. Desde las grandes rupturas que han afectado a la Iglesia a lo largo de estos dos milenios —rupturas en Oriente con ocasión del concilio de Calcedonia (451), ruptura en 1054 entre Oriente y Occidente (Iglesias ortodoxas e Iglesia católica), ruptura en el siglo XVI en Occidente entre las Iglesias salidas de la Reforma y la Iglesia católica—, las grandes confesiones cristianas se presentan como Iglesias separadas entre sí en muchos puntos, aunque sigan viviendo

fundamentalmente de la fe afirmada en el símbolo de los apóstoles o en el símbolo nicenoconstantinopolitano. Entre estas Iglesias o confesiones cristianas se inició en el siglo XIX el movimiento *ecuménico*, cuyo objetivo es restablecer entre ellas las relaciones de amor y de plena comunión en la misma fe. Este movimiento es indispensable para el testimonio que tales Iglesias quieren dar del evangelio. Porque la división entre ellas es verdaderamente un testimonio en contra de la unidad de Cristo y de Dios.

Las Iglesias locales o particulares

Pero el uso del término «Iglesias» en plural tiene también derecho de ciudadanía dentro de cada una de las confesiones cristianas, y en particular dentro de la Iglesia católica. Cada diócesis es una Iglesia local o particular, una Iglesia completa y plenamente efectiva, que vive en comunión con todas las otras Iglesias hermanas y con la Iglesia de Roma, «en virtud de su mayor autoridad por fundación», ya que fue evangelizada por los apóstoles Pedro y Pablo y conserva sus tumbas. Que cada diócesis sea una verdadera Iglesia significa que no es una simple circunscripción de la Iglesia universal. Un departamento francés no es Francia, no merece por sí mismo llevar este nombre. Por el contrario, cada diócesis es una Iglesia, es la Iglesia en este lugar y en este momento. La Iglesia universal está hecha de la comunión de todas las Iglesias entre sí.

Son definiciones no enteramente inútiles para saber a qué nos referimos cuando hablamos de la Iglesia o de las Iglesias. Es claro que el rostro humano de la Iglesia constituye para muchos una dificultad y un obstáculo. A menudo se oye decir: «Jesucristo sí, la Iglesia no». Será menester pues que nos expliquemos a este respecto.

Será sin duda oportuno, con el fin de salvar algunos escollos, empezar hablando de las vicisitudes de la Iglesia a lo largo de la historia. Sólo así nos será posible abordar su realidad, a la vez visible e invisible, y ver en ella lo que Cristo quiso después de Él.

I. LA IGLESIA EN LA HISTORIA

Consideremos en primer lugar la Iglesia como realidad histórica. Se trata de una institución con dos mil años de antigüedad, que ha llegado hasta nosotros a través de numerosas vicisitudes, en las que se han mezclado cosas buenas y malas. Reparemos en primer lugar en lo bueno; es de justicia, porque se corre el riesgo de olvidarlo. Pero inmediatamente después nos detendremos en lo menos bueno. Conviene tomar conciencia además de que en los españoles de hoy anida con frecuencia una sorda agresividad contra la Iglesia católica, simplemente porque esta ha sido preponderante en España durante siglos, ha ejercido una fuerte influencia en el poder político y ha dado pie a la acusación de clericalismo.

1. La Iglesia, realidad histórica: su herencia

La Iglesia cristiana tomó el relevo de las antiguas instituciones religiosas de la cuenca mediterránea y ha constituido una matriz cultural evidente para toda Europa y, más tarde, para el Occidente americano. Nuestras matrices no se encuentran sólo en la Atenas y la Roma paganas, sino también en Jerusalén y en la Roma cristiana. Nuestra herencia es en gran medida la de los valores cristianos, que han hecho dar un gran paso adelante a la humanidad, con la lenta elaboración del respeto a la persona humana y del derecho de gentes, por no citar más que un punto capital. Pero además toda la literatura, la filosofía, las ideas políticas y el arte, en sus innumerables formas, se encuentran marcados hasta nuestros días por la influencia cristiana, aun cuando el cristianismo esté hoy lejos de identificarse con nuestras sociedades. No olvidemos que fueron los copistas cristianos de la Alta Edad media los que salvaron de su definitiva desaparición las obras paganas de la Antigüedad grecorromana. Entre los artistas, los temas mitológicos se dan la mano con los temas cristianos, desde los «misterios» de la Edad media, origen de nuestro teatro, hasta las tragedias clásicas y las novelas modernas. Vivimos todavía rodeados de símbolos que en su origen son símbolos cristianos.

Se ha dicho incluso que la tradición cristiana favoreció el desarrollo de la investigación científica. La idea de una creación hecha para el hombre y puesta a su disposición desmitologizó el mundo e incitó a los hombres a someterlo a su voluntad descubriendo progresivamente sus leyes. El que luego esto lo hayan usado para el bien o para el mal es otra cuestión. Por muchos conceptos, vivimos de una herencia excepcional. La actividad civilizadora de la Iglesia es algo

que se impone.

A lo largo de su historia, la Iglesia ha pasado por situaciones extremadamente diferentes. Durante tres siglos vivió bajo la amenaza constante de la persecución pagana. Esta ciertamente no siempre y en todas partes se ejercía de manera violenta. En el Imperio romano las crisis en la mayoría de los casos fueron locales: se trataba de una ciudad o de una región concreta. Fueron además breves. Sin embargo, en la mentalidad de los cristianos estaba siempre presente la posibilidad del martirio. Por eso es legítimo hablar de la Iglesia de los mártires.

La situación cambia completamente con la conversión de Constantino (313). En pocos años, la Iglesia pasa de una situación de comunidades amenazadas, y a veces clandestinas, a la de representante de la religión oficial del Imperio. Colabora con éste y se aprovecha en buena medida de las ventajas que su nueva situación le confiere. Se convierte en una sociedad de derecho público. Pero a medida que se va extendiendo, se va atenuando también el fervor de algunos de sus miembros. Así pues, la búsqueda de la perfección cristiana, realizada antes por medio del martirio, engendra nuevas formas de vida «perfecta»: eremitas en los desiertos de Siria y Egipto, luego comunidades monásticas, en el desierto primero y más tarde en las ciudades.

Por su parte, los obispos, cuando los funcionarios del Estado son deficientes, ejercen una labor de suplencia. Intervienen en las cuestiones sociales y económicas en una época de recesión en la que el fisco imperial arruinaba literalmente a los campesinos y a los artesanos. Grandes iniciativas que hoy se han convertido en instituciones elementales de un Estado moderno proceden de la Iglesia, como el nacimiento de las actividades hospitalarias. En casos de hambre, la predicación cristiana convierte en un deber de los ricos el compartir con los pobres; pero la exhortación va siempre acompañada por acciones concretas. Basilio de Cesárea previó el hambre como una posibilidad constante: a mediados del siglo IV almacena grano durante los años de buenas cosechas para venderlo a precio normal en los años de escasez. Entonces organiza una sopa popular, hecha de una mezcla de cereales, que era el alimento básico del pueblo. Funda un hospital de grandes dimensiones, una verdadera ciudad hospitalaria, llamada la «basiliada», en la periferia de Cesárea de Capadocia. La cosa marcha tan bien que desplaza el centro económico de la ciudad. A su muerte, judíos y paganos se unen al cortejo fúnebre reconociendo que, en sus obras de generosidad, había pensado en todos, y no sólo en los cristianos.

Tras la caída definitiva del Imperio romano, la Iglesia pasa a los bárbaros. En períodos oscuros y difíciles, en los que la administración imperial desaparece, la estructura episcopal aguanta e interviene cada vez más en el plano económico y social. Pero esta pendiente es peligrosa, porque los obispos irán adquiriendo un peso político cada vez mayor en la estructuración de la sociedad medieval. La Iglesia se identificará entonces prácticamente con la sociedad, a la que se da entonces el nombre de cristiandad. Es la Iglesia la que mantiene las escuelas y funda las primeras universidades (en Bolonia y en París), en torno a las cuales se reúnen comunidades de maestros y estudiantes de diversas disciplinas. Asiste entonces, como en todas las épocas por lo demás, al nacimiento de nuevas órdenes y congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, que dan testimonio de una profunda vitalidad cristiana.

La cristiandad medieval se quiebra en el siglo XVI con la Reforma protestante. El cristianismo europeo se convierte en campo de batalla de católicos, por una parte, y luteranos y calvinistas, por otra. Volveremos sobre todas las consecuencias negativas que se derivan de esta crisis. No obstante, dio lugar también a una cierta emulación reformadora. Hoy ya no se habla tanto de Contrarreforma católica cuanto de una verdadera Reforma católica, análoga en muchos aspectos a la Reforma protestante. Al siglo XVII se le llamó el siglo de los santos, especialmente en Francia, donde son numerosos y fecundos los movimientos espirituales.

El siglo XVI había sido también el siglo del descubrimiento de las nuevas tierras de América y de la exploración más detallada del Oriente asiático. Para la Iglesia católica fue ocasión de un empuje misionero extraordinario, del que los viajes de Francisco Javier a las Indias, al Japón y hasta las puertas de la China, fueron enfervorizante modelo. El siglo XVII continuó este impulso con las grandes misiones en las nuevas Indias americanas desde el Canadá hasta el sur del continente. En los siglos XVI y XVII fueron los misioneros los que lucharon contra las exacciones de los colonos españoles y portugueses, convirtiéndose en gran medida en defensores

de los indígenas. Grandes teólogos dominicos como Las Casas (1474-1566) protestaron con todas sus fuerzas contra las injusticias y atrocidades. Con Vitoria (1483-1546), ampliaron la reflexión cristiana sobre la moral política a la cuestión de la legitimidad o no de la conquista. Fueron en cierto modo los creadores del derecho internacional.

Los siglos XIX y XX tomaron el relevo de este impulso misionero en África y en Extremo Oriente. Muchas Iglesias salidas de la Reforma participaron en este gran movimiento de evangelización. Las Iglesias cristianas se pusieron al servicio de causas humanitarias, especialmente en los países de misión, en los que organizaron la instrucción y los servicios sanitarios.

Rompiendo con la época siniestra de las guerras de religión, las Iglesias dieron también el bello ejemplo del movimiento ecuménico. A este movimiento, nacido en el siglo XIX en el marco del diálogo entre las diversas Iglesias protestantes, se unió bastante pronto la ortodoxia. La Iglesia católica se asoció a él oficialmente con ocasión del Vaticano II, dando así ejemplo de la «conversión» que una Iglesia puede operar respecto de sí misma.

El siglo XX ha estado igualmente marcado por grandes figuras salidas de las diferentes confesiones cristianas. En el terreno espiritual, piénsese en Charles de Foucauld y en Edith Stein, judía que se hizo carmelita y murió en Auschwitz; en el terreno del pensamiento, en Pierre Teilhard de Chardin, o en teólogos como los padres Henri de Lubac e Yves Congar; en el de la entrega a los pobres, piénsese en Dom Helder Cámara y en la madre Teresa; en el terreno del testimonio hasta el martirio, en Yves de Montcheuil, fusilado en el polígono de Grenoble en julio de 1944 por haber acompañado como sacerdote al *maquis* de Vercors, en Martin Luther King, en mons. Romero, asesinado por su toma de posición en favor de los pobres, así como otros obispos y sacerdotes, en dos sacerdotes ortodoxos rusos que atraían a gran cantidad de gente con su predicación evangélica en los últimos tiempos de la URSS. Piénsese, en fin, en los monjes de Tibhirine y en mons. Claverie. La elección de este puñado de nombres es arbitraria e incluso injusta con otros muchos, tan conocidos como estos, así como con todos aquellos cuyos nombres no serán recordados por nadie. Todos, cada uno a su manera, han mostrado que el evangelio puede vivirse en un mundo que se llama «posmoderno» y que el testimonio de la santidad no se ha apagado.

2. La cara oscura de la Iglesia

Todo esto es cierto y no puede olvidarse. Pero esta visión no puede ocultar tampoco la otra cara de la vida de la Iglesia católica. Una de las mayores paradojas de la Iglesia es que el don de Dios y de Cristo ha sido confiado a hombres pecadores. A lo largo de la historia la Iglesia nunca podrá escapar a esta contradicción: es radicalmente santa en su origen pero no por ello es menos radicalmente pecadora en su vida, dado que está formada por hombres pecadores. El don de Dios a los hombres que tiene por misión anunciar y transmitir es absolutamente santo. Pero lo lleva en vasos de arcilla, como decía ya san Pablo, y su lucha histórica contra las fuerzas del mal es también una lucha contra los suyos y contra sí misma.

Tal es sin duda la raíz del escándalo de tantos cristianos y no cristianos ante la Iglesia. Cristo dio ejemplo de una existencia sin pecado, pero no ocurre lo mismo con la Iglesia, a la que algunos han podido llamar, no sin cierta injusticia por lo demás, un «cuerpo de pecado».

¿Como dar cuenta de tal paradoja? A modo de indicación preliminar, uno sentiría la tentación de decir, como Jesús ante la mujer adúltera: «El que de vosotros no tenga pecado que tire la primera piedra» (Jn 8,7). Estas palabras valen para los cristianos y para todos los demás. La Iglesia es pecadora porque está hecha de hombres como nosotros. En el momento en que la acusamos tenemos que reconocer en nosotros el impulso hacia el mal y la parte de culpa y de pecado que hay en nuestra vida. El católico no debe olvidar tampoco que al tirar la piedra contra la Iglesia esta arrojándola contra si mismo.

Pero esta primera reflexión no puede dispensarnos del reconocimiento del mal y del pecado en la Iglesia y de su necesidad de conversión. El tema de la Iglesia que siempre ha de ser reformada (*semper reformando*), fuertemente desarrollado por los protestantes en el siglo XVII, es aceptado hoy por el lado católico. En el siglo XX la Iglesia católica ha iniciado incluso un nuevo discurso,

el del arrepentimiento y la petición de perdón. Ya Adriano VI reconocía valientemente en pleno siglo XVI los escándalos presentes en la Iglesia católica y en la curia romana. Siguiendo sus huellas, Pablo VI, durante el Vaticano II, dirigió palabras de arrepentimiento a los «hermanos cristianos separados». Juan Pablo II ha reiterado en varias ocasiones palabras de este tipo. Ha habido quienes se han burlado, invocando el complejo cristiano de culpabilidad, considerando que no era digno o que otros eran bastante más culpables. Pero el reconocimiento de los propios errores por parte de un organismo social es infinitamente más difícil que la conversión de una persona. Se ve ante la negativa de ciertos Estados a reconocer sus crímenes. En esta materia se suele pensar que es al otro al que le corresponde dar el primer paso, por lo que nunca se hace nada. Por lo que a mí respecta, yo me alegro de este nuevo discurso y deseo incluso que en ciertos terrenos sea más concreto.

Numerosas páginas dolorosas

La Iglesia ha atravesado dos milenios que, a los ojos de la historia, tienen una figura bien diferente. Sería un error considerar el primero como idílico y el segundo como el tiempo de todas las miserias. También en el primero se dejó sentir el peso de lo humano, demasiado humano: conflictos de personas y de sedes episcopales, conflictos de fe, cismas duraderos, celebraciones poco edificantes de ciertos concilios en los que no estaba excluida la violencia, complicidad con el poder político, condenas mutuas, costumbres aún rudas, etc. Pero mantiene su aureola por el impulso expansivo de la Iglesia, el testimonio dado por el gran concierto de los padres de la Iglesia y las iniciativas civilizadoras.

Nuestra memoria está mucho más marcada por los acontecimientos del segundo milenio. Es el período en que en Occidente se empieza a sentir la centralización romana, consecuencia indirecta de la ruptura de 1054 entre las Iglesias de Oriente y de Occidente. La centralización estuvo determinada por la idea de «reformar» gran número de abusos. Fue el caso de la reforma gregoriana del siglo XI. Esta primera reforma, legítima, necesaria y justa en cuanto tal, irá llevando progresivamente a considerar que el papa, portador de la tiara de tres coronas, es superior a los príncipes temporales, a los que puede destituir de sus funciones. Por otra parte, conducirá a una visión cada vez más piramidal de la Iglesia, en la que todo depende de la iniciativa del centro romano. Sus connivencias con los poderes políticos han dado pie a hablar de «cesaropapismo».

A pesar de la implantación de dicho sistema, la Iglesia está en crisis a finales de la Edad media y se manifiestan en ella numerosos abusos. A comienzos del siglo XVI todo el mundo clama «¡Reforma! ¡reforma!». Pero el papa León X acaba de clausurar en 1517 un concilio en Letrán que no ha hecho gran cosa. Por eso rechaza la apelación a un concilio lanzada por Lutero a finales de ese mismo año. Finalmente el concilio de Trento se reunirá con más de veinte años de retraso (1545-1563) y no será capaz de impedir la división de la Iglesia de Occidente.

Esta situación de poder de la Iglesia la hizo a menudo intolerante con los otros y, más aún, con los suyos. En la Edad media se instituye la Inquisición y se practica la persecución de los herejes. Volveremos sobre esta grave cuestión cuando tratemos del problema de la libertad religiosa¹. Cuando los Estados Pontificios ocupaban la parte central de Italia, también el papa hacía la guerra y entraba en el juego de los intereses políticos de las alianzas europeas.

En los momentos de crisis, la Iglesia no siempre ha ofrecido el ejemplo de la santidad, ni siquiera de la moralidad, de sus ministros. No se pueden olvidar los escándalos de ciertos papas del Renacimiento (Alejandro VI Borgia, por ejemplo) y de la situación del episcopado en el momento de la Reforma. No basta decir que se trataba de algunos obispos: la imagen misma de la institución se vio afectada.

A lo largo de los tiempos modernos se dejan sentir los efectos beneficiosos de la Reforma católica consecuencia del concilio de Trento. Sin embargo la Iglesia, cada vez más subordinada a la sede romana, no sabe cómo reaccionar ante ciertas audacias misioneras. Lo que es más grave, se queda paralizada frente a un mundo en plena evolución, que cada vez entiende menos y que, además, cada vez se muestra más crítico con ella. El siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, de la filosofía y de la confianza incondicional en la razón. Es también el siglo de la crisis de fe en ciertas élites. La Revolución francesa es la señal brutal de una evolución irreversible. Al mismo

tiempo es profundamente antirreligiosa y está marcada por valores cristianos evidentes. La conciencia moderna cambia y la Iglesia no se da cuenta de ello.

En el siglo XIX la Iglesia cometió el error de poner bajo sospecha en bloque las exigencias de los tiempos modernos en materia de libertad. No comprendió que algunas de las ideas de la Revolución francesa eran de hecho valores evangélicos secularizados —libertad, igualdad, fraternidad—, y se fue abriendo con demasiada lentitud a los aspectos ineludibles de la modernidad. Vivió más bien en una actitud de condena del mundo, llegando a una ruptura con él. Se ve entonces como una fortaleza asediada que es menester defender, como una especie de partido de la sociedad. Al mismo tiempo va perdiendo en gran medida el contacto con el mundo obrero surgido de la primera revolución industrial.

Aunque la Inquisición sea cosa del pasado, en muchas ocasiones la Iglesia, de manera más sutil, fue «dogmática» en el mal sentido de la palabra. No hay que caer, sin embargo, en el extremo opuesto de dar sistemáticamente la razón a los que expresan ideas nuevas —porque a lo largo del siglo XX, como a lo largo de los siglos anteriores, ha habido quienes han sostenido tesis que rebasaban claramente los límites de la fe cristiana—. Pero podemos reconocer que la Iglesia, hasta la época contemporánea, no ha sabido reconocer el elemento de verdad de ciertos requerimientos y ha permanecido *a priori* reticente al debate, sospechando de sus propios teólogos. Se ha confrontado lentamente, a veces demasiado tarde, con la mentalidad contemporánea. De este modo ha alejado, sin duda, a hombres y mujeres de buena voluntad.

La Iglesia evidentemente no puede bendecirlo todo, pero tiene el deber de aceptar y dejar madurar el debate sobre las cuestiones nuevas que le plantean tanto los cambios de mentalidad como las nuevas posibilidades científicas, hasta ahora impensables. Su tarea consiste entonces en tomarse tiempo para realizar un discernimiento justo sobre lo que es aceptable y lo que no, y pronunciar el «sí» o el «no» en el espíritu del Evangelio. No es posible entrar aquí en asuntos concretos, presentes en el espíritu de muchos. Habría materia para otro libro. Con este espíritu, mons. John Quinn, antiguo presidente de la conferencia episcopal americana, ha establecido el orden del día de un eventual futuro concilio en una conferencia que se ha hecho célebre².

La división de los cristianos

Un rasgo indiscutible de la presencia del pecado en la Iglesia es la división de los cristianos. En los primeros siglos de la Iglesia, los paganos podían decir de los cristianos: «Mirad cómo se aman», y este testimonio valía por todas las propagandas. La fe cristiana se difundía en gran medida en esta época a través de los artesanos y los comerciantes a partir de los grandes puertos del Mediterráneo.

Muy pronto, sin embargo, las comunidades cristianas conocieron tensiones que las condujeron a rupturas. En Oriente los conflictos fueron en primer lugar doctrinales. Las grandes asambleas conciliares dieron a menudo origen a un cisma o una separación. Muchas de las Iglesias originadas por estas rupturas han desaparecido. Algunas no obstante siguen vivas, como la Iglesia asiria de Oriente, formada a raíz de los debates de Éfeso y de origen nestoriano (aunque hoy rechaza esta apelación). La segunda ruptura fue propiciada por la definición de Calcedonia en Oriente: todos los que no quisieron aceptar la fórmula de este concilio, que consideraban «maldito», formaron las Iglesias copta, armenia y siria de Antioquía o jacobita, que permanecen separadas del conjunto de lo que se *conoce* como la ortodoxia calcedoniense. En Occidente, las ocasiones de ruptura estuvieron más bien motivadas por cuestiones relativas a la vida eclesial: la validez del bautismo, por ejemplo.

La ruptura de 1054 es resultado de tensiones seculares entre Oriente y Occidente. Ya durante el siglo siguiente a Calcedonia se había producido una primera ruptura que había durado treinta y cinco años: un inquietante presagio. En 1054 se consumó la escisión con el intercambio de excomuniones. La primera procedía de Occidente y fue pronunciada por el «fugoso» cardenal Humberto —legado de un papa que ya había muerto—. Oriente por su parte, con Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla, le pagó con la misma moneda. En esta ruptura jugaron un papel muy importante motivaciones políticas y culturales; pero, evidentemente, los cristianos no pusieron el empeño necesario para permanecer unidos. Una escisión es siempre una victoria del amor propio sobre el auténtico amor. Desde entonces han transcurrido muchos «siglos de

incomprensión y de violencias» (R. Girault), y a pesar de los efímeros intentos de reconciliación de los siglos XIII y XV los dos «pulmones» de la Iglesia (Juan Pablo II) siguen respirando por separado. Afortunadamente, las excomuniones mutuas fueron levantadas en 1965 por Pablo VI y el patriarca Atenágoras. Pero ambos «pulmones» siguen separados y no celebran la eucaristía en común.

Un elemento nuevo: la gran ruptura de la Iglesia de Occidente en el siglo XVI tuvo como consecuencia ciento cincuenta años de guerras de religión. Los cristianos se masacraron mutuamente en nombre de su fe. En cada país, el grupo mayoritario ejecutaba a los representantes más destacados del grupo minoritario. Así pues, hubo en todos los campos, entre los católicos y entre los protestantes, dentro de los cuales hay que distinguir los luteranos, los reformados (Calvino) y los anglicanos, auténticos mártires de la fe. Por lo que toca a Francia, ha mantenido vivo el recuerdo trágico de la noche de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572.

La historia de las divisiones y los cismas de la Iglesia es el contrasigno por excelencia de la vocación de la Iglesia, consistente en congregar a todos los hombres en la unidad por la que Jesús oró. Cuando van acompañadas de violencias y masacres, estas divisiones son aún más escandalosas. Porque la cruz de Cristo, instrumento por excelencia de salvación y reconciliación, llega a blandirse entonces como arma de guerra. Se entiende por qué el movimiento de reconciliación ecuménica, operante desde mediados del siglo XIX, es esencial, no sólo para las Iglesias en sí mismas, sino también para el testimonio que éstas pretenden dar del evangelio en el mundo.

II. EL ACONTECIMIENTO Y EL MISTERIO EN LA IGLESIA

1. Al principio: un doble acontecimiento

Después de estas reflexiones históricas, positivas y negativas, sobre la institución eclesial, volvamos ahora a su origen. En su punto de partida y en su fundamento hay un doble acontecimiento: el acontecimiento realizado por Jesucristo, muerto y resucitado, y el acontecimiento del don del Espíritu en Pentecostés. A lo largo de las diversas épocas, la vida de la Iglesia está siempre fundada sobre este doble acontecimiento, sin el cual no sería más que un odre vacío.

El acontecimiento realizado por Jesucristo

Jesús llamó a la conversión a aquellos con los que se encontró, invitándolos a creer en Él. Reunió a los doce discípulos y los «estableció» como signo embrionario del nuevo Israel, es decir, de un nuevo pueblo de Dios que debía abarcar al antiguo. Los formó a lo largo de una convivencia de tres años aproximadamente. Entre ellos le dio a Simón, que acababa de proclamar su fe en él, el nombre de Pedro, haciendo un juego simbólico de palabras, para significar que lo colocaba como piedra de base del edificio que quería construir. A lo largo de estos tres años, los discípulos recibieron la enseñanza de su palabra. Ante ellos realizó actos de misericordia y curaciones, y prolongó estos gestos ya simbólicos con otros que los discípulos entendieron como gestos institucionales. Por ejemplo, no se limitó a alimentar a la muchedumbre con las multiplicaciones de los panes —una forma de invitar a su mesa—, sino que presidió también la cena la víspera de su pasión. En ella distribuyó el pan y el vino diciéndoles: «Esto es mi cuerpo... Este es el cáliz de mi sangre...». Luego fue a la muerte para cumplir la misión del Padre y dar testimonio hasta el final del amor que tenía por sus hermanos.

Tras su resurrección, restauró la comunidad de sus discípulos, deshecha por la prueba de su muerte. Ya los había enviado en una misión preparatoria durante su vida pública. Después de la resurrección los envía definitivamente en misión al mundo entero, es decir, en una misión que va más allá de los límites del pueblo judío y se dirige igualmente a los paganos³.

Si se puede hacer aquí una comparación con la génesis de la vida, podría decirse que el tiempo de Jesús fue el de la concepción y el «embarazo» de la Iglesia. La muerte de Jesús en la cruz podría compararse con un parto doloroso. Pero todavía falta algo para el alumbramiento completo de la Iglesia.

El acontecimiento del don del Espíritu

El don del Espíritu que viene a completar la donación de Jesús a los suyos constituye el

nacimiento público de la Iglesia. Antes de Pentecostés, según los Hechos de los Apóstoles, la comunidad de los discípulos es todavía una comunidad encerrada en sí misma, que no aparece a plena luz del día. A partir de entonces todo cambia. Las puertas se abren y Pedro se presenta ante la muchedumbre para dar cuenta de lo que acaba de ocurrir. Con el derramamiento del Espíritu sobre los ciento veinte discípulos reunidos en Jerusalén, la Iglesia es definitivamente «alumbrada»: empieza a expresarse y proclamarse en la libertad y la franqueza de los hijos de Dios. Y ofrece ya un signo de la universalidad de su misión, porque cada uno oye a Pedro en su propia lengua.

Este doble acontecimiento, realizado por Cristo y el Espíritu, que da nacimiento y constituye a la Iglesia, se inscribe en la historia como algo único e irrepetible. Ese doble don es el don irreversible de Dios a los hombres. Realizado en el tiempo de la historia, viene del pasado. La fundación de la Iglesia tiene precisamente por objetivo el hacerlo cada vez más presente y efectivamente universal. En la Iglesia el acontecimiento se hace institución, sin dejar de ser acontecimiento. Por eso la Iglesia no es una institución «como las demás». El don de Dios, acontecido una vez por todas, permanece siempre actual y *se comunica incesantemente*. Así pues, *la gran tarea* de la Iglesia institucional consiste en ser siempre *transparente* al acontecimiento que la constituye.

¿Hay que considerar entonces a la Iglesia como «Jesucristo difundido y comunicado», según la bella expresión de Bossuet, a menudo citada? No exactamente. Porque la Iglesia no es la continuación de la existencia de Jesús; es el fruto del don del Espíritu de Jesús. Así como este quiso ser bautizado en el Jordán con el fin de recibir visiblemente el don del Espíritu, así también derramó este mismo Espíritu que moraba en Él sobre todos sus discípulos. El evangelio de Juan lo sitúa la tarde de la pascua (20,22-23) y Lucas el día de Pentecostés (He 2,1-13), y una segunda vez, cuando el Espíritu «cae» sobre los paganos (He 10,44-48). La Iglesia es la realidad del don de Pentecostés siempre presente. Por eso se menciona en el tercer artículo del símbolo de la fe, centrado en la persona del Espíritu. El Espíritu es quien vive en la Iglesia.

2. Lo visible y lo invisible

En la Iglesia: misterio y sacramento

La Iglesia es por tanto un misterio cuya trascendencia profunda supera infinitamente su faz visible e histórica. Una epístola paulina hablaba ya del «misterio» oculto en Dios que el apóstol tenía el encargo de anunciar: «que los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo» (Ef 3,6).

Pero ese misterio invisible tiene también una cara visible. La dificultad ha consistido siempre en mantener juntos el lado del don de Dios, que supera toda experiencia sensible, y el lado de la institución humana de la Iglesia. Se presentan aquí dos tentaciones. Una sería separar los dos aspectos, invocando una Iglesia espiritual y pura, que sólo Dios conoce, y las asambleas humanas de cristianos que corresponden más o menos al misterio de la Iglesia. La otra es pretender que todo sea inmediatamente divino en la Iglesia, como si Jesús lo hubiera organizado todo en ella, hasta el más mínimo detalle, o como si el Espíritu Santo garantizara automáticamente todo lo que ésta decide. Es menester encontrar una vía justa de equilibrio entre estas dos tentaciones.

Para ello, algunos teólogos, desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, han propuesto la expresión de «Iglesia-sacramento». Esta idea se ha abierto paso y ha sido adoptada por el Vaticano II, que describe a la Iglesia como «un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Se puede decir también que la Iglesia es el gran sacramento de Cristo. ¿Qué significan estas expresiones?

La cita conciliar habla de *signo* y *sacramento*. Un sacramento es en efecto el signo simbólico *visible* de una acción de Cristo *invisible*, expresada con eficacia a través de un conjunto de ritos, gestos y palabras, en beneficio de una persona en la Iglesia. Esta íntima vinculación entre lo visible y lo invisible es lo que constituye su originalidad. En el que se bautiza, se confirma o recibe el cuerpo de Cristo, tiene lugar un verdadero don de Dios.

Ahora bien, tomada en su conjunto, la Iglesia se puede considerar como un gran sacramento,

que es un «complejo de sacramentos» o un «sacramento general», distribuido en sacramentos particulares, o un «supra-sacramento». Esto significa que es algo *visible*, muy concreto, portador de un don propiamente divino, que lo supera infinitamente y que es invisible. Esta expresión concede el justo relieve a lo divino y a lo humano sin separarlos. La Iglesia sigue siendo una bajo sus dos caras, como es uno el sacramento.

Cristo ha sido llamado también por la tradición cristiana el «sacramento de Dios», ya que en Él se produce esta relación de lo divino y lo humano, de lo invisible y lo visible. Él es el sacramento original de Dios para los hombres en un sentido que sólo es válido para Él. Él es el sacramento *fundador* de la Iglesia, que es por su parte un sacramento *fundado*, ya que debe todo lo que es al don de Cristo y del Espíritu. Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia es el sacramento de Cristo y del Espíritu.

3. La Iglesia del Padre, del Hijo y del Espíritu

La Iglesia puede considerarse también como la realización del gran designio trinitario del Padre, del Hijo y del Espíritu, como el Vaticano II subraya con el discreto entusiasmo que le es propio: «A todos los elegidos, el Padre, antes de todos los siglos, los conoció *de antemano* y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29). Y estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos» (LG 2).

Todo viene pues del Padre, quien desde el principio pensó y quiso la Iglesia. Pero todo pasa también por el Hijo, enviado para congregar a la Iglesia dando su vida por ella. La Iglesia es incluso el *cuerpo* cuya cabeza es Cristo (Col 1,18), y la *esposa* por la que se ha entregado (Ef. 5,25), amándola como a su propio cuerpo y queriendo formar con ella una sola carne (Ef. 5,25-32).

Entre la resurrección de Jesús y la resurrección final de la carne está pues el tiempo de la Iglesia, signo vivo de estas dos resurrecciones. Ésta vive ya de la resurrección de Cristo como de una realidad presente (Col 2,12-13; Ef. 2,6). Pero aguarda también la resurrección universal como un futuro esperado en la fe (Rom. 6,5-8). Porque su vida está «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3; Rom. 6,4). Entretanto, la Iglesia, cuerpo «místico» y social de Cristo, es un cuerpo de resurrección al servicio de la comunión y de la unidad de todos los hombres.

El don del Espíritu es esencial para la vida de la Iglesia, como lo fue para su nacimiento. A la Iglesia se la llama por ello «Templo del Espíritu Santo», es decir, su morada entre los hombres. Por el Espíritu de Dios que habita en nosotros, nos convertimos con nuestro cuerpo en templo de Dios (1Cor 3,16; 6,19) y miembros de Cristo (1Cor 6,15). Marcados por el sello del Espíritu, hemos recibido con él las arras de nuestra herencia hasta que se produzca la transmisión final (Ef. 1,13-14).

Lejos de desmotivarnos frente a las realidades terrenas y de fomentar una actitud de evasión, una auténtica fe en la resurrección confiere su valor definitivo a toda actividad al servicio de los hombres y del mundo. Nuestra historia concreta, personal y colectiva, se ve afectada por el don de la resurrección; nuestra resurrección será tanto más gozosa cuanto más hayamos vivido en el servicio y en el amor.

La resurrección es ya objeto de una experiencia espiritual discreta, personal y colectiva, que nos hace constatar el progreso de la vida (Cor. 4,12) en medio de tantos maleficios mortales: experiencia del pecado y del perdón; experiencia de la noche de la fe que deja paso a la alegría en la fe; experiencia de la divinización a través de los padecimientos sufridos⁴: una enfermedad grave que nos induce a un nuevo estilo de vida; purificación de la pobreza que desemboca en la alegría perfecta del *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís; purificación de la castidad en todas sus formas, que abre a una ternura oblativa y al respeto por todas las miserias de la carne; purificación de la obediencia, que revela la libertad; lucha por la justicia y contra toda opresión, que abre a nuevas condiciones de fraternidad; despertar a la esperanza de los desesperados y maltratados por la existencia; etc.

4. La Iglesia, una, santa, católica y apostólica

En el credo profesamos que la Iglesia es *una, santa, católica y apostólica*. Estas cuatro «notas» de la Iglesia se han comentado a menudo de manera polémica en favor de la Iglesia católica, con el fin de mostrar que en las otras Iglesias no se cumplían. De manera más modesta, hoy se dirá que en toda Iglesia verdaderamente digna de este nombre se cumplen en parte, y que en ninguna Iglesia se cumplen totalmente. ¿Cómo no reconocer que el carisma de la santidad se manifiesta también en las Iglesias ortodoxas y protestantes? Por otra parte, cada una de estas notas es una invitación a la conversión y, por consiguiente, un reto lanzado a todos los creyentes.

Las dos primeras notas⁵, la unidad y la santidad, son bíblicas. Así como Cristo es uno, la Iglesia que ha congregado es una (1Cor 12), porque no hay más que un solo cuerpo de Cristo (Rom. 12,3-8), un solo pastor y un solo rebaño (Jn. 10,16). En virtud de la unidad del Espíritu, «hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios, Padre de todos» (Ef. 4,5-6). Pero la unidad es un don original depositado en vasos de arcilla, un don por tanto que se convierte para la Iglesia en una tarea constante.

La santidad es también un don procedente de Cristo y del Espíritu, como se dice en una epístola paulina: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella, a fin de santificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra, para prepararse una Iglesia gloriosa sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa y perfecta» (Ef 5,25-27).

La Iglesia es santa porque tiene por fundamento a Cristo, que es santo, y ha recibido el Espíritu de santidad. Esta santidad originaria y fundacional no significa, por desgracia, que todos los bautizados sean moralmente santos que merezcan una aureola. Es una santidad divina, que actúa en la Iglesia a fin de transformar la reticente masa humana en un pueblo de santos. La Iglesia pues, como hemos visto, no es santa en la totalidad de sus manifestaciones históricas ni en todos sus miembros. Pero ha formado en el pasado, y sigue haciéndolo en la actualidad, numerosos modelos de santidad, adaptados a las condiciones de vida y a las culturas de las diferentes épocas y pueblos. También aquí la santidad es vivida como un don recibido y como una llamada o vocación que es una exigencia para todos los creyentes.

El término «católico» está ausente del Nuevo Testamento. Aparece por primera vez en un sentido cristiano en Ignacio de Antioquía (muerto hacia el 110). Expresa no sólo la universalidad de la Iglesia, sino, más aún, la plenitud de cada Iglesia local o particular, en virtud de su vínculo de fe y caridad con todas las demás. Cada una merece el nombre de católica porque está en comunión viva con las otras Iglesias, que se extienden por toda la superficie de la tierra. Al principio, esta característica era común a todas las Iglesias. Tras las separaciones de 1054 y del siglo XVI, cada Iglesia ha conservado una característica de las antiguas apelaciones comunes, para hacer de ella una especie de «etiqueta» de su propia confesión. La Ortodoxia ha retenido la ortodoxia, que ha de ser válida para todas en la medida en que sean fieles a la autenticidad del mensaje de la fe. Todas las Iglesias deben ser «evangélicas», pero la tradición protestante ha concedido un relieve especial a este término, expresando así su voluntad de retorno al evangelio. La Iglesia romana, por su parte, ha retenido la palabra «católica», expresando así su vocación universal. Evidentemente el objetivo de la tarea ecuménica consiste en reconciliar estas diversas denominaciones y devolverles su valor original.

La apostolicidad expresa la continuidad de la Iglesia en el tiempo. Una Iglesia es apostólica en cuanto que es continuación de la Iglesia de los apóstoles. Al principio, las grandes Iglesias podían apelar a un origen apostólico directo. Pronto no fue así. Para expresar la apostolicidad de las Iglesias nacidas después de la era apostólica, Tertuliano pone la imagen de la acodadura de la fresa. El tallo principal alarga un vástago que echa raíces y se desarrolla. Así es como la fe se ha ido extendiendo, según mostraban ya los Hechos de los Apóstoles.

En la apostolicidad de una Iglesia hay que retener dos aspectos simultáneamente: por una parte, esta Iglesia enseña la doctrina de los apóstoles, siempre viva en ella, y profesa la confesión de fe de origen apostólico; por otra, su apostolicidad se expresa por la continuidad del ministerio que tiene su origen en el de los apóstoles y aquellos a quienes estos confiaron las Iglesias. Ha adoptado la forma de la sucesión episcopal, a través de una investidura. Esta se celebra en la Iglesia en forma de imposición de manos y de invocación para que el Espíritu confiera al que es

ordenado obispo, sacerdote o diácono los dones necesarios para su cargo y misión. El candidato se integra así en una larga cadena que lo liga al envío original de los apóstoles por Cristo y recibe un nuevo don del Espíritu. Sobre este segundo aspecto de la apostolicidad los debates ecuménicos siguen aún desarrollándose.

5. La Iglesia, comunión de los santos

Nuestro credo occidental, conocido como «símbolo de los apóstoles», menciona igualmente en el contexto eclesial del tercer artículo la «comunión de los santos». Esta expresión ha tenido diversas significaciones a lo largo de los tiempos. En el credo, constituye un desarrollo de la «santa Iglesia» y de la «Iglesia católica». La comunión de los santos es la comunión de fe y amor entre todos los creyentes. Esta comunión supone entre ellos una solidaridad que les permite compartir entre sí todo lo bueno que hacen en virtud de la gracia de Cristo. Cada uno contribuye al bien de todos. Por eso deben orar unos por otros. Se trataba al principio de la comunión de los creyentes que aún pertenecían a la Iglesia en la tierra. Más tarde, la comunión de los santos caracterizará la comunión entre los creyentes de aquí abajo y los santos del cielo, permaneciendo solidarios unos con otros.⁶

¿No parecerá esta Iglesia tan «mística» demasiado bella si se considera desde el punto de vista concreto e institucional? Es menester ahora considerar esta otra vertiente, teniendo en cuenta que la Iglesia institución no es otra distinta de la Iglesia mística y que está siempre a su servicio.

¹ Nos ocuparemos de la tolerancia más adelante, pp. 581-594.

² MONS. QUINN, *Réflexions sur la papauté*, Doc. Cath. 2147 (1996) 930-943.

³ ¿Es necesario hablar a este respecto de gestos de fundación? ¿Se puede decir que Jesús es el fundador de la Iglesia? A esto hay que responder al mismo tiempo «sí» y «no». Sí, porque la dimensión institucional de ciertos actos de Jesús no puede negarse. No, porque no estamos todavía ante un organismo social concretamente constituido y el porvenir se muestra incierto en un clima de expectación de un próximo fin de los tiempos. Pero en realidad hay mucho más que una *fundación*. Jesús mismo se constituye como *fundamento* de la Iglesia. En el primer caso son los gestos los que se consideran como fundadores, en el segundo, es Jesús quien constituye la Iglesia por el don que hace de sí mismo en el misterio pascual. Es en efecto con su muerte y su resurrección como Jesús «bautiza» a la Iglesia, construyéndola por el don que le ofrece en la eucaristía. No hay que oponer evidentemente *fundador* y *fundamento*. Pero la idea de fundamento nos hace entender mejor por qué Cristo considera a la Iglesia como su propia carne, por qué la imagen usada es la del *cuerpo* o la *esposa*. Es de su costado abierto en la cruz de donde salen, según la visión simbólica de los antiguos Padres, la Iglesia y los sacramentos. «Nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto, que es Jesucristo» (1Cor 3,11). Ese fundamento es la donación de una persona. La Iglesia no fue fundada por los apóstoles después de Él y en recuerdo suyo. Estamos aquí ante un caso muy distinto al de una asociación fundada para mantener vivo el recuerdo de un hombre célebre. Los apóstoles se encontraron desde el principio dentro del edificio del que Jesús era el fundamento.

⁴ Cf P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le miheu divm*, Seuil, París 1957, 71-102 (trad esp, *El medio divino ensayo de vida interior*, Alianza, Madrid 1989⁵).

⁵ Sobre este punto, cf GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Éghses*, Centurión, París 1991, nn 180-193

⁶ Jesús anunció el reino de Dios, y —se ha dicho después a menudo— no la Iglesia¹ ¿Puede la Iglesia pretender ser el reino de Dios en la tierra? A esto hay que responder a la vez con un sí y con un no, o con un *ya* y un *todavía no*. El Reino no se realizará plenamente hasta el final de los tiempos. La Iglesia anhela este advenimiento. En ella, el reino de Dios está operante, con frecuencia secretamente, a veces de manera visible. El Reino y la Iglesia no son por tanto dos realidades ajenas entre sí. Pero el crecimiento del Reino se ve frenado por todos los lastres de la Iglesia. La Iglesia y el Reino comparten la vocación de confundirse mutuamente en la eternidad.

CAPITULO 21

La Iglesia como institución

Como toda sociedad humana, la Iglesia necesita una organización interna. Asimismo necesita un *derecho*, que precise los derechos y deberes de cada uno. Esta organización jurídica está expresada en el *Código de derecho canónico*, cuya última edición, para la Iglesia latina, se remonta a 1983, y es una refundición del anterior código de 1917. Este código es la transposición, en función de la naturaleza y de los deberes de una sociedad con fines espirituales, de lo que constituye el objeto de un código civil clásico. Establece normas generales y trata de lo que concierne a las personas, los fieles, la jerarquía eclesial, la vida religiosa. Aborda luego las tres grandes funciones de la Iglesia: *enseñar*, *santificar* por medio de los sacramentos, cuya administración concreta plantea numerosos problemas, y *gobernar*, lo que supone un derecho penal y todas las normas necesarias para el ejercicio de la justicia.

Como toda sociedad, la Iglesia tiene también una constitución, es decir, una serie de datos que pertenecen a su fundación y la estructuran de una manera determinada. Pero esta constitución va

más allá del orden jurídico, ya que incluye puntos instituidos por Cristo y sobre los que la Iglesia no tiene autoridad, si quiere permanecer fiel a lo que es. Por eso esta constitución de la Iglesia se encuentra expresada en un documento dogmático: la *Lumen gentium*¹.

Es de esta Constitución de la Iglesia de la que conviene hablar aquí siguiendo su estructura fundamental. El término griego «iglesia» (*ekklésia*) significa una congregación como consecuencia de una llamada o convocación. La Iglesia es el pueblo congregado por el mensaje del evangelio y la predicación de la fe en Cristo. Pero la Iglesia es también el órgano de una convocación constante y activa de todos los hombres a esta fe. Sigue siendo siempre, por consiguiente, un pueblo al que hay que congregarse, ya se trate de la convocación de nuevos cristianos o del pastoreo del rebaño ya congregado.

I. UN PUEBLO CONGREGADO

La Iglesia es el pueblo de Dios, el pueblo congregado por Cristo en virtud del misterio de su muerte y su resurrección y del don de su Espíritu, y luego por los apóstoles a los que Jesús envió. La salvación nos llega pues a cada uno a título personal, pero no a título individual. Esta nos reúne y hace de nosotros un pueblo *reconciliado* más allá de las grandes divisiones de la humanidad. Desde el primer momento, este pueblo es fruto ya de una primera reconciliación entre los judíos y los paganos (Ef. 2).

El pueblo de los bautizados y los creyentes está constituido en «linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad (...), los que en un tiempo no erais pueblo de Dios, ahora habéis venido a ser pueblo suyo» (1Pe 2,9-10). Este célebre texto, constituido por expresiones del Antiguo Testamento, reconoce la pertenencia de todos los cristianos a un «sacerdocio real». ¿Qué significa esta sibilina expresión?

Se podría decir «la comunidad sacerdotal del rey»². La expresión encierra una imagen simbólica. El rey es Dios. Pero un rey no está normalmente a la misma altura que sus súbditos. Hay entre él y ellos numerosos intermediarios y una gran distancia que franquear. Tampoco Dios está a la misma altura que el hombre. Por eso, para establecer la comunicación entre uno y otro, las religiones instauran una mediación o intermediarios sacerdotales. El sacerdocio es la función que asegura este vínculo, a la vez en su dimensión ascendente, haciendo subir hasta Dios las peticiones y ofrendas de los hombres, y en su sentido descendente, haciendo bajar hasta el pueblo las bendiciones divinas.

Ahora bien, Jesús ha cambiado todo esto por su muerte y su resurrección, acontecidas de una vez para siempre. Se ha convertido en el único sumo sacerdote de Dios según la Carta a los hebreos, sacerdote de un sacerdocio único y definitivo, que da cumplimiento a todos los anteriores aboliéndolos. Este sacerdocio ha sido tan eficaz que todos los bautizados pueden participar en él, convirtiéndose a su vez en «sacerdotes» según el Apocalipsis (1,6). Desde entonces, tienen acceso directo a la casa de Dios. Se han convertido en familiares y huéspedes suyos. Gracias a Cristo, se encuentran a la misma altura que Dios. Su relación con Dios es inmediata gracias a Cristo. Han sido establecidos en «la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG 9). Su existencia se ha convertido en una existencia sacerdotal, es decir, en una ofrenda personal a Dios y a los otros y en una santificación del mundo. Porque en su relación con el mundo participan del señorío real de Dios. Toda su existencia está dotada de una nueva condición delante de Dios: una condición sacerdotal.

Sacerdocio común y sacerdocio ministerial

Pero entonces, se dirá, ¿por qué hay todavía sacerdotes en la Iglesia en el sentido ministerial de la palabra? Nos enfrentamos aquí con un problema de vocabulario, porque el mismo término de «sacerdote» se refiere a dos realidades bien diferentes. El Vaticano II, por lo demás, previó esta objeción e hizo una precisión capital: el «sacerdocio común» de los fieles y el «sacerdocio ministerial» o jerárquico de los obispos y de los sacerdotes son dos modos distintos de participación en el único sacerdocio de Cristo. Entre los dos hay una diferencia «de esencia» o de naturaleza (LG 10). No se trata pues de lo mismo en ambos casos.

Para los fieles, es una participación en un aspecto de la *existencia* de Jesús. Para los obispos y

los sacerdotes ordenados, es una participación en la misión de Cristo de congregar a su Iglesia; es por tanto una responsabilidad y una tarea. Pero este sacerdocio ministerial está ordenado al otro, es decir, está al servicio del sacerdocio común y tiene por finalidad permitirle a éste ejercerse auténticamente. Nos encontramos aquí con la dualidad, insuperable en esta tierra, de la Iglesia convocada o congregada y de la Iglesia que tiene la misión de convocar. Como el sacerdocio común tiene su fuente en el único Cristo, ha de permanecer «conectado» a esta fuente. El papel del sacerdote-ministro es permitir a todos los bautizados, por el anuncio de la palabra, la administración de los sacramentos y la animación de la comunidad, vivir del don que se les ha hecho de constituir un «sacerdocio santo». Así pues, el sacerdocio de los fieles es «existencial», mientras que el sacerdocio ministerial está a su servicio.

De esta realidad primera de la Iglesia como pueblo de Dios se sigue una afirmación que sorprenderá, a propósito de un problema tan delicado como el de la «infalibilidad» de la Iglesia: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (bautismo y confirmación), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde los obispos hasta los últimos fieles laicos" presta su consentimiento universal a las cosas de fe y costumbres» (LG 12).

El primer depositario del carisma que asegura a la Iglesia frente a todo error en la fe es el pueblo de Dios todo entero. Los obispos, el concilio y el papa no son más que órganos de expresión de esta infalibilidad fundamental.

En este pueblo, uno y fundado sobre un único bautismo, hay que distinguir luego diversas responsabilidades y diferentes estados de vida. Pero estas distinciones no deben hacer nunca olvidar el fundamento común. San Agustín tenía de ello viva conciencia cuando se presentaba de este modo a los fieles después de su nombramiento episcopal: «Para vosotros, soy el obispo, con vosotros, soy un cristiano. "Obispo" es el nombre de un cargo. "Cristiano" es el nombre de la gracia. Que el hecho de haber sido rescatado con vosotros me seduzca más que el de ser vuestro jefe»³

La Iglesia es en primer lugar el pueblo de Dios

Una de las «novedades» del Vaticano II al hablar de la Iglesia es haber empezado caracterizando la naturaleza del pueblo de Dios en su conjunto y no haber hablado de la jerarquía de los ministerios hasta después. En los tiempos modernos, los tratados sobre la Iglesia habían llegado a no considerar ya más que la pirámide del papa, los obispos y los sacerdotes, ocupándose de los fieles solo en un apéndice. Ahora bien, estas distinciones son segundas —lo que no quiere decir secundarias— dentro del pueblo de Dios, uno y único. Por otro lado, los sacerdotes, los obispos y el papa siguen siendo bautizados, es decir, fieles cristianos como los demás. También ellos participan del «sacerdocio común» y han recibido el mismo don y la misma tarea que todos, vivir su vida ofreciéndose a sí mismos, a Dios y a sus hermanos. Su ministerio no puede ser una excusa para no cumplir con las exigencias de la existencia cristiana común, constituye, por el contrario, una exigencia mayor.

No hay que confundir por tanto al pueblo de Dios con los laicos. Éstos son sin duda la parte más numerosa, pero de ningún modo la única. Ahora, siguiendo los pasos del concilio, tenemos que pasar revista a la jerarquía ministerial, los laicos y los religiosos.

II. EL MINISTERIO DE LA CONGREGACIÓN

Como toda sociedad bien organizada, la Iglesia dispone de una serie de ministerios o de servicios ordenados a su buen funcionamiento. Estos ministerios pertenecen a la constitución visible de la Iglesia en tanto que es una institución.

Pero sería un error quedarse en esta comparación con una sociedad civil. Porque la misión llevada a cabo por los diferentes ministerios no les viene del pueblo, sino de Cristo y de su Espíritu. Hemos visto, en el momento de la fundación de la Iglesia, el papel del envío en misión por parte de Jesús de los doce, revestidos del don del Espíritu, y luego del envío de sus sucesores. De acuerdo con esta fundación, la Iglesia recibe siempre a sus ministros invocando el don del Espíritu y los incorpora a la sucesión episcopal por un gesto sacramental que expresa que ella no es dueña de esta transmisión de cargos.

Obispos, sacerdotes

Muy pronto en la historia, a comienzos del siglo II, aparece en Ignacio de Antioquía la trilogía obispo-sacerdotes-diáconos, llamada a generalizarse rápidamente. Esta trilogía recoge la herencia del ministerio transmitido por Jesús y le confiere su configuración concreta. Hablemos en primer lugar de los obispos y los sacerdotes.

El sentido primero del oficio de los obispos —y, por supuesto, del primero de ellos, que es el obispo de Roma—, así como de los sacerdotes, es el de expresar de manera visible y eficaz la iniciativa de Cristo respecto de su Iglesia. Son los ministros del don de Dios: expresan en la comunidad, de manera ministerial, el hecho de que la Iglesia depende radicalmente de Otro, que es su fundamento constante y le da sin cesar su Espíritu. Todo lo demás se deriva de ahí. Lo ideal sería que todos los ministerios en la Iglesia fueran perfectamente transparentes a este don de Dios, de Cristo y del Espíritu. Evidentemente la opacidad humana vela con demasiada frecuencia esta dimensión mística, pero nunca impide del todo la realización fundamental de su misión.⁴

La misión global de los obispos y de los sacerdotes se difracta en tres funciones principales, el anuncio oficial de la palabra de Dios, la santificación por los sacramentos y la conducción de la comunidad con vistas a la salvación, manteniéndola en la caridad y en la unidad. La diferencia entre unos y otros estriba en que la responsabilidad de los obispos es mayor y más amplia en cada uno de estos ámbitos, y tiene siempre una cara que mira a la Iglesia universal. Por eso a los sacerdotes los llama el Vaticano II «cooperadores» de los obispos.

El anuncio oficial de la Palabra esta confiado a los obispos y a los sacerdotes, en grados diferentes. El término *oficial* es importante, porque el ministro habla en nombre de una misión recibida y su palabra compromete a la Iglesia. Todo cristiano es invitado evidentemente a dar testimonio de su fe y responder a las cuestiones de quienes le piden razón de ella. Pero un error eventual de su parte no tiene las mismas consecuencias, porque no compromete a la Iglesia.

Los obispos y los sacerdotes tienen la responsabilidad pastoral de anunciar la palabra de Dios y de comentar la Escritura delante de su pueblo. Es incluso, según el Vaticano II, su primera función. Pero los obispos ejercen además una responsabilidad propia con vistas a mantener la autenticidad de la fe cristiana. Deben velar para que los errores, siempre posibles, no se difundan entre su pueblo. En este sentido, ejercen un «magisterio», término que desde hace doscientos años expresa no sólo la función de la enseñanza, sino también la de la regulación del anuncio del evangelio. A título personal, cada obispo ejerce un magisterio llamado *auténtico*, es decir, legítimo y con autoridad, pero que no por ello es irreformable. En los casos difíciles, los obispos ejercen este magisterio de manera colegial: lo hacen reunidos en concilio y en comunión con el jefe del colegio, que es el papa, obispo de Roma.

La segunda misión de los obispos y los sacerdotes es la santificación por los sacramentos, en particular por la presidencia de la eucaristía. El obispo es en su diócesis el ministro principal de los sacramentos y el único que puede administrarlos todos. En los primeros tiempos, los sacerdotes lo acompañaban en estas celebraciones, pero no las presidían. En la eucaristía, rodeaban al obispo en una gran concelebración. Cuando las comunidades cristianas, cada vez *más* grandes, *no* pudieron ya reunirse en un único lugar, los sacerdotes se desprendieron del colegio del *presbyterium* y fueron enviados a las iglesias de los suburbios o rurales: fue el nacimiento de las parroquias. A partir de ese momento, presidieron la eucaristía, administraron el bautismo y la unción de enfermos, y luego bendijeron los matrimonios. Los obispos se reservaron la confirmación (por lo menos en Occidente), la reconciliación de los penitentes (hasta la Edad media) y, por supuesto, las ordenaciones. Todavía hoy el obispo es el encargado de velar por la disciplina de los sacramentos en su diócesis.

La tercera misión es la de la animación de la comunidad y, por consiguiente, la de la autoridad que se ejerce sobre ella para mantenerla en la unidad y la caridad y conducir a sus miembros a la salvación. En el ejercicio de esta autoridad —término que se prefiere hoy al de «potestad» o «poder»—, así como en la toma de decisiones, hay un elemento de «gobierno» y, por tanto, una dimensión inevitablemente jurídica. El obispo tiene jurisdicción sobre su diócesis; el sacerdote recibe también jurisdicción sobre su parroquia o la capellanía que se le ha confiado. Ocurre lo mismo que con las jurisdicciones civiles que se ejercen sobre un determinado territorio o sobre

determinadas instituciones.

El ministerio de los diáconos

En la Iglesia antigua, el diaconado era un ministerio permanente que giraba en torno a la idea principal del *servicio*. En los Hechos de los Apóstoles (6,1-6) asistimos a la elección de los «siete» —a los que todavía no se les llama diáconos—, destinados al «servicio de las mesas».

La tradición cristiana ha dicho siempre que el diácono no estaba ordenado «al sacerdocio», sino «al servicio», ejercido a imagen de Cristo siervo de su Iglesia, del que el diácono es pues testigo privilegiado. Por supuesto, su presencia no dispensa en absoluto a los otros fieles, ni a los obispos y sacerdotes, de servir en la Iglesia y en el mundo. Pero el diácono representa oficialmente en la Iglesia el símbolo del servicio.

En la Iglesia de los siglos II y III, los diáconos eran los administradores de la comunidad; eran los encargados de recibir los donativos de los fieles —la mayoría de los *casos* en especie— y de distribuirlos a los que pasaban necesidad. Las comunidades tenían así sus «comedores públicos». Los diáconos apartaban asimismo de estos dones el pan y el vino necesarios para la celebración de la eucaristía. Los llevaban solemnemente al altar antes de realizar otros servicios litúrgicos. Esta actividad litúrgica era así expresión simbólica del servicio concreto que hacían a la comunidad. Se les invitó también a hacerse cargo de un cierto servicio de la palabra de Dios bajo la autoridad del sacerdote. El conjunto de estos servicios les confería autoridad en la comunidad. Por eso el Vaticano II define su misión con el triple lenguaje del servicio de la liturgia, el servicio de la palabra y el servicio de la caridad.

El diaconado ha pasado por diversas vicisitudes a lo largo de la historia. Los diáconos fueron durante algún tiempo (siglos IV-VI) extremadamente poderosos, especialmente en Roma, donde estaban más cerca del obispo que los sacerdotes. Algunos, por su valía y su situación en el centro de las comunicaciones de la vida eclesial, ejercían una influencia tan grande que con frecuencia eran elegidos para suceder al obispo difunto. Algunos papas habían sido diáconos, o el «archidiácono», de sus predecesores.

Esta situación creó una tensión real entre los diáconos y los sacerdotes. Se ve en ciertas decisiones conciliares relativas a la precedencia entre unos y otros. Se trató por ello de someter a control a los diáconos subordinándolos más a los sacerdotes en las parroquias. Un diácono podía ser responsable de una parroquia, pero entonces el pueblo pedía que fuera ordenado sacerdote; podía ser enviado como «vicario» de un cura, pero a la muerte de este estaba llamado a sucederlo y a hacerse sacerdote. Si el diácono permanecía en la ciudad al servicio del obispo y de la catedral, quedaba reducido a su función litúrgica. Sólo el archidiácono heredaba el inminente papel de los antiguos diáconos⁵.

De este modo, hacia finales del primer milenio se fue conviniendo progresivamente en un ministerio de transición, una especie de fase previa a la ordenación presbiteral. Al mismo tiempo se prohibían las ordenaciones «por salto»: por ejemplo, un diácono no podía ser ordenado inmediatamente obispo; tenía que ordenarse primero sacerdote, siguiendo el curso de las ordenaciones que exigía ir superando los diferentes órdenes como si se tratara de grados. Así fue como el diaconado permanente desapareció de la Iglesia, hasta el Vaticano II.

El Vaticano II tomó la decisión de restaurar el diaconado permanente, permitiendo a hombres casados recibir esta ordenación. Numerosos países han ido poniendo en práctica esta decisión, con ritmos más o menos rápidos⁶.

III. EL GOBIERNO UNIVERSAL DE LA IGLESIA

El problema de los ministerios se plantea también a escala de la Iglesia universal, donde aparece más comprometida la dimensión «política» del gobierno general de la Iglesia. Por eso a menudo se plantea la cuestión: ¿Es la Iglesia una monarquía? ¿No es también en cierto modo una oligarquía? ¿Será acaso una teocracia? ¿No debería convertirse en una democracia?

Hay que responder a esto que ninguna forma política concreta válida para un Estado puede valer para la Iglesia. Simplemente porque la Iglesia no es una sociedad temporal, el poder no tiene su origen en el pueblo sino en el Dios trinitario, y su forma política debe estar ordenada a su

misión específica, que es espiritual. Pero es igualmente claro que a lo largo de las épocas el gobierno de la Iglesia ha estado influido por las formas de vida y de debate políticas de las sociedades de su tiempo. Las deliberaciones del concilio de Nicea estaban inspiradas en los procedimientos de las asambleas políticas romanas, así como el Vaticano II seguía el ejemplo de los congresos de diputados de las naciones modernas. No obstante, en todos los casos, el procedimiento hacía obligada referencia a la regla de la fe y a las diferentes autoridades que se imponen en un concilio.

La Iglesia no es una monarquía, como pudo pensarse en el pasado medieval, cuando se hablaba de la «monarquía pontificia». No lo es porque no hay nada en el Nuevo Testamento que haga pensar que es este el papel asignado a Pedro. Tampoco es una teocracia en el sentido en que lo era el antiguo pueblo de Israel. No es una democracia en el sentido estricto del término, porque una democracia supone que el pueblo es siempre soberano en sus decisiones y puede transformar el proyecto de la sociedad. Sin embargo, algo de estas diferentes figuras de gobierno existe en la Iglesia en forma original.

Se puede decir que la estructura de gobierno de la Iglesia se remite a tres principios: el *principio comunitario*, el *principio colegial* y el *principio de presidencia*. Esta triple dimensión se encuentra a la vez en el plano local y en el plano universal.

El principio comunitario

El principio comunitario está fuertemente atestiguado en el Nuevo Testamento, en particular en las cartas paulinas: la comunidad cristiana aparece en ellas como mayor responsable y lugar de iniciativa de todo el pueblo, capaz de decisión en comunión con sus responsables. La tradición antigua de la Iglesia confirma este mismo dato. El pueblo intervenía normalmente en la designación de su obispo. Un obispo de tan fuerte personalidad como Cipriano de Cartago (t en 258) afirma haberse puesto como norma el «no decidir nada según mi opinión personal, sin vuestro consejo (sacerdotes y diáconos) y sin el sufragio de mi pueblo»⁷. Hemos visto igualmente cómo el pueblo de Dios es, por don de Cristo y del Espíritu, el primer depositario de la infalibilidad de la Iglesia, es decir, de la garantía dada por Cristo de que ésta nunca errará en la fe. Se puede pensar también en el proceso de la *recepción*, es decir, de la aceptación o acogida favorable en la Iglesia de una decisión tomada por la autoridad.

Todos estos rasgos fundan una auténtica *corresponsabilidad* en la Iglesia. Los ministros ordenados no están por encima de la comunidad ni fuera de ella: pertenecen a ella, y es en ella y con ella, en el intercambio constante de la reflexión y el discernimiento, como deben tomar sus decisiones. La corresponsabilidad es la consecuencia inmediata de la comunión de toda la Iglesia en la misma fe. Ejemplo de ella ha sido la proliferación después del Vaticano II de sínodos diocesanos, es decir, de asambleas convocadas por el obispo y en las que participan sacerdotes, diáconos y laicos elegidos de acuerdo con una ley electoral prevista a tal efecto. Los obispos diocesanos debaten, después de largas preparaciones y estudios, los principales problemas de la diócesis, tanto en su vida interna como en su relación con la sociedad. El funcionamiento sinodal, a la vez tradicional y nuevo en sus formas recientes de expresión, necesita aún rodaje. Esperemos que arraigue como forma de vida cotidiana de la Iglesia y contribuya a asegurar la corresponsabilidad y el intercambio necesario para el discernimiento entre los ministros ordenados y el pueblo de los bautizados.

El principio colegial

La colegialidad de los ministerios está claramente atestiguada en la Escritura. El colegio de los doce discípulos y apóstoles en torno a Pedro es un dato fundante de la Iglesia. Una primera colegialidad ministerial se ejercía en el interior de las comunidades, cuyos responsables formaban siempre un grupo relevante. Pero la colegialidad se ejercía también entre las comunidades, por el vínculo mantenido entre los apóstoles, que desempeñaban en las diversas Iglesias un ministerio solidario cuya finalidad era el mantenimiento de la comunión mutua.

De este modo fue como en la Iglesia de los apóstoles se decidió un punto crucial de manera colegial. Se trataba de poner en claro si los paganos convertidos al cristianismo debían someterse a las prescripciones de la ley judía, que seguían practicando los judíos que se habían hecho

cristianos. La cuestión era grave, y el mismo Pedro había adoptado actitudes ambiguas. Pablo se opuso a él con firmeza (Gal 2,11-16). Se reunió una gran asamblea en Jerusalén para zanjar definitivamente la cuestión tomando una decisión solemne y liberadora («El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...» He 15,28): los paganos no estarían obligados a acatar las prescripciones de la ley judía. A esta asamblea se la ha solido llamar el «concilio de Jerusalén»: fue en efecto la prefiguración y el modelo de las futuras asambleas conciliares.

El obispo Cipriano sentía especial aprecio por la colegialidad episcopal, de la que fue el primer teólogo. La colegialidad se ejerció desde el siglo II por medio de sínodos locales y regionales de obispos. Dada la circulación de personas e ideas existente en el mundo mediterráneo, los problemas rebasaban ampliamente el marco territorial de una diócesis y era necesario resolver muchas dificultades doctrinales y disciplinares por medio de una reunión de obispos, que luego se hizo bienal. Éstos tomaban decisiones que luego se imponían a cada uno. El funcionamiento de estos sínodos era muy semejante al de las asambleas de las conferencias episcopales actuales (Y. Congar). Pero tenían una capacidad de decisión mucho mayor.

Sobre la base dinámica de los sínodos regionales se desarrolló, a partir de la conversión del Imperio romano al cristianismo con Constantino (313), la reunión de concilios universales, llamados «ecuménicos» porque en ellos se congregaban los obispos de toda la «tierra habitada» (en griego, *oikoumene*). El primero se celebró en Nicea el 325. La teología de los concilios, es decir, la conciencia que la Iglesia fue tomando progresivamente de su significación, fue la siguiente. Cada obispo representa a su pueblo; ante el concilio es el testigo, no sólo de su propia fe, sino de la fe de su pueblo. Todos los obispos congregados intercambian entonces sus convicciones sobre el punto de fe (o de disciplina) que se ha convertido en objeto de crisis en la Iglesia. En principio, deciden por unanimidad. Cuando cada obispo volvía a su diócesis, era entonces ante sus fieles testigo de la fe de toda la Iglesia. Con no pocas vicisitudes y habida cuenta del fenómeno de la recepción, es el consenso «eclesial» el que se obtiene al final.

Tal asamblea, en efecto, en su perspectiva mística, reproduce en cierto modo el consejo de los apóstoles: representa la instancia de autoridad más elevada de la Iglesia. Sus decisiones son objeto de un nuevo pentecostés, es decir, de un redescubrimiento de la comunión en la fe. Tales decisiones, cuando han sido tomadas con la intención de ser definitivas, son por tanto irrevocables e irreformables. A partir de ahí se elaboró la teología de la infalibilidad de los concilios⁸.

¿Por qué recordar estos datos puramente históricos? Porque nos muestran un punto capital de la naturaleza del primado de Roma. Esta primacía lo es de la fe y de la caridad, se ejerce para mantener a la Iglesia en la plena comunión y en la autenticidad de la fe. No tiene por sí misma vocación para gobernar y administrar toda la Iglesia. La existencia de los patriarcados muestra que Roma nunca «gobernó» las Iglesias de Oriente. Pero después de la ruptura de 1054, la Iglesia latina se identificaba con el patriarcado de Occidente. En las regiones que pertenecían a ella, el obispo de Roma ejercía a la vez funciones de primado y de patriarca. Es a título de patriarca como hoy «gobierna la Iglesia», no a título de primado. Pero ambas funciones se han confundido de tal modo que ya no se ve que, si nombra a los obispos lo hace como patriarca, no como papa. Tras la nueva ruptura del siglo XVI, la Iglesia católica romana vivió dos grandes impulsos misioneros, en los siglos XVI-XVII primero, y luego en los siglos XIX-XX. De modo que el antiguo «patriarcado de Occidente» se ha extendido hasta el Extremo Oriente.

El Vaticano II, después de largos y duros debates, ha «redescubierto» la colegialidad episcopal, que no se ejercía ya desde hacia siglos sino en el marco de los concilios. Ahora la colegialidad debe ejercerse entre los obispos dispersos y contribuir al gobierno de toda la Iglesia. El obispo recupera su función de gozne entre su Iglesia local y la Iglesia universal. El concilio le reconoce formalmente el deber, «en virtud de la institución y precepto de Cristo», de «tener por la Iglesia universal aquella solicitud que, aunque no se ejerza por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera al desarrollo de la Iglesia universal» (LG 23).

¿Cómo se ejerce hoy la colegialidad episcopal fuera de los periodos conciliares? En primer lugar, por medio de la reunión trienal de los sínodos de obispos en Roma. Cada conferencia episcopal elige sus delegados para participar en esta instancia que, según Pablo VI, su fundador,

debía continuar la colaboración conciliar entre los obispos y el papa.

Por otra parte, la colegialidad regional se ejerce bajo la forma regional de las conferencias episcopales. Éstas constituyen la forma moderna de la sinodalidad eclesial. Ciertamente no tienen la autoridad de la totalidad del colegio episcopal; pero no por ello dejan de ser instancias auténticamente colegiales, en comunión con el obispo de Roma.

Existen igualmente las nuevas unidades que forman en todos los continentes las federaciones de conferencias episcopales, que han sido originariamente grandes asambleas (como Medellín y Puebla, en América latina). Durante la década de los 90 se han celebrado en Roma un cierto número de sínodos continentales o de vastas regiones. Se puede ver en estas asambleas el esbozo de lo que podrían ser nuevos «patriarcados» en la Iglesia católica, capaces de gestionar, provistos de la autoridad necesaria, los problemas de un continente determinado de manera descentralizada.

Se ve pues la importancia que tiene en el funcionamiento institucional de la Iglesia este principio colegial. Pero todo colegio ha de tener una presidencia.

El principio de presidencia

En el colegio de los apóstoles la figura de Pedro descuella como la del titular de una responsabilidad única. En el Nuevo Testamento las afirmaciones referentes a Pedro son abundantes y pertenecen a las diversas fuentes de los evangelios. Son conocidas las célebres palabras de investidura de Jesús en los evangelios sinópticos y en san Juan: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18); «apacienta mis ovejas» (Jn 21,15-19). Es Pedro quien habla en nombre de los doce el día de Pentecostés. Él es quien toma la iniciativa respecto de los paganos que han recibido al Espíritu Santo. Pablo disputa con él, pero pone siempre empeño en mantener con él la comunión. El colegio de los doce tenía un «presidente».

Notemos también que Santiago, el «hermano del Señor», presidía la Iglesia de Jerusalén (He. 15,13-21), y que Pablo ejercía una presidencia enérgica en las comunidades que había fundado en Asia Menor y en Grecia. Esto anuncia que el principio de presidencia valdrá tanto para la Iglesia local, presidida por su obispo, como para la Iglesia universal, presidida también por un obispo, que es el jefe y el presidente del colegio de los obispos.

La responsabilidad de Pedro en su tiempo no es hoy día prácticamente objeto de discusión. Pero el papel y la autoridad de los obispos de Roma, «vicarios» y «sucesores» de Pedro, que temen la función simbólica de custodiar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, parecen más problemáticos. El testimonio de la historia es pues aquí capital.⁹

¿El papa o el concilio?

A partir de la reunión de los primeros concilios ecuménicos va a plantearse una cuestión grave ¿es el concilio superior al papa, o el papa superior al concilio? Cada vez más, el papa pondrá empeño en ejercer su prerrogativa respecto del concilio, aun cuando éste sea convocado por el emperador. Está presente en él por medio de legados que ejercen su autoridad. Las decisiones conciliares solo adquieren valor definitivo cuando son confirmadas por él. En la época de los grandes concilios antiguos, no hubo conflicto entre el concilio y el papa. Pero Oriente y Occidente no veían las cosas de la misma manera. Cuando un concilio aclamaba una carta del papa, los occidentales pensaban que éste había recibido la doctrina del papa, pero los orientales pensaban que era el papa el que pensaba como el concilio. Había en esto un equívoco peligroso para el futuro.

El mismo Occidente conocerá una crisis conciliarista en el siglo XV, con el concilio de Constanza y, sobre todo, el de Basilea, firme propugnador de la superioridad del concilio sobre el papa. Pero al final será la superioridad del papa la que se imponga.

El segundo milenio se inició con la gran ruptura de 1054. Ésta ha tenido un impacto decisivo en la evolución de la Iglesia latina. El papa es en Occidente al mismo tiempo *papa* y *patriarca*. Se convierte además en un príncipe temporal. Y reivindica una potestad sobre los reyes y los emperadores, a los que cree deber destituir en caso de grave falta.

En sucesivas épocas, los papas emprenderán diversas reformas en la Iglesia con vistas a

liberarla de la presión del poder temporal (que se manifestaba especialmente en el momento de la elección pontificia) y de mejorar sus costumbres y su testimonio. La primera de estas reformas es la de Gregorio VII en el siglo XI. Tuvo numerosos efectos beneficiosos. Pero con ella comienza un lento y constante movimiento de centralización que irá dando cada vez más a la Iglesia romana el aspecto de una monarquía, piramidal y jerárquica. A lo largo de la Edad media se celebrarán concilios generales en Occidente; pero serán concilios «pontificios», convocados por el papa con vistas a apoyar y ratificar sus orientaciones. Dos de ellos tratarán de restablecer el contacto con la ortodoxia de Oriente, pero resultarán un fracaso. La curia romana va adquiriendo cada vez más importancia en el gobierno de la Iglesia y reivindica la autoridad de regular los problemas no sólo disciplinares sino también doctrinales.

Magisterio, primado e infalibilidad

En el siglo XIX emerge un nuevo término: el *magisterio*, convertido en el *magisterio vivo*. Este término, que se refiere a una realidad ya existente, designa formalmente la responsabilidad de la regulación de la fe que corresponde al papa y a los obispos. Los papas ejercen esta responsabilidad de una manera nueva, publicando periódicamente *cartas encíclicas*, enviadas a todos los obispos del mundo y transmitidas también a los fieles. Fueron los papas Gregorio XVI (1831-1846) y luego Pío IX (1846-1878) quienes pusieron en órbita, si se puede decir así, este género literario de la encíclica, que tan familiar se ha hecho entre sus sucesores. La iniciativa doctrinal de los papas se inscribe desde entonces en un discurso continuo que trata de todos los problemas de actualidad. Las encíclicas sociales, desde la *Rerum novarum* de León XIII (1891) hasta la *Centesimus annus* de Juan Pablo II (1991), han jugado un papel importante en la reflexión sobre la justicia social..

El concilio Vaticano I, convocado en 1869 por el papa Pío IX e interrumpido en 1870 por la declaración de la guerra entre Francia y Alemania, tomó dos importantes decisiones con relación al papa. Afirmó en primer lugar vigorosamente el primado pontificio diciendo que el papa ejerce una jurisdicción universal, episcopal e inmediata sobre todas las Iglesias católicas de la tierra. En este sentido es un obispo universal. No obstante, dice el concilio, esta jurisdicción no es obstáculo para la jurisdicción ordinaria de cada obispo. El primado era reivindicado en esta época para permitirle al papa comunicarse libremente con todas las Iglesias locales, sin tener que dar cuentas a los Estados y sin ser obstaculizado por estos.

La otra decisión del Vaticano II se refiere a la infalibilidad del papa. Conviene entenderla bien, porque incluye un gran número de precauciones y de requisitos que limitan su ejercicio a casos muy concretos.

«El romano pontífice, cuando habla *ex cathedra* —esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres, y, por tanto, que las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia»¹⁰.

El tono de la definición es tajante. Pero es también muy preciso, e incluso bastante restrictivo. El papa es, en ciertos casos, el depositario y, por consiguiente, el órgano último de la infalibilidad de toda la Iglesia, con el mismo derecho que el concilio, según las palabras de Jesús a Pedro: «Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe; y tú, cuando te arrepientas, confirma a tus hermanos» (Le 22,32). Pero el ejercicio de esta infalibilidad está sujeto a tres grandes condiciones:

1. Es necesario que el papa actúe en vinculación con toda la Iglesia y con su consentimiento, lo que la definición da por descontado. El final de la fórmula puede hacer pensar que se trata de lo contrario. Pero las actas del concilio muestran que la expresión «no por el consentimiento de la Iglesia» se refiere sólo a una confirmación formal y *a posteriori* de los obispos¹¹. En concreto, Con ocasión de la definición de los dogmas marianos de 1854 (Inmaculada concepción) y 1950 (Asunción), los papas Pío IX y Pío XII consultaron a todos los obispos del mundo, en tanto que

representantes de la fe de su pueblo, y las respuestas fueron casi unánimes.

2. Es necesario que el papa exprese sin ninguna ambigüedad su intención de proceder a una definición en virtud de su oficio de pastor y doctor de todos los cristianos. Si subsiste la menor duda acerca de esta intención, es menester concluir que no ha querido comprometer esta autoridad última y que no se trata de una definición irreformable.

3. Es necesario que el objeto de la definición pertenezca al campo de la fe revelada —o que esta tenga su fundamento en la revelación, por ejemplo las dos últimas definiciones: la de la inmaculada concepción y la de la Asunción de la Virgen María— o de la moral fundada en la Escritura —por ejemplo, la prohibición de matar—. Esta infalibilidad, confirma el Vaticano II, «se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la revelación, que debe ser custodiado santamente y expresado con fidelidad» (LG 25). Se mantiene sin embargo el debate sobre los puntos que se encuentran en las fronteras de la revelación, cuestión ésta que los dos concilios han dejado abierta¹².

¿Cuál es la consecuencia de una definición infalible? Que el objeto así definido es propuesto a la fe de los fieles de manera *irreformable*. Irreformable no significa imperfectible. La historia muestra que la Iglesia ha tratado siempre de mejorar la expresión de su fe, corrigiendo a veces el lenguaje de tal o cual concilio. «Irreformable» quiere decir que la Iglesia no se desdirá del juicio enunciado a propósito de la cuestión que había reclamado la intervención solemne.

El principio de presidencia es por tanto muy importante en la Iglesia y no debe cuestionarse. Porque son bien conocidos los perniciosos efectos de una colegialidad sin presidencia. Pero el equilibrio entre los tres principios enunciados es difícil de realizar y exige ser continuamente verificado.

Iglesia comunión y/o Iglesia piramidal

La Iglesia católica, por su parte, ha dado particular relieve durante mucho tiempo al principio de presidencia, en lo que radica sin duda una de sus fuerzas institucionales. Pero esto se ha hecho en detrimento de los otros dos principios. Tal evolución le ha dado a esta Iglesia la imagen de una gran pirámide jerárquica, con frecuencia representada en los catecismos de antaño, en la cima de la cual se encuentra el papa, seguido en los escalones inferiores por los obispos y los sacerdotes, y cuya base está constituida por el pueblo fiel. Esta forma práctica de eclesiología es ciertamente eficaz —quizá a precio de una solución simplificadora—. Pero es muy diferente de la forma de la Iglesia de los orígenes, lo que plantea una grave dificultad respecto de las Iglesias ortodoxas y de la Reforma. Tampoco corresponde, en fin, a las expectativas de la conciencia contemporánea, sensible a la participación y a la corresponsabilidad.

El Vaticano II no sólo ha restaurado el principio de la colegialidad; ha abierto también el camino de manera decisiva a una eclesiología de comunión. La Iglesia no se ve ya pues como esa gran pirámide centralizada, sino como un conjunto de Iglesias locales o particulares que conviven en una comunión total de fe, de sacramentos y de caridad. La unidad concreta de la Iglesia está asegurada por una amplia red de intercambios entre las distintas Iglesias y la Iglesia de Roma. Actúa en esto la colegialidad de los obispos. Se respeta el papel de Roma como Iglesia primada, puesto que lo propio del ministerio del papa es presidir en la comunión y en la caridad. Pero la autoridad pontificia se ejerce en un clima de concertación mutua que tiene en cuenta los principios de colegialidad y de comunidad.

En la práctica, la Iglesia católica encuentra grandes dificultades para traducir en hechos su «conversión» a la colegialidad, doctrinalmente admitida por el Vaticano II, y a la hora de tener en cuenta el principio comunitario. Vive con hábitos adquiridos de muchos siglos que van en sentido contrario.

IV LOS LAICOS

El término *laico* encierra dos significados aparentemente contradictorios: por una parte, el laico es «consagrado»; por otra, éste vive su fe en el mundo «secular».

El término «laico» se encuentra por primera vez en un sentido cristiano en Clemente Romano (hacia el 90). Los laicos (*laikos*) son los miembros del pueblo (*laos*) de Dios. Se han convertido

en tales en virtud del bautismo y, según el Vaticano II, habiendo sido «hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde» (LG 31). Viven pues de este sacerdocio «existencial» del que ya se ha hablado.

Pero el concilio añade a continuación: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos (...). A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida» (LG 31).

Los laicos, consagrados por su bautismo y como miembros del pueblo de Dios, están normalmente insertos en el mundo de su tiempo. Es en el corazón de esta vida común con todos sus contemporáneos como dan testimonio de su fe. Es por esta doble característica positiva por la que deben definirse, y no por la nota negativa de ser *los que no están ordenados*. Los laicos son cristianos de pleno derecho: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,5). No hay en la Iglesia «cristianos superiores». No existe ninguna diferencia en cuanto a la dignidad cristiana entre los laicos y sus ministros. Sobre la base del mismo don, cada uno está llamado a responder a su vocación con una caridad que sólo Dios conoce. Por eso los laicos están llamados a la misma santidad que los otros miembros de la Iglesia.

Los laicos son invitados a dar testimonio de su fe en el mundo por medio de su palabra y por el estilo de su existencia. No participan en la liturgia y en los sacramentos como simples asistentes: la tradición antigua decía claramente que «celebran» la eucaristía presidida por el sacerdote o el obispo. Se les pide que sometan la creación para alabanza de Dios y que hagan de ella el marco de una sociedad humana justa en la que pueda crecer el reino de Dios. Son en definitiva, en este sentido, dentro de su vida, profetas, sacerdotes y reyes.

Esta dignidad cristiana laical funda su aptitud para servir en la Iglesia dentro del amplio abanico de los que se pueden llamar los «ministerios bautismales». Los servicios de los laicos merecen en efecto el nombre de «ministerios», desde el momento en que revisten cierta visibilidad, estabilidad y reconocimiento en la comunidad cristiana. Este nombre se les reconoce plenamente desde el Vaticano II para funciones complementarias de las de los ministerios ordenados que les permiten ejercer la corresponsabilidad en la Iglesia. Estos ministerios pueden ejercerse dentro de la comunidad eclesial (consejos parroquiales, catequesis, animación de la liturgia, visitas a enfermos y presos, acompañamiento espiritual para quienes tienen la competencia del discernimiento, etc.). Actúan así en el mundo dirigiéndose a un campo humano de la vida social (la profesión, los medios de vida, las necesidades de los más desheredados, los problemas éticos y políticos locales, nacionales e internacionales).

Pero esto no es todo. En los años que han seguido al Vaticano II, el número de vocaciones sacerdotales no ha cesado de disminuir. Durante este mismo tiempo, algunos laicos han tomado conciencia de su capacidad para asumir responsabilidades y profundizar en su formación. Está emergiendo así un fenómeno nuevo: el de los laicos asociados al ministerio propiamente pastoral de los sacerdotes. Aunque estos cambios han sido de hecho progresivos y aunque ciertas situaciones pueden parecer ambiguas, este movimiento no se inscribe dentro del marco de la vocación propia de los laicos. Según la doctrina católica, en efecto, el fundamento bautismal no basta para justificar tal participación, ya que estas personas no están ordenadas. La delegación del obispo, expresada en una carta de misión precisa y anunciada al pueblo cristiano correspondiente, constituye entonces una especie de «injerto» sobre el envío en misión apostólica. Pues es en el momento de su propia ordenación, que lo inscribe en la sucesión del colegio episcopal, cuando dicho obispo encuentra la autoridad en la que funda el nuevo envío en misión. De este modo, el laico se encuentra inscrito de alguna manera en el envío misional que se remonta originariamente al de los apóstoles por parte de Jesús. Estos laicos tienen una identidad nueva en la Iglesia y los interesados son perfectamente conscientes de ella. Los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX están aún en evolución y no han revelado todavía todo su alcance. Por eso es difícil dar cuenta de ellos teológicamente. Pero, ¿no estamos aquí ante un caso en el que el Espíritu Santo está diciendo algo a las Iglesias?

V LOS RELIGIOSOS

Una presentación de la Iglesia que no mencionara a los religiosos quedaría gravemente incompleta. En nuestras sociedades actuales, este término ha cambiado hasta cierto punto de significado desde la aparición de los diversos integrismos. «Religioso» puede significar desde entonces extremista, intolerante y a veces peligroso. Pero, ¿qué es un religioso en el cristianismo?

En los tres primeros siglos de la Iglesia, la santidad perfecta se obtenía por el martirio. Con la conversión del emperador Constantino comienza una nueva fase. El martirio no es ya un riesgo común. No obstante, algunos cristianos quieren consagrar toda su vida al seguimiento de Cristo abandonando el mundo y entregándose a la oración constante y a la ascesis dentro del espíritu del Evangelio. Viven el «celibato por el Reino» del que hablara Jesús (Mt 19,12), en una pobreza total, y están ligados por la obediencia a un abad, como su superior. Tal es el punto de partida de la vida eremítica —el eremita o ermitaño vive solo— y monástica —el monje vive en una comunidad—. Esta forma de vida, que se inició en los desiertos de Egipto y Siria, pasó rápidamente a Occidente. El objetivo es poner en práctica todas las posibilidades del evangelio. Estas comunidades vivían bajo la autoridad de una «regla», que proponía una aplicación concreta del evangelio a las diversas situaciones de la vida. Las mujeres, por su parte, vivían la virginidad consagrada en modalidades comunitarias algo diferentes. La forma de la vida monástica fue evolucionando en función de la cultura de cada época. Después de Pacomio (286-346) en Egipto, Basilio de Cesárea, que ubicó los monasterios en las ciudades para que se convirtieran en ejemplos de vida cristiana, fue un gran legislador del monaquismo en Oriente; Agustín y Benito lo fueron en Occidente.

Con el paso del tiempo, la vida religiosa se trasladó de los monasterios a los conventos. El monasterio estaba consagrado a una vida enteramente contemplativa. Los religiosos de un convento no abandonan este aspecto, pero se abren también a una vida activa fuera de su casa, que no tiene ya la importancia del gran monasterio. Al mismo tiempo, la exigencia de estabilidad se suaviza considerablemente. La Edad media asiste a la fundación de los dos grandes órdenes mendicantes de los Dominicos y los Franciscanos, que enseñan, anuncian el evangelio y hacen numerosos servicios. No viven ya de su trabajo como los monjes, sino de la generosidad pública, que no les falta. Sin embargo, los conventos femeninos están estrictamente sujetos a la «clausura», considerada una protección necesaria para las mujeres, en una sociedad de costumbres todavía rudas.

En el siglo XVI ve la luz una nueva generación de religiosos. Siguen viviendo en comunidad, pero de una manera aún menos rígida, puesto que no tienen ya la exigencia del «coro», es decir, la obligación de cantar juntos las diversas oraciones litúrgicas del día. No son ya «contemplativos», sino que están decididamente consagrados a una tarea activa. Se les llama «clérigos regulares», porque ejercen un ministerio presbiteral (pero no parroquial) y viven bajo una «regla» que especifica su vocación. Así fue como Ignacio de Loyola reunió en torno suyo a un grupo de «sacerdotes reformados e instruidos», que dio origen a la Compañía de Jesús.

En los siglos siguientes, en particular en el XVII y en el XIX, se asiste a la fundación de numerosas congregaciones misioneras, masculinas y femeninas, consagradas a la propagación del evangelio en todos los continentes. Las mujeres pudieron entonces salir de los conventos. Otras congregaciones se fundaron para responder a determinadas necesidades de la sociedad, siendo primordial el cuidado de los pobres. De este modo las religiosas se fueron convirtiendo en figuras familiares y apreciadas. Atravesaron sin demasiadas dificultades las diversas oleadas de leyes anticlericales. Alguien tan «laico», por ejemplo, como Édouard Herriot contribuyó a mantener en Lyon una congregación de hermanas hospitalarias al servicio de los hospitales de la ciudad.

Con el trabajo de los religiosos y las religiosas la Iglesia fue iniciando a lo largo de las distintas épocas numerosos servicios sociales que más tarde fueron considerados como responsabilidad normal de los Estados. La Iglesia fue la primera en organizar grandes hospicios u hospitales. A ella se debió la difusión cada vez mayor de la enseñanza escolar; ella fue quien inventó las universidades.

El siglo XX ha asistido en un primer momento a la fundación de numerosas congregaciones religiosas, más adaptadas a la secularización de la vida moderna y fuertemente comprometidas en

la presencia discreta y orante en ambientes no cristianos (hermanitos y hermanitas del padre Foucauld). Tras el Vaticano II, se busca una nueva forma de vida consagrada y comunitaria, muy próxima al mundo, en los llamados movimientos de renovación «carismática». Una de las novedades estriba en que estas comunidades admiten en un mismo cuerpo a célibes y a personas casadas que compaginan su vida familiar con la participación en la vida comunitaria. Estos movimientos animan grupos de oración y se dedican a diversas actividades de evangelización de los jóvenes.

A lo largo de la historia la creatividad de la vida religiosa ha sido constante dentro de la fidelidad a los «consejos evangélicos», siguiendo formas renovadas en función de los cambios de la sociedad. La vida religiosa sigue siendo un signo vigoroso y elocuente del evangelio en nuestro mundo.

Son conocidas las palabras de Péguy: «Todo empieza en mística y acaba en política». ¿No son estos capítulos dedicados a la Iglesia ilustración de ello? ¿No ha ido pasando esta exposición poco a poco de una visión teológica del misterio de la Iglesia como lugar del don de Dios a los hombres, a explicaciones sobre la historia demasiado humana de esta misma Iglesia, en la que muchas cosas no constituyen precisamente una «invitación a creer»?

Lo he hecho en nombre de una honradez elemental. De nada sirve ocultar con un pudoroso velo ni sus miserias históricas ni sus disfuncionamientos actuales. Pero lo he hecho también en nombre de la teología de la Iglesia, a la vez divina y humana, santa y pecadora, en la que el misterio del don de Dios está confiado a hombres que siguen estando marcados por el pecado. Sería demasiado fácil exiliar en una especie de éter a la Iglesia santa y no ver en las comunidades cristianas más que grupos miserables. La paradoja y el misterio de la Iglesia reside precisamente en la audacia de Cristo de confiar los dones de Dios a pobres hombres. Las miserias de la Iglesia no deben tampoco ocultar los frutos de santidad manifiestos, expresados por medio de los mártires, la vida religiosa y el testimonio de tantos y tantos bautizados. Nos sorprendemos sin duda demasiado de lo que es inevitable en toda sociedad humana, siendo el hombre como es. Pero no nos sorprendemos lo suficiente ante el carácter inaudito, no sólo de la obra civilizadora de la Iglesia en Occidente, pionera en muchos campos, sino también del testimonio de fidelidad a Cristo de que ha dado muestras durante dos mil años. Como sociedad humana que es en medio de las demás sociedades humanas, pasa por las mismas vicisitudes. Pero el milagro está ahí: sigue estando al servicio de su Señor.

Apéndice: los cardenales y la curia romana

¿De dónde viene la curia romana? Muy pronto hubo alrededor del papa, en la Iglesia antigua, un entorno de sacerdotes y diáconos que lo asistían en su labor. Una cancillería administrativa aseguraba la redacción, la transmisión y el archivo de los documentos. Con el tiempo, las «oficinas» romanas fueron empleando un personal cada vez mayor. Se asiste al nacimiento de la «cámara apostólica», especie de ministerio de finanzas, la Penitenciaría, tribunal que regulaba las cuestiones de conciencia (foro interno).

El origen de la institución de los cardenales —por lo demás bastante oscuro— se remonta a la colaboración del papa con los obispos de la región romana, rápidos de consultar (cardenales obispos), con los párrocos de las grandes parroquias de Roma (cardenales sacerdotes) y, en fin, con los diáconos más influyentes (cardenales diáconos). Del término «cardenal» aparecen testimonios desde el siglo VIII; la institución está creada a comienzos del siglo XI y constituye a finales de este mismo siglo un verdadero colegio, que es el consejo del obispo de Roma. El papa reúne periódicamente a los cardenales en «consistorio» (asamblea restringida) para gestionar los asuntos de la Iglesia universal. En la Edad media aparece también el tribunal de la «rota¹³ romana», que tenía competencia sobre los asuntos públicos y se ocupa siempre de los juicios de nulidad matrimonial.

El obispo de Roma, como los demás obispos, era elegido en principio por «el clero y el pueblo» de su diócesis de entre los sacerdotes o diáconos de la ciudad. Pero la importancia de esta elección daba lugar con frecuencia a presiones, e incluso negociaciones y conflictos entre facciones rivales. Sucesivas reformas llevaron en 1059 a restringir a los cardenales la elección del futuro papa.

Progresivamente el cardenalato se fue convirtiendo en una dignidad y honor especial, que expresaba la confianza personal del papa en tal o cual persona. Al mismo tiempo, este senado de la Iglesia deja paso a la aristocracia, se internacionaliza y se convierte en un asunto diplomático importante, solicitando los príncipes el capelo cardenalicio para sus súbditos. De este modo las sedes de las grandes metrópolis pasan a ser sedes cardenalicias. Se distingue entonces entre los cardenales de la curia y los otros. El cardenalato puede ser también la recompensa por una larga carrera en la curia. Sixto V en 1586, fijó en setenta el número de los cardenales; Pablo VI lo amplió a ciento veinte y decidió que los cardenales de más de 80 años no participarían ya en la elección del papa.

No obstante, el cardenalato, siempre rodeado de gran prestigio y a menudo considerado como un plus con respecto al episcopado, es una institución eclesiástica, mientras que el episcopado se remonta a los orígenes apostólicos de la Iglesia. El colegio de los cardenales tiene una función totalmente distinta del de los obispos. Es el consejo personal del papa. Hoy todos los cardenales de la curia son automáticamente obispos, mientras que en 1962 algunos eran sólo presbíteros, y en el pasado los había que eran sólo diáconos. Corre por tanto el riesgo de producirse una confusión de autoridad entre los consejeros o los diversos responsables de la administración vaticana y los obispos que tienen un oficio propiamente pastoral.

A lo largo de la Edad media, la curia romana desarrolla sus diferentes servicios: finanzas, biblioteca, tribunales, etc. La lucha medieval contra los herejes conduce a la creación por el papa Lucio III en 1184 de la Inquisición, que hace más eficaz Gregorio IX, quien la confía a los Dominicos, a los que serán asociados los Franciscanos. La Inquisición es el antepasado de la Congregación del Santo Oficio, creada por el papa Paulo III en 1542 para velar por la ortodoxia en el contexto de la Reforma. El Santo Oficio centraliza en Roma, bajo la autoridad de seis cardenales, lo que antes dependía de numerosos tribunales locales, llevando a la desaparición progresiva de la antigua Inquisición. Desde el Vaticano II, el Santo Oficio se llama Congregación para la doctrina de la fe, y tiene el encargo especial de mantener la ortodoxia en la Iglesia católica.

La creación de la curia moderna se remonta al papa Sixto V (1585-1590), que instituye quince congregaciones o «dicasterios», análogos a los ministerios de un gobierno. Hasta entonces había comisiones de cardenales encargadas durante un tiempo de tratar un asunto. La institución orgánica de la curia consistió en fundar estas comisiones como organismos permanentes. La curia romana se configuró entonces como un verdadero gobierno del papa, convirtiéndose progresivamente el secretariado personal del papa en Secretaría de Estado. El secretario de Estado puede considerarse como análogo a un primer ministro. El gobierno pontificio fue un ejemplo para la racionalización progresiva de los gobiernos civiles de los Estados modernos. El papado disponía de una administración extremadamente eficaz, con su red de nuncios.

Durante los tiempos modernos la curia romana fue reorganizada y reformada muchas veces, con la creación de nuevos dicasterios, la supresión de algunos o el traslado de competencias. El papa Juan Pablo II ordenó en 1984 la última reforma de la curia del siglo XX.

Pero hay también un reverso de la medalla: este gobierno no es tal desde el punto de vista de la Constitución fundamental de la Iglesia, que sólo reconoce al papa y a los obispos. Se trata más bien de una administración que ayuda al papa en la realización de sus múltiples tareas y que gestiona indistintamente sus dos funciones de patriarca de Occidente y primado universal. Pero toda administración está tentada de afirmar cada vez más su poder. Con el paso de los siglos, en función de una centralización romana creciente, muchas de las responsabilidades episcopales se las ha apropiado la curia romana, que supervisa de cerca la acción de los obispos.

¹ Hubo un debate en el momento de la preparación del último código de derecho canónico en torno a si era legítimo o no introducir en él una *Ley fundamental de la Iglesia*, que hubiera correspondido a las constituciones de los grandes Estados modernos. El debate concluyó con el rechazo del texto preparado a tal efecto. Porque no conviene que lo jurídico ocupe el terreno de lo doctrinal. El ámbito del derecho es el de aplicación concreta de la Constitución de la Iglesia, aplicación que está sujeta a las variaciones de la historia.

² Es la expresión escogida por la *Traduction oecuménique de la Bible (TOB)*.

³ SAN AGUSTÍN *Sermón 340*, 1 PL 38 1483

⁴ El Vaticano II se atreve por ello a proponer una imagen que no está en el Nuevo Testamento ni en los Padres, los obispos y los

sacerdotes son los ministros de Cristo en cuanto cabeza o jefe de su Iglesia. «Los obispos () hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en lugar suyo [literalmente en su persona' m eius *persona*]» Se habla de un sacramento especial «con el que los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter particular, y así se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza [*in persona Christi capitis*]» (LG 21, PO 2). Volvemos a encontrar aquí el vocabulario propiamente sacerdotal ya evocado. El ministerio del obispo y del sacerdote es una participación ministerial en el único sacerdocio de Cristo. Pero este último ha cambiado la orientación principal del sacerdocio, que es ahora ante todo descendente, es decir, portadora de los dones de Dios a su pueblo. Se podría usar la palabra *teologal* (=lo que tiene relación con Dios) el ministerio es *sacerdotal* porque es *teologal*, y concierne siempre a lo que viene de Dios.

⁵ Sobre esta historia, todavía mal conocida, cf. A BORRAS-B POTTIER, *La grace du diaconat*, Lessius, Bruselas 1998, 1-95.

⁶ Una decisión conciliar no podía bastar para dar de nuevo configuración al ministerio diaconal después de casi un milenio de supresión. Su figura se ha ido por ello tanteando a partir de diversas experiencias. Pero se ha mostrado cierta vacilación entre dos posibles centros de gravedad. La primera opción, la más fiel al diaconado primitivo, consiste en subrayar el *servicio de la caridad*, a través de las muy diversas actividades que el diácono puede realizar en la Iglesia y en la sociedad (servicio a los jóvenes, a los marginados, a los discapacitados, gestión temporal, etc). Su servicio litúrgico, real pero limitado, es la manifestación de ello en el corazón de la congregación de la comunidad. La segunda opción consiste en considerar que, dada la escasez actual de sacerdotes en numerosos países, el diácono es el más adecuado para sustituirlos, puesto que está ordenado. Se le encomiendan entonces funciones de «vicario» o «coadjutor», que le confieren un cargo propiamente pastoral. La necesidad o la urgencia pueden justificar esta opción en ciertos casos. Pero si se considerara como normativa, se correría el riesgo de ocultar la especificidad y complementariedad del ministerio diaconal y, en definitiva, de reducir de nuevo el diaconado a una preparación para el presbiterado.

⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Carta 14*, 4.

⁸ En la Iglesia del primer milenio, al menos durante algún tiempo, funcionó también otro aspecto de la colegialidad. En Oriente, entre las sedes episcopales que se remontaban a los apóstoles, había tres particularmente eminentes. Jerusalén, Antioquía de Siria y Alejandría. En Occidente solo había una, Roma, pero siempre fue considerada como la primera por ser la sede de Pedro. Estas sedes eminentes ejercían autoridad sobre el conjunto de su región, que formaba un «patriarcado». En Oriente, la sede de Constantinopla reivindicó luego la dignidad patriarcal, e incluso el segundo lugar, después de Roma, por razones políticas. La ciudad se había convertido en capital del Imperio de Oriente. Roma se resistió siempre a esta reivindicación y no aceptó los cañones conciliares que la proclamaban. Pero en la práctica, el año 870 aceptó una forma de gobierno de la Iglesia que se llamó la «pentarquía», es decir, un gobierno colegial de los cinco patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Este sistema no funcionó durante mucho tiempo y acabó con la ruptura entre Oriente y Occidente de 1054.

⁹ Ya a finales del siglo I Clemente de Roma interviene vigorosamente en nombre de su Iglesia en la Iglesia de Corinto, donde una pequeña revolución había llevado a esta comunidad a destituir a sus ministros. Esta intervención atestigua una responsabilidad especial por parte de la Iglesia de Roma. A comienzos del siglo II Ignacio de Antioquía saluda a la Iglesia de Roma como la que «preside en la caridad» y «ha enseñado a las otras» (IGNACIO DE ANTIOQUÍA *Carta a los romanos*, encabezamiento y 3,1). Hacia finales del mismo siglo, Ireneo de Lyon expresa así el lugar que ocupa la Iglesia de Roma en el seno de las otras Iglesias. «La Iglesia muy grande, antiquísima y de todos conocida que los gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo fundaron y establecieron en Roma () porque con esta Iglesia, en virtud de su más excelso origen, debe necesariamente concordar toda la Iglesia, es decir los fieles de todas partes» (IRENEO DE LYON *Contra las herejías*, III, 3, 2). La especial autoridad de la Iglesia de Roma se basa en «su más excelso origen», es decir, en su vinculación original con Pedro y Pablo. Se debe también a que en ella la tradición procedente de los apóstoles ha sido bien conservada. Por estas dos razones toda Iglesia debe permanecer en comunión con ella. Más tarde se dirá que el papa es papa porque es el obispo de Roma y no a la inversa. Pero la comunión con Roma no conlleva necesariamente el gobierno de las Iglesias por Roma.

¹⁰ VATICANO I, constitución *Pastor aeternus*, c. IV.

¹¹ Esta cláusula iba dirigida contra una tesis «galicana», votada por una asamblea del episcopado francés en 1682 a iniciativa de Bossuet.

¹² Sobre ello ha vuelto Juan Pablo II en 1998 Cf B SESBOUE, *A propos du «motil propno» de Jean Paul ;I «Ad tuendam Jidem»*, Etudes (octubre de 1998) 357-367.

¹³ Etimológicamente, «rota» significa rueda. El sentido original del término es oscuro: quizá un pupitre sobre ruedas en el que se depositaban las causas presentadas ante el tribunal, o bien los turnos de palabra concedidos a los jueces...

CAPITULO 22

La fe y los sacramentos de la fe

Con los sacramentos abordamos la vida cultural de la Iglesia. Reconozcamos que la comprensión de los ritos cristianos está hoy en crisis. Prueba de ello es la disminución de la práctica entre los católicos. Desde hacía mucho tiempo, la del sacramento de la reconciliación se encontraba ya en constante descenso. En los últimos decenios del siglo XX se ha asistido en Francia a la disminución de la asistencia a la misa dominical (32% en 1946; 20% en 1970; 10% en 1990). Lo mismo ha ocurrido con el bautismo (92% en 1961; 82% en 1963; estimación del 50% para el año 2000) y el matrimonio (en 1979, 227.000 matrimonios por la Iglesia de un total de 340.000; en 1992, 137.000 de un total de 271.000, sin contar los casos de convivencia). Es conocido también el notable descenso en las ordenaciones sacerdotales a lo largo del siglo (1.500 por año en 1900; 1.000 en 1950; entre 100 y 130 desde 1976). Éstas crueles cifras se repiten, con algunos matices, en los grandes países occidentales. Dan testimonio sin duda de una recesión de la fe, pero también de un especial desvío hacia la repetición ritual y de una dificultad nueva para percibir los símbolos cristianos.

Por otro lado, se deja sentir el peso de los debates del pasado sobre la cuestión de los sacramentos. La celebración de los sacramentos ha sido objeto entre protestantes y católicos de un conflicto secular, apaciguado hoy en gran parte. Para resumir, digamos que el protestantismo proclama ante todo la justificación del hombre por la pura gracia de Dios, a través de la fe¹. Así pues, nuestra salvación y nuestra reconciliación con Dios no deben nada a nuestros méritos. Esta visión de las cosas, ante todo interior, relega la celebración exterior de los sacramentos a un segundo término. En cambio, la imagen que da el catolicismo es la de la celebración de unos sacramentos solemnizados, en los que se invita a participar con la mayor frecuencia posible. Esta imagen es más exterior y corre el riesgo de hacer funcionar los sacramentos como obras que es menester practicar para obtener la salvación en función de nuestros méritos. Veremos que esta oposición es falaz. El verdadero cristianismo mantiene unidos la justificación por la fe y los sacramentos de la fe.

Reflexionaremos en primer lugar sobre el arraigo en el hombre de la institución sacramental, para subrayar luego la originalidad propia de los sacramentos cristianos. Finalmente expondremos con rapidez lo que concierne a los siete sacramentos.

1. DE LOS RITOS HUMANOS A LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

Los sacramentos cristianos respetan la condición humana común. Somos indisolublemente espíritu y cuerpo, es decir, que lo interior y lo exterior de nuestra vida son siempre solidarios. Nuestras convicciones y sentimientos más íntimos se manifiestan exteriormente por el lenguaje, los gestos, la risa o las lágrimas, a veces por la violencia. Y viceversa, lo que hacemos o decimos a los otros hace que resuene en nuestro propio corazón la alegría o la tristeza, el arrepentimiento o la liberación interior. Esto puede llegar incluso a provocar un cambio de orientación en nuestra vida, ya que nuestros actos nos transforman. No somos los mismos antes que después. En este movimiento doble y constante está implicado lo que al comienzo de esta obra se describió como la trascendencia del hombre, es decir, la dinámica de su superación constante². *Es en este movimiento donde se inscribe igualmente la práctica sacramental*³.

El rito, la celebración y el hombre

¿Qué es un rito? Es una actividad —en la mayoría de los casos social— programada y recurrente, cuya significación está ligada a su repetición o a su realización en circunstancias determinadas. El rito conlleva casi siempre un gesto: hay palabras rituales, pero se pronuncian con ocasión de algo que se *hace*. El rito es una actividad corporal. En él intervienen el cuerpo físico y el cuerpo social.

Pongamos algunos ejemplos de ritos. Espontáneamente practicamos la celebración de los aniversarios, en particular de los acontecimientos fundadores de nuestra existencia: nacimiento, matrimonio, éxitos. La sociedad hace lo mismo celebrando los acontecimientos fundadores de la nación. Conocemos también ritos de transición o de iniciación, cuando crecemos, cuando aprobamos un examen o ingresamos en algún colegio o institución, cuando recibimos un homenaje.

El niño nace en el rito. Éste comienza con la regularidad de la succión del pecho, que constituye el primer ritmo de la existencia en la relación con la madre. Los niños son muy ritualistas. Necesitan que las cosas se hagan siguiendo un ceremonial, como el de ir a acostarse y que les cuenten una historia antes de dormirse.

A lo largo del año vivimos de los ritos ligados a la sucesión de las estaciones, a la celebración del año nuevo, de la primavera, etc. Las comidas en familia o entre amigos adquieren a menudo una dimensión ritual, porque son regulares y son una ocasión para encontrarse y compartir. Son un momento privilegiado de solemnidad y de celebración. Un camarero de un restaurante hablaba un día de lo orgulloso que se sentía de servir una comida de fiesta como un verdadero rito. Esta es la razón de que en las tradiciones religiosas las comidas a menudo sean sacralizadas.

Con ocasión de una competición deportiva, el ganador descorcha una botella de champán y riega con ella a todo el mundo. Este rito puede parecer el despilfarro de un producto valioso y caro. Pero el que protesta contra este despilfarro, ¿ha captado el símbolo que manifiesta, a través de la espuma ligera del champán, una alegría desbordante e inexpressable de otro modo?

Todas las sociedades practican también ritos funerarios: ante el duelo, el hombre tiene necesidad de expresar lo que ocurre por medio de ritos. Hay que *hacer algo*. Conviene rendir homenaje a los restos del difunto: reunión de los allegados, palabras de elogio o de recuerdo, gestos de respeto (honorarios militares o aspersión). El rito, vivido con el grado de emoción que requiere la circunstancia, ejerce una función de apaciguamiento e inaugura la labor del duelo. Porque la muerte de personas próximas es un momento grave en el que cada uno se enfrenta no sólo con el destino del desaparecido, sino también con su propio destino. De este modo se expresan el sentido de la existencia humana y su misteriosa trascendencia con relación al tiempo que pasa. El rito marca pues todas las épocas de la vida. El hombre no puede vivir sin ritos.

Como se ve por estos ejemplos, el rito no obedece a la ley de la eficacia. No pertenece al orden de la producción temporal. Escapa a la rentabilidad de toda actividad normal. Supone una gratuidad, incluso una pérdida. Desde un punto de vista inmediato, el rito no sirve para nada. Su eficacia es de otro orden.⁴

El rito inserta en el flujo indiferenciado del tiempo referencias que permiten dar sentido a nuestra existencia y atenuar la angustia. Toda vida humana necesita de esta regularización personal y social. El rito nos da seguridad asignando una figura determinada a lo que se nos escapa y a menudo nos angustia. Es también fruto de una cierta elección ética, porque representa «lo que debe hacerse»⁵

El rito es fundamentalmente simbólico a través de una práctica concreta evoca un orden de cosas totalmente distinto del de su realización material. Es siempre signo de una carencia y expresa la pretensión de reunir en la unidad de un instante privilegiado la totalidad de la existencia. Las velas que soplo en mi torta de cumpleaños evocan mi feliz avance en edad si soy un niño, o una vida ya llena si soy mayor.

El rito, incluso profano, trasciende mi vida inmediata y temporal. Expresa una dimensión de mi existencia que no puede expresarse en lenguaje ordinario. De ahí la apertura espontánea del rito a la expresión de lo sagrado.

El rito y lo sagrado

Si lo dicho hasta ahora es cierto, el rito es un lugar privilegiado de expresión de lo sagrado en virtud de su poder de transposición simbólica. Se puede considerar como sagrado «todo lo que aparece en este mundo, y especialmente en la vida del hombre, como signo revelador de la existencia, de la presencia y de la actividad de Dios» (L. Bouyer). *Hoy se reconoce generalmente que lo sagrado es una dimensión irreductible de la existencia humana, que no puede reducirse a ningún otro fenómeno humano* (R. Otto, G. Van der Leeuw, Mircea Eliade). La actitud religiosa del hombre ante lo sagrado no es algo sólo primitivo: es permanente. Le viene de la toma de conciencia de su propio destino.

En el rito sagrado se encuentra siempre una combinación de *palabras sagradas* y de *acciones santas*. La palabra es ya una acción y tiende a la acción. La palabra tiene un poder propio. «La palabra tiene un poder decisivo. Todo el que pronuncia palabras está poniendo en movimiento potencias» (G. Van der Leeuw). Todos los días hacemos experiencia de ello. Una palabra puede hacer bien o hacer mal: decir «buenos días» es un acto de benevolencia y apacigua; injuriar a alguien es herirlo. Una frase puede herir a alguien sin injuriarlo: es el caso, por ejemplo, de las palabras con que se anuncia a uno que está despedido. Pensemos también en los diversos votos y palabras de consagración. En tales casos las palabras del compromiso realizan por sí mismas el compromiso⁶.

Los ritos atestiguados en la historia de las religiones están fundados en un simbolismo *natural* o cósmico. El hombre no puede atribuir arbitrariamente un determinado sentido simbólico a cualquier elemento. Y si lo hace, cae en la magia. Los grandes ritos de la humanidad están naturalmente cargados de sentido. En la historia, los gestos rituales aparecen con anterioridad a las palabras porque estos gestos son significativos por sí mismos, hasta el punto de que los ritos eran considerados obra de los dioses.

¿Cuáles son estos ritos principales? Se encuentran, bajo formas distintas, en las diversas religiones. Con cierta constancia los mismos temas constituyen el origen de los grandes rituales,

en particular todo lo que gira en torno al agua y la comida. Para comer carne, hay que matar un animal; pero matar es enfrentarse con el misterio de la vida, que supera al hombre. Es tocar lo sagrado y lo divino, que exigen respeto. Por eso el acto de matar al animal adquiere el carácter de un rito sacrificial. El dios tendrá su parte. Como la sacralidad está igualmente ligada al misterio de la fecundidad, son numerosos también los ritos ligados a la cosecha y el ejercicio de la sexualidad.

Hay también períodos sagrados, ligados a la evolución de los astros y de las estaciones; de ahí la instauración de las fiestas estacionales. Hay en fin lugares sagrados: la etimología de la palabra «templo» remite a una frontera trazada entre el mundo sagrado, morada del dios, y el mundo profano.

La conversión cristiana del rito y de lo sagrado

¿Qué diferencia hay pues entre lo sagrado «pagano» y lo sagrado cristiano? ¿Cuál es la condición propia del rito cristiano?

En primer lugar, en lo sagrado pagano, el ámbito del dios y de las actividades divinas aparece ajeno, y a menudo hostil, al ámbito del hombre, al ámbito secular. Existe un conflicto latente entre uno y otro. Lo que se le da a Dios se le quita al hombre, y viceversa. El hombre debe pagar su diezmo a lo sagrado, por medio de ritos, fórmulas y sacrificios, para poder estar seguro de que, por su parte, estará en paz y podrá ejercer su dominio en el terreno de lo «profano».

Lo sagrado cristiano, por el contrario, tiende a abolir la separación absoluta entre sagrado y profano. No para reducirlo todo a lo secular, sino más bien para devolverlo todo a lo sagrado. Lo sagrado cristiano remite al Dios creador que se revela entrando en un proceso histórico, que se hace interlocutor vivo del hombre y cuyas iniciativas están siempre ordenadas a la salvación del hombre. Un Dios que quiere establecer la comunicación más amplia entre él y el hombre por el don de su Hijo encarnado en Jesús. Por Cristo, que nos da su vida, entramos en el ámbito propiamente divino, en el que es asumida toda nuestra actividad. Tal es el sentido del sacerdocio universal de los cristianos. Como consecuencia de él, toda su actividad en el mundo reviste una dimensión sagrada. Lo sagrado cristiano no desarrolla ninguna rivalidad entre Dios y el hombre, y no pretende constituir un mundo aparte⁷.

Lo sagrado pagano y lo sagrado cristiano difieren también en lo que respecta a la referencia de sus simbolismos. En el cristianismo no se anula la referencia cósmica y natural, pero ésta recibe una nueva determinación, la de la referencia *histórica* a la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. En el origen de las fechas de nuestras fiestas cristianas hay una referencia cosmológica (Navidad en el solsticio de invierno, símbolo de los días que empiezan a alargarse) o agraria (Pascua en primavera, Pentecostés en tiempo de la cosecha). Pero estos simbolismos están solapados por la referencia al nacimiento de Jesús, a su resurrección y al envío del Espíritu.

Como los ritos paganos, los sacramentos cristianos pasan por la dualidad complementaria del gesto y de la palabra. Pero aunque el gesto sacramental del bautismo conserva una referencia cósmica al misterio del agua, su referencia principal es histórica: remite a la vez al bautismo de Jesús en el Jordán y a su bautismo de sangre en el misterio pascual. Lo mismo ocurre con el pan y el vino. Tienen su origen en la creación y el trabajo del hombre, y contiene toda la simbología humana de la comida, con la convivencia y comunión que conlleva. Pero la referencia histórica es dominante: es ante todo el memorial de la cena celebrada por Jesús con sus discípulos antes de morir. Todos los sacramentos tienen así su origen en los gestos de Cristo.

II. LA ORIGINALIDAD DE LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

El alcance sacramental de la existencia de Jesús

El fundamento de nuestros sacramentos es Jesús, sus gestos y sus palabras a lo largo de su itinerario vital en la tierra.

La actitud de Jesús ante los ritos judíos de su tiempo es sorprendente. Por una parte, los respeta generalmente y, en algunos casos, remite a ellos. Por otra, toma una gran distancia respecto de ellos, los relativiza y salta por encima de ellos si es necesario: es conocida su libertad en lo tocante al cumplimiento del sábado. En un sentido más profundo, retoma por su cuenta la antigua

polémica de los profetas (por ejemplo en Is. 1,11-17) contra los sacrificios del Templo, cuando éstos se convierten en una coartada para eludir la práctica de la justicia, de la solidaridad y de la caridad fraterna. Cita, por ejemplo, esta fórmula severa del profeta Oseas (6,6): «Quiero amor (misericordia), no sacrificios; conocimiento de Dios, y no holocaustos» (Mt 12,7).

En coherencia con esta actitud, Jesús no instituye nuevos ritos para reemplazar a los antiguos. Él se encuentra personalmente con los hombres: cura, comparte el pan, ofrece a los pecadores un perdón compasivo. Llega al término de su existencia, y acepta una muerte injusta por amor a sus hermanos y a su Padre.

Sus gestos no tienen nada de ritual: son existenciales. Son además ejemplares y proponen normas de vida nueva. Son expresión concreta de una actitud de amor, de donación de sí mismo, de desprendimiento absoluto, de «pro-existencia», como hemos visto⁸.

Las palabras y los gestos realizados por Jesús son en cierto modo los *sacramentos originales* de nuestra salvación. Sus curaciones eran ya «sacramentos», ya que a través de la vuelta a la salud física del ciego, del sordo y del paralítico, se está anunciando la salud total de la persona. El sentido de la palabra griega «salvar» (*sozein*) es aquí capital, porque juega con el parentesco entre «salud» y «salvación». Aunque muchas curaciones van ligadas al perdón de los pecados (el paralítico de Cafarnaúm), éste tiene lugar muchas veces en otras circunstancias. Jesús acoge bien a los pecadores; más aún, toma la iniciativa y se acerca a ellos, come con ellos, se invita a casa de Zaqueo a riesgo de escandalizar. Todo este comportamiento es un signo «sacramental» de nuestra salvación. El evangelio de Juan hace así una lectura «sacramental» de los grandes signos realizados por Jesús.

La liturgia y la tradición han entendido siempre los sacramentos en su vinculación con los actos de Jesús. *Los sacramentos de la Iglesia no son nada más que la expresión ritual de lo que Jesús realizó por nosotros.* Es algo particularmente evidente en la liturgia eucarística, pero también en la de los otros sacramentos. Cristo, por su encarnación, es el primer y gran sacramento de Dios, capaz de fundar la Iglesia-sacramento⁹ y, en ella, los sacramentos de nuestra salvación.

La institución de los sacramentos por Jesús

La Iglesia proclama desde siempre que los sacramentos fueron instituidos por Jesús y que ella no puede «inventarse» otros. Pero los datos históricos parecen infinitamente más complejos. No se ve en el Nuevo Testamento que Jesús realizara siete gestos formalmente institucionales, para cada uno de los siete sacramentos reconocidos. Jesús nunca dijo nada acerca de la confirmación o la unción de los enfermos. La palabra misma «sacramento» está ausente de los textos bíblicos, salvo para traducir al latín el término griego «misterio» (*mysterion*), que remite de manera global al designio de salvación llevado a cabo por Jesús. Estamos pues muy lejos de los ritos propiamente dichos.

Es Tertuliano quien traslada el término «sacramento» del derecho romano al lenguaje eclesial para designar el bautismo. En derecho, *sacramentum* significaba «juramento sagrado» (*sacramentum, sacrum sermentum*), bien en el caso del compromiso militar, en que el nuevo soldado prestaba juramento de fidelidad al emperador y recibía un «tatuaje», bien en el caso de una fianza depositada en un templo, con juramento de las dos partes implicadas.

Este término subraya evidentemente el compromiso del bautizado, que se «enrola» en la milicia cristiana. San Agustín (354-430) será un gran teólogo del sacramento, aunque utilizando el término en un sentido muy amplio, en el sentido de rito, símbolo o misterio.

Serán necesarios todavía muchos siglos para que la Iglesia llegue a discernir en el conjunto de los ritos de los que vive los verdaderos sacramentos instituidos por Cristo. En Oriente, al principio, solo se contaban tres el bautismo-confirmación, la eucaristía y las ordenaciones. Occidente llegó incluso a sobrepasar los siete, las listas de los teólogos de la Edad media contaban a menudo entre los sacramentos la profesión monástica, los funerales y la consagración real. Luego se distinguió entre sacramentos mayores y sacramentos menores. Hasta el siglo XII no se ve aparecer la lista de los sacramentos tal como la conocemos hoy. Esta lista será fijada por el papa Inocencio III en 1208, y luego confirmada por los concilios de Florencia (1439) y de

Trento (1547), este último enseñando con toda claridad el «septenario»¹⁰.

¿Cómo conciliar entonces la institución de los sacramentos por Cristo con esta lenta génesis de la doctrina de los siete sacramentos? Sin duda en el pasado ha habido demasiada preocupación por remontarse a tal o cual gesto de la Escritura para descubrir en él un acto institucional atribuido propiamente a Jesús. Se ha subrayado más el *Cristo-fundador* que el *Cristo-fundamento*¹¹.

El modo en que se puede dar cuenta de la institución de los sacramentos por Cristo es diferente. Cristo quiso que la Iglesia fuera una sociedad visible «instituida». Quiso también por tanto que dispusiera de las estructuras sociales indispensables a toda sociedad. Realizó a tal efecto algunos gestos institucionales muy genéricos confiando a la Iglesia su puesta en práctica. Pero sobre todo Cristo es, con toda su vida, el fundamento último de todos los sacramentos. Cada uno de ellos toma su originalidad de esta fuente. Por eso los padres de la Iglesia veían los sacramentos como brotando de Cristo, con el agua y la sangre de su costado abierto en la cruz, y derramándose sobre la Iglesia. En este sentido son instituidos los sacramentos por Jesús.

Los sacramentos, como hemos visto, tienen una referencia ante todo histórica a Jesús. En la celebración de cada uno de ellos se leen relatos evangélicos y se hace «memoria» de Jesús. La palabra «memoria» la utilizamos aquí con el sentido que Jesús le da en la institución de la eucaristía. Ésta es la razón por la que a la eucaristía se la ha llamado *memorial*, en un sentido infinitamente más fuerte que el de un monumento levantado como memorial de cualquier héroe o gesta. El memorial es el acto que hace memoria de Jesús. A través de un gesto particular, Jesús se hace simbólicamente presente aquí y ahora. De este modo lo ritual remite a lo existencial. En realidad, cada sacramento es a su modo un «memorial operante» de la salvación realizada por Jesús.

A partir de ahí, la Iglesia ha ejercido su discernimiento. Y solo en los casos en que ésta se ha comprometido a sí misma podemos nosotros reconocer un sacramento particular (K Rahner). Ciertos gestos ejemplares de Jesús, la Iglesia los ha discernido como institucionales y se han convertido en los sacramentos rituales de la Iglesia. En este discernimiento, dos factores han desempeñado un papel esencial, por una parte, el dar cuenta de la diversidad de los gestos por los que Jesús expresa el don irreversible que hace de sí mismo a la Iglesia, por otra, el tener en cuenta los grandes momentos de la existencia humana de cada cristiano en su relación con la Iglesia. El bautismo tiene valor de nacimiento a la fe, la reconciliación expresa el retorno del pecador a la comunión divina, etc.

La eficacia de los sacramentos

La tradición cristiana ha considerado siempre que los sacramentos tenían una eficacia propia en el creyente. Son portadores de «gracia». ¿Como entender esto?

La eficacia (o causalidad) de los sacramentos no ha de entenderse al modo de la causalidad física analizada en el marco de la investigación científica. Esto sería una «cosificación» indebida —en definitiva, mágica— de gestos que fueron y siguen siendo *actos interpersonales*. Hay que partir de su carácter de signos, todo signo está ordenado a comunicar algo. Tomás de Aquino recordaba continuamente que los sacramentos *realizan lo que significan*, es decir, que son *causas eficaces en tanto que son signos*. La eficacia del signo es intencional, puesto que pasa de un espíritu a otro espíritu por la mediación de este signo. Es una eficacia espiritual y libre, que no puede por tanto recibirse sino de manera espiritual y libre.¹²

Justificación por la fe y sacramentos de la fe

La expresión «justificación por la fe» sigue siendo hoy muy oscura para el gran público. Se refiere sin embargo a un punto esencial y distintivo de la fe cristiana. Corresponde a la tesis capital expresada por san Pablo en sus Cartas a los gálatas y a los romanos. Lutero y los otros reformadores del siglo XVI insistieron en ella. La «protesta» de la Reforma, con la mirada puesta especialmente en las indulgencias, ib;* dirigida contra una situación concreta y degradada de la práctica sacramental en la Iglesia. A sus ojos, los sacramentos católicos eran practicados como «obras», con las que se podían adquirir «méritos» y, en definitiva, «funcionar eficazmente», con independencia de la actitud libre de la fe del cristiano. Desde entonces, los debates sobre este

tema han constituido el centro de la controversia entre católicos y protestantes a lo largo de los tiempos modernos. Hoy se han retomado, pero en un clima ecuménico de reconciliación. Es importante, por consiguiente, hablar de ello, porque se trata de un punto capital para la comprensión de la relación entre Dios y el hombre.

En el siglo XVI el dominico Tetzl, encargado de recolectar dinero para la construcción de la nueva basílica de San Pedro de Roma, afirmaba en sus sermones la eficacia de las indulgencias para los difuntos diciendo que en el momento en que la moneda resonaba en el cepillo el alma salía del purgatorio. Lutero, que era monje agustino, había extraído de sus prácticas ascéticas la experiencia de un fracaso doloroso. La lectura de san Agustín le hizo descubrir que la justificación del hombre no podía ser sino un don gratuito de Dios, recibido en la fe.

El término *de justificación* remite al *de justicia*. Pero la justicia divina no se ejerce como la justicia humana, que absuelve o condena. Dios hace justo (o justifica) al hombre pecador en virtud de su voluntad de perdón. Este acto de justificación es fruto de una decisión benevolente y gratuita de Dios, que no tiene en cuenta para nada los méritos previos del hombre. Porque el hombre no puede alcanzar la salvación por sus propias obras, como hemos visto. Sin embargo, aunque la justificación no es fruto de las buenas obras, da a la libertad humana de este modo justificada capacidad para realizar tales obras.

Ahora bien, la insistencia puesta en la práctica de los sacramentos en la vida de la Iglesia católica, ¿no cuestiona, una vez más, este gran principio cristiano? Cualesquiera que hayan sido las vicisitudes de la práctica, la Iglesia católica ha profesado y aceptado siempre la doctrina paulina de la justificación por la fe, que es pura y simplemente doctrina cristiana, pero que no dispensa al hombre de dar una respuesta positiva y libre al don de Dios.

Apéndice: justificación por la fe

La gran constitución dogmática del concilio de Trento sobre la justificación (1547) lo prueba manifiestamente. Hoy, después de la publicación de numerosos textos ecuménicos sobre esta cuestión, es legítimo decir que no hay ya *divergencia* en la fe a propósito de este «dogma» fundamental, que en opinión de Lutero era el que hacía «tenerse en pie o caer a la Iglesia», aunque existen *diferencias* teológicas en la manera de considerarlo.

Existe, en efecto, una articulación precisa entre la justificación por la fe y la práctica sacramental. Lejos de excluir los sacramentos, la justificación los reclama, porque encuentra en ellos su expresión visible. Los sacramentos no son en ningún caso obras de los hombres: son obras del Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu. Dan testimonio visiblemente del don que Dios nos hace de sí para justificarnos. La administración de los sacramentos es la profesión pública y la celebración eclesial de lo que se afirma en la justificación por la fe.

San Basilio en el siglo IV asociaba espontáneamente la fe y el bautismo. La fe hace de nosotros cristianos, porque es nuestra manera de adherirnos al don de Cristo; el bautismo es el signo eficaz de este don y de esta gracia. Esta fe y esta gracia son ante todo interiores e invisibles, pero tienen también una cara externa: la fe debe ser profesada públicamente delante de la comunidad cristiana, como lo es durante la celebración del bautismo; también la gracia tiene necesidad de referencias y signos visibles y comunitarios: es simbolizada por los sacramentos. Todo esto se adecua a la condición de un ser espiritual que se manifiesta en un cuerpo.

Mucho más tarde, santo Tomás de Aquino expresará esta misma solidaridad entre fe y sacramentos en fórmulas terminantes de las que él mismo guarda la clave: «los sacramentos son signos que dan testimonio de la fe que justifica al hombre»¹³; «la Iglesia está constituida por la fe y los sacramentos de la fe»¹⁴. Para él, todo sacramento es un sacramento de la fe. La recepción fructuosa de un sacramento fuera de la fe es impensable.

La analogía de estructura entre la justificación por la fe y la economía sacramental es total: lo que la primera designa en su forma interna, la segunda lo expresa en su forma externa. Profesar la justificación por la gracia a través de la fe es profesar que uno no puede alcanzar la salvación por sus propias obras y tiene necesidad de Cristo, salvador y mediador. Sólo Dios puede decir y hacer que esté reconciliado a sus ojos. Ante esto todas mis obras son absolutamente desproporcionadas. Pero esta profesión no puede quedarse en algo puramente interior: correría el riesgo de caer en

extremos de inquietud o escrúpulo, o bien en una ambigua certeza de estar salvado que no vendría sino de mí. Esta justificación necesita expresarse externamente. Cuando pido y recibo un sacramento, me remito a la Iglesia y a sus ministros. Profeso por tanto que soy justificado por Alguien distinto de mí.

III. BREVE DESCRIPCIÓN DE LOS SIETE SACRAMENTOS

En un primer momento, la Iglesia bautizó, celebró la eucaristía, ordenó, perdonó, convencida de que Cristo le había mandado hacerlo. Con el paso del tiempo fue discerniendo con mayor rigor los siete gestos fundamentales recibidos de Cristo y que la «hacen», o «construyen», según la realista expresión de santo Tomás de Aquino. Hagamos pues un rápido repaso de este septenario con el fin de poner de relieve la naturaleza y el sentido de cada uno de los sacramentos¹⁵.

1. El bautismo

«El bautismo para la remisión de los pecados» es el único sacramento mencionado formalmente en el credo de Oriente, sin duda porque es el primero de todos los sacramentos, el que «hace» al cristiano. La catequesis y la liturgia del bautismo estuvieron en efecto muy ligadas a las primeras elaboraciones de los símbolos de la fe. ¿De dónde viene el bautismo? ¿Cuál es su sentido y cuál es la gracia que aporta?

De los ritos religiosos del agua a las aguas del bautismo

En la conciencia religiosa universal, las aguas son percibidas a la vez como las que matan y las que dan la vida¹⁶. Son las aguas de la muerte, el abismo donde los seres desaparecen y mueren; y las aguas de la vida, que hacen nacer, fertilizan y regeneran. El simbolismo del agua es por tanto ambivalente.

Sin agua no hay vida: en el vientre de la madre, el niño va creciendo envuelto en agua. En la Biblia, el mundo surge del caos original, esencialmente húmedo, puesto que Dios separa las aguas de arriba de las aguas de abajo, y lo seco de la masa de las aguas, para hacer aparecer la vida. Estas mismas aguas son también las del diluvio, destructor de toda vida, y las de nuestras inundaciones. Pero el diluvio es también el relato de una nueva creación y de una regeneración.

Este simbolismo de vida y de muerte está ligado al del agua purificadora. M. Eliade considera que el rito de la inmersión expresa la abolición de la historia, porque «en el agua todo se "disuelve"; toda "forma" se desintegra, toda "historia" es abolida (...). Desintegrando toda forma y aboliendo toda historia, las aguas poseen esta virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento»¹⁷.

La Iglesia antigua insertó espontáneamente la celebración del bautismo dentro del simbolismo de la función letal y vivificadora del agua. Así, Cirilo de Jerusalén: «Os habéis sumergido tres veces en el agua, y tres veces habéis emergido (...). Durante la inmersión, como durante la noche, no habéis visto nada; al emerger, por el contrario, os habéis encontrado como en pleno día. Al mismo tiempo habéis muerto y habéis nacido, y esta agua salutífera se ha convertido para vosotros en sepulcro y en madre»¹⁸.

Para Efrén el Sirio, el bautismo y la Iglesia son un nuevo útero. El rito cristiano está pues bien arraigado en la conciencia religiosa universal. No obstante, una diferencia se hace inmediatamente manifiesta. La Iglesia no pone ante todo las aguas bautismales en relación con las aguas primordiales, sino con la muerte y la resurrección de Cristo. Es lo que dice ya san Pablo: «¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida» (Rom. 6,3-4).

El bautismo cristiano sigue teniendo sin duda relación con las aguas primordiales. Pero esta relación no es ya inmediata. Está recubierta por la memoria del relato histórico referente a Jesús. Éste, en efecto, llama a su propia muerte un bautismo (Mc. 10,38, Lc. 2,50). Pero su inmersión en la muerte no es ni su desaparición ni su regeneración. Es, por el contrario, su victoria.

El origen del bautismo en el Nuevo Testamento

No hay en los evangelios ninguna escena en la que Jesús «instituya» algo a lo que se de el

nombre de bautismo. Por lo demás, los ritos de ablución con agua y el término «bautismo» existían ya en los ambientes judíos de la época. Juan, el profeta del desierto, bautizaba en el Jordán con «un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados».*

Todo empieza con el bautismo de Jesús por Juan Bautista en el Jordán. Porque Jesús, con una operación propiamente «cristiana», «transforma» el bautismo de agua en un bautismo de agua y Espíritu. Éste interviene bajo el símbolo de una paloma, lo que evoca la creación original, en la que el Espíritu se cernía sobre las aguas (Gen 1,2). En este bautismo victorioso de Cristo en las aguas de la muerte tienen su origen las aguas bautismales cristianas. Porque este bautismo es una parábola de su pasión, descenso al fondo de las aguas de la muerte y ascenso de nuevo en la resurrección Jesús, que llama a su muerte inminente «un bautismo» o un «cáliz» que ha de beber, va a su pasión. El bautismo de agua se convierte entonces para él en un bautismo de sangre. El evangelio de Mateo se cierra con el mandato de bautizar: «Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19)

Viene, por último, la experiencia eclesial. El don del Espíritu Santo en Pentecostés puede considerarse al mismo tiempo como el bautismo y la confirmación de los apóstoles. Porque los discípulos de Jesús no fueron bautizados. Jesús les dice «Seréis bautizados en el Espíritu dentro de pocos días» (He 1,5). A partir de este día, la Iglesia bautiza inmediatamente «en nombre de Jesucristo para el perdón de los pecados», y promete «el don del Espíritu Santo» (He 2,38). Del mismo modo Felipe bautiza al eunuco de la reina Candaces (He 8,34-40), y Ananías bautiza a Saulo (He 9,17-18).

El sentido y la gracia del bautismo

El bautismo es el sacramento de la identidad cristiana, el primero de todos los sacramentos. Integra visiblemente en la Iglesia. El rito del agua —más expresivo en el caso de la inmersión que cuando se vierte agua— sumerge simbólicamente al bautizado en la muerte de Cristo para hacerlo participar ya en su resurrección. Lo libera de sus pecados y hace de él un hijo adoptivo del Padre y un hermano del Hijo. Pero esta gracia es también una tarea: el bautizado deberá vivir de acuerdo con la libertad de los hijos de Dios.

Muy pronto la Iglesia antigua practicó el bautismo de niños. La escena evangélica en la que Jesús abraza y bendice a los niños (Mt 9,13-15) jugó un gran papel en esta práctica. Lucas emplea aquí incluso el término «bebé» (*brephos*, Le 8,15-16). El sentido de este bautismo es expresar el amor previniente de Dios y de Cristo hacia los más pequeños. Estos niños, por supuesto, tendrán que pasar después de su bautismo por el catecumenado que los adultos han vivido antes de él. En palabras de Tertuliano, «el cristiano no nace, sino que se hace». A lo largo de su catequesis los niños tendrán que vivir su conversión personal a la fe¹⁹.

2. La confirmación

En los evangelios no se habla de la confirmación. No cabe sino remontarse a la intención de Jesús de liberarnos del pecado y darnos el Espíritu. El acontecimiento fundador de la confirmación es el don del Espíritu, prometido por Jesús y efectivo en Pentecostés. Este acontecimiento constituye a la vez el bautismo y la confirmación de los discípulos de Jesús. Pero en el evangelio de Juan la donación del Espíritu por Jesús a sus discípulos tiene lugar el día de Pascua (Jn. 20,22)²⁰.

La práctica originaria de la Iglesia está marcada por la indeterminación: ¿forma la confirmación normalmente parte del bautismo, o es un sacramento distinto? Al principio los dos ritos están ligados y constituyen la totalidad del bautismo en el Espíritu. El bautismo da ya el Espíritu Santo, pero la confirmación completa este don. Es el complemento normal del bautismo.

En la Iglesia de Oriente nunca hubo separación temporal entre la administración de los dos sacramentos. En las grandes celebraciones colectivas, los sacerdotes bautizaban junto con los diáconos, y luego el obispo imponía las manos. Pero como el número cada vez mayor de catecúmenos no permitía este procedimiento, Oriente acabó delegando en el sacerdote la administración de la confirmación. Occidente se la ha reservado al obispo, con ocasión de su visita pastoral. La separación temporal entre las dos celebraciones no ha hecho sino crecer. Así se

ha llegado a la distancia actual y a una teología de la confirmación más determinada (el sacramento del cristiano «adulto»).

La relación del bautismo con la confirmación es la del misterio pascual con pentecostés: en ambos casos hay la misma unidad y la misma distinción. Pertenecen a la misma iniciación cristiana. La confirmación tiene por tanto su origen en el núcleo mismo del misterio pascual.

3. La eucaristía

En la cima de la economía de los sacramentos está la eucaristía, sacramento del cuerpo y de la sangre de Jesús, que construye a la Iglesia en el tiempo haciendo de ella el cuerpo místico de Cristo. Es el sacramento más formalmente atestado en el Nuevo Testamento, puesto que tenemos cuatro relatos de la cena (Mateo, Marcos, Lucas y Pablo, 1Cor 11,23-26). La Iglesia vio en ella la institución por el mismo Jesús de la comida que debía celebrar.

Para entender la naturaleza y el alcance de la eucaristía hay que partir de la idea de *memorial*, derivada de las palabras «Haced esto en *memoria* mía». Dadas las referencias al cuerpo entregado y a la sangre derramada, esta *memoria* se refiere evidentemente a la pasión de Jesús, pero también a su desenlace, la resurrección. No es solo el recuerdo del acontecimiento fundador que la comunidad congregada reaviva por su cuenta. Es un acto de obediencia a quien se ha comprometido expresando claramente su voluntad. Jesús se comprometió hasta la muerte en la cruz, y se comprometió igualmente a hacer sacramentalmente presente el don que hizo de sí mismo una vez por todas, cada vez que la Iglesia celebra esta comida. Porque Dios da siempre lo que manda.²¹

La eucaristía es un memorial en el sentido más pleno de la palabra. El relato hace realidad para nosotros, aquí y ahora, lo que narra. La celebración no es en modo alguno una repetición de la cruz, es una reiteración de la cena. Su relación con la cruz es de otro orden, «actualiza» para nosotros su realidad, o también, la hace presente «representándola». En cierto modo hace a los cristianos de todos los tiempos, contemporáneos de la cruz. No la «renueva» en absoluto, a pesar del defectuoso vocabulario empleado con frecuencia en la catequesis católica. Porque solo se renueva lo que ha envejecido o ha perdido vigor. Pero renueva a los creyentes en su participación en el misterio de la cruz. Los invita a hacer de su vida un memorial de este sacrificio existencial.

Es en este preciso sentido, y solo en este, como puede llamarse a la eucaristía sacrificio. No es un nuevo sacrificio que Cristo ofrezca cada día a su Padre, puesto que el Nuevo Testamento nos dice que Jesús se ofreció «una vez por todas» (Heb 9,12). Es la representación sacramental, a través de los gestos simbólicos de la comida instituida por Jesús, de su sacrificio existencial.²²

Hay que destacar que el evangelio de Juan haya sustituido el relato de la cena por el del lavatorio de los pies. Lo que es simbolizado por la eucaristía, es decir, el sacrificio existencial del siervo de Dios, lo ilustra el gesto de servicio realizado por Jesús. Como en la institución de la eucaristía, Jesús manda repetirlo. «También vosotros os los debéis lavar unos a otros» (Jn 13,14). Cabría preguntarse por qué la Iglesia no ha visto un sacramento en este gesto ejemplar. No es un sacramento porque es la realidad misma a la que remite la eucaristía.

Es igualmente a partir del memorial como puede entenderse la afirmación de la «presencia real» de Cristo en la eucaristía. Al término de una existencia entregada toda ella por la vida de los suyos, llegado el momento de amarlos hasta el final, Jesús puede, con el mayor realismo, distribuir a sus discípulos el pan de la cena diciéndoles. «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros» (Lc. 22,19). Puede hacerlo con infinitamente más verdad que el padre de familia que distribuye durante la comida el pan a sus hijos. Este pan es el fruto de su trabajo. Es el don de su tiempo y de sí mismo. Del mismo modo, Jesús se hace presente en y por el don del pan y del vino, que son símbolo de su persona. Su carne, destinada a la muerte pero portadora del Espíritu de resurrección, se convierte entonces en alimento de vida eterna. Así la vida terrena de Jesús acaba en un «cuerpo a cuerpo» eucarístico con los hombres, que es ya un anticipo de su resurrección.

No se habla verdaderamente de presencia sino cuando dos personas entran en relación. Las cosas materiales simplemente están ahí, no están presentes. Pero las personas humanas se hacen mutuamente presentes por su cuerpo. Si estoy ausente de una reunión importante, trataré en

cualquier caso de expresar mi presencia en pensamiento y deseo enviando una carta, flores o un regalo. Para sus destinatarios, estos dones adquieren un valor muy distinto al de su valor comercial. Son una manera de estar presente. Aunque ciertamente no se trata más que de una analogía.

En el caso de Jesús, además del peso de su pasión, hay que hacer intervenir todo el poder de su resurrección y del don creador del Espíritu, capaces de hacer que el pan y el vino se conviertan en sí mismo, en aquello en lo que se han convertido para Cristo y para nosotros en la fe. Tal es a partir de este momento su realidad última. No hay que buscar pues aquí ninguna «transmutación» de los elementos en el plano natural. Su transformación es de orden sobrenatural. Es el Espíritu Santo invocado sobre el pan y el vino el que la realiza, siendo el sacerdote el ministro investido por la ordenación (y por tanto por un don del mismo Espíritu) para presidir la celebración de la eucaristía.

4. La penitencia o reconciliación

La penitencia y la reconciliación son en primer lugar conductas personales. Para reconciliarse, es necesario ser dos y que uno vaya hacia el otro. Esta dinámica está ilustrada en ambos testamentos. Toda la pedagogía de Dios en el Antiguo Testamento puede resumirse como una larga iniciativa de reconciliación y de perdón. El perdón es ofrecido siempre al que se convierte y se vuelve a Dios. Jesús igualmente llama a la conversión: «Arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc. 1,15). Pero toma la iniciativa también de acercarse a los pecadores y comer con ellos. Reivindica para sí el derecho a perdonar los pecados, provocando escándalo a propósito del parálítico (Mc. 2,9) y de la pecadora en casa de Simón (Lc. 7,48). Morirá, en fin, «para remisión de los pecados» (Mt. 26,28).

En este contexto es en el que hay que entender los dos textos paralelos: «Lo que atéis (...); lo que desatéis (...))» (Mt 16,19 y 18,18); «Recibid el Espíritu Santo (...) les serán perdonados; (...) les serán retenidos» (Jn 20,23). Jesús hace partícipes a sus discípulos de su misión de perdonar los pecados.

La Iglesia primitiva estaba convencida de que el Dios de misericordia ofrecía siempre su perdón y de que Jesús le había transmitido un poder ilimitado para perdonar pecados. Este don es indeterminado, se refiere tanto al bautismo como a la reconciliación. Más tarde, ante los pecados cometidos por los bautizados, la Iglesia interpreta los dos textos de Mateo y Juan como expresión precisa del poder de perdonar los pecados. Organiza entonces instituciones penitenciales, cuya forma cambiará considerablemente a lo largo del tiempo.

5. La unción de enfermos

La extremaunción, llamada desde el Vaticano II unción de enfermos, es un sacramento que utiliza el óleo santo como signo de consagración. En la mentalidad judía del tiempo de Jesús, el aceite tiene una función triple. Es el aceite del aderezo y de la fiesta, de la alegría y el júbilo: ungir a un amigo es una manera de honrarlo (Lc. 7,38-46; Mt 26,6-13). Es también un medicamento utilizado para la curación de enfermos: el samaritano cura al herido que encuentra junto al camino con vino y aceite (Lc. 10,34), es decir, con alcohol (un desinfectante) y alguna sustancia grasa. El aceite tenía un uso farmacéutico. Jesús manda a sus discípulos que unjan a los enfermos (Mc. 6,13; Mt 10,1).

El aceite servía, en fin, para la consagración de los reyes y de los sumos sacerdotes. A la investidura de los profetas se la llamaba también unción, pero como metáfora de una unción atribuida al Espíritu. Por eso a Jesús se le llama *Messiah*, Cristo (*Christos*), es decir, «ungido». Su unción no es con aceite, sino con el Espíritu derramado sobre él en el bautismo. El «cristiano» es el que participa de la unción de Cristo. «El cristiano es otro Cristo (*Christianus, alter Christus*)». De ahí la serie de unciones que jalonan la vida cristiana.

La Carta de Santiago contiene la descripción de una celebración con enfermos: «¿Está enfermo alguno de vosotros? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen por él y lo unjan con aceite en nombre del Señor. La oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que haya cometido» (5,13-15).

Los presbíteros de la Iglesia, es decir, los ministros encargados de la comunidad, van a

administrar al enfermo una unción con aceite, signo de la fuerza del Espíritu que lo asiste en esta situación crítica. Su oración, la de la Iglesia, «salvará» al enfermo y el Señor lo «restablecerá». Estos verbos son los que se usan en las curaciones realizadas por Jesús. Evocan la mejora del estado del enfermo, que encuentra la paz, así como su salvación por la curación definitiva que será la resurrección. El rito conlleva también el anuncio de la remisión de los pecados.

La unción de enfermos no es el sacramento en el momento de la muerte, sino el sacramento que se administra cuando hay riesgo o posibilidad previsible de muerte próxima. Así como el bautismo, la confirmación y la eucaristía constituían la iniciación a la fe, la reconciliación, la unción del Espíritu Santo y el viático constituyen la iniciación a la gloria.

6. El orden

La doctrina clásica ha ligado siempre la institución del sacramento del orden a las palabras de Jesús en la última cena: «Haced esto en memoria mía» (Lc. 22,19). Hoy se ven las cosas de una manera más amplia. Es la totalidad de la convivencia de Jesús con sus discípulos la que constituye su investidura y hace de ellos ministros de la Iglesia: la llamada que les dirige Jesús y la elección que hace de ellos; su envío en misión; la responsabilidad que les confía de «atar y desatar», o de «perdonar y retener» los pecados; su presencia en la última cena; su confirmación por el encuentro con el resucitado, a pesar de su defección en el momento de la pasión; y, en fin, el don del Espíritu Santo²³.

7. El matrimonio

La institución inicial del matrimonio pertenece al orden de la creación (Gén. 2,21-24). Jesús confirma esta institución primitiva insistiendo en su indisolubilidad: «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mt 19,4-6). Está presente en las bodas de Cana y allí hace su primer milagro (Jn. 2,1-2).

Pablo (Ef. 5,31-32) expone la correspondencia simbólica existente entre el matrimonio y la unión de Cristo con su Iglesia como esposo que da la vida por ella. Es la referencia del matrimonio al misterio pascual. La Iglesia supo ver que el matrimonio de los cristianos adquiriría un carácter sagrado por el hecho de su bautismo. Los ritos vendrán algún tiempo después.

Esta significación es, con frecuencia, difícil de percibir para los esposos cristianos. Expresa simplemente que estos esposos, a través de su amor conyugal y familiar, viven algo que es análogo al amor de Cristo por su Iglesia y de la Iglesia por Cristo. Por una parte, su amor es invitado a imitar el amor de Cristo. Por otra, encuentra en él su fundamento y su fuerza. Debe, en fin, ser de él signo modesto pero real. «Maridos, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó él mismo por ella» (Ef 5,25)²⁴.

¹ Sobre el término «justificación», cf Léxico e infra, pp 560s

² Cf. supra, pp. 28-31.

³ Tomemos el ejemplo del compromiso conyugal. Este compromiso pertenece en primer lugar al orden de la intención, la libertad y la voluntad. Pero esta intención, para no ser meramente virtual, ha de pasar por la expresión del cuerpo. Esta será, por una parte, el sí matrimonial, expresión por la palabra exterior y audible de un compromiso interior, y serán, por otra parte, todos los gestos de amor en los que el cuerpo se convierte en mensajero concreto de la intención del corazón. Los gestos del cuerpo expresan algo que los supera radicalmente y de lo que son expresión simbólica un impulso amoroso. A su vez, la decisión de casarse y sus diversas formas de expresión producen un cambio en la vida interior de los recién casados, que no son ya los jóvenes solteros de antes. No solo su amor se ha enriquecido por todo lo que han vivido, sino que su vida ha adquirido una dimensión nueva. Entre ellos, la simbólica del don ha efectuado un cambio real. El amar y ser amados los ha transformado a ambos. En este amor habrá siempre una correspondencia entre la vida interior y los signos exteriores. Si el amor llega a agotarse, dejará de expresarse corporalmente no habrá ya palabras de afecto, ni besos, ni regalos. Nada se expresa ya, porque no hay nada que expresar, nada despierta ya el amor desvanecido.

⁴ A una adolescente que me preguntaba «¿Para qué sirve ir a misa?» le contesté: «Para nada, absolutamente para nada. Pero tampoco sirve para nada besar a tus padres por la noche antes de acostarte».

⁵ En nuestras sociedades secularizadas constatamos el surgir de ritos sustitutivos de los antiguos ritos religiosos. La sociedad soviética, en su gran movimiento de lucha antirreligiosa creó en 1929 una institución llamada «Competición socialista», que, arraigando en la mentalidad religiosa del pueblo, estaba encargada de crear ritos y celebraciones susceptibles de reemplazar a las celebraciones cristianas. Así por ejemplo se celebraba un «bautismo socialista» en el ayuntamiento con ocasión de la inscripción del niño. La fiesta de la Transfiguración fue reemplazada por la «Jornada de la industrialización». Esta institución creó un verdadero ritual de tipo «mágico-religioso». En otro ámbito, pensemos también en el carácter ritual de las celebraciones deportivas. Un gran encuentro de fútbol es un rito grandioso, una especie de «misa», en la que el grado de participación es intenso. La «celebración» que es un partido provoca una integración social considerable, crea unidad en una masa, le da un alma y le hace vivir una experiencia de participación incluso de comunión. Por supuesto, todo rito tiene su vida, nace, evoluciona y puede morir por desgaste con el tiempo. En tal caso, es sustituido por otro. Puede sacarse de quicio y convertirse en una manía, en una obsesión psicológica. Se habla entonces de ritos

neuróticos o de actividades compulsivas, una manera de ordenar las cosas, ritos reiterados de ablución (por ejemplo el del que continuamente se está lavando las manos). Sin llegar a estos extremos, todos tenemos prácticas rituales en nuestra vida personal.

⁶ En el terreno de lo sagrado se puede hacer intervenir toda una serie de efectos para dar un mayor poder a las palabras, una voz fuerte, el canto, la repetición rítmica o en letanía, el júbilo, la lamentación. Las palabras van acompañadas normalmente de gestos, simplemente porque nuestra vida está hecha de palabras y de gestos. La palabra es insuficiente para simbolizar lo que pertenece al orden de la acción. Pero el equilibrio entre palabra y acción es frágil. El rito puede absorber la palabra, convirtiéndose entonces en una acción esotérica o supersticiosa. Se cae así en la magia, práctica ritual por la que el hombre pretende dominar o domesticar lo sagrado. De este modo son conjurados la realidad sagrada o el dios considerados peligrosos o maléficos. La magia es el riesgo de todo rito. He respetado todo lo que estaba prescrito, por lo tanto, tiene que «funcionar», de manera automática. Y viceversa, las palabras pueden volatilizar el rito y reducirlo a una pura intelectualización en la que el gesto se hace accesorio. Hay que saber ser humilde delante del rito.

⁷ El cristianismo vive en una paradoja por lo que respecta a lo sagrado y a los ritos. Por una parte, proclama que existe una *discontinuidad* radical entre sus ritos y sacramentos y los ritos religiosos tradicionales. Hemos visto, por ejemplo, que sustituye los sacrificios rituales del templo de Jerusalén por el sacrificio existencial de Cristo (cf. supra, pp. 337-348). Por otra parte, se inscribe en una cierta *continuidad* y reinstaura una nueva ritualidad, porque, en nombre precisamente de la encarnación, quiere respetar la condición del hombre y acceder a él tal como es, con su cuerpo y su lenguaje.

⁸ Pero, se dirá, instituyó la comida ritual de la eucaristía. Sin duda esta afirmación sigue siendo cierta, aun cuando se tenga en cuenta el papel jugado por la liturgia primitiva de la Iglesia en la redacción de los relatos de institución. Éstos expresan la convicción de la Iglesia antigua de no haberse inventado esta comida, sino de haberla recibido de Jesús y de repetirla por voluntad suya. Pero este rito fue en su origen una comida de despedida, en la que Jesús manifestó todo su amor por los suyos y el don que les hacía de su persona. En este mismo contexto de la pasión inminente, el evangelio de Juan cuenta la escena del lavatorio de los pies, en el que Jesús se hace siervo, «esclavo», de sus propios discípulos, en un gesto concreto cuyo simbolismo es real. En fin y sobre todo, la cena no es más que la traducción simbólica y ritual del sacrificio de la vida de Jesús que está a punto de cumplirse.

⁹ Cf supra, pp 508s.

¹⁰ Al mismo tiempo, el contenido del sacramento se va precisando. La Iglesia reconoce como tal algo que considera haber recibido de Cristo. El sacramento es el signo visible de la gracia invisible, es decir, que es portador del don de Dios al hombre. Para ser eficaz, supone evidente-mente que el hombre lo recibe en la fe y con disposiciones de caridad. El sacramento se realiza por el conjunto formado por palabra y gesto. Supone siempre un ministro y un sujeto.

Cf. supra, p. 506.

¹² Encontramos la analogía humana de tal causalidad en los regalos que nos ofrecemos que profundizan las relaciones de amistad o en la influencia ejercida por un maestro sobre su discípulo y por los padres sobre sus hijos en la tarea educativa. Pero en el caso de los sacramentos interviene toda la trascendencia propia de la acción de Dios que se da. Por este camino, trazado en gran medida por la teología antigua, la teología contemporánea va más allá y habla de «causalidad simbólica». El término «simbólico» (sobre el término «símbolo», véase Léxico) no debe tomarse aquí en el sentido atenuado en que se usa por ejemplo al decir «una moneda simbólica», en el sentido de algo que no tiene valor real, sino en el sentido que le dan hoy las ciencias humanas y la filosofía. Los símbolos son una especie de lenguaje «operativo», que realiza lo que anuncia dentro de un orden de intercambios mutuos. Así los signos sacramentales son los signos constitutivos de la sociedad eclesial, pertenecen a un mundo de comprensión que los convierte en símbolos. Nos insertan en la Iglesia fenoménica y visible. Pero lo que es simbolizado por su conjunto es nuestra integración en el cuerpo de Cristo por pura gracia. Los sacramentos son «operadores» simbólicos de la acción de Dios a través del lenguaje ritual.

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* III, q. 61, a. 4.

¹⁴ Ib, q. 64, a. 2, ad 3um.

¹⁵ Este tratamiento de los siete sacramentos será breve e insuficiente a la vista de lo que habría que decir. Pero es sabido que solo el sacramento del bautismo está presente en el símbolo de la fe, que se ocupa más del objeto de la fe que de la actuación de la Iglesia. Por lo demás, sería necesaria una obra entera para su presentación.

¹⁶ Cf. la fórmula de alquimia *Aqua est quae occidit et vivificat* («El agua es lo que mata y lo que da la vida»)

¹⁷ M. ELIADE, *Traite d'histoire des religions*, Payot, París 1949, 173 (trad. esp., *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981²).

¹⁸ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógicas*, 2, 4; SC 126, pp. 111-113.

¹⁹ Hoy la validez del bautismo es reconocida por todas las confesiones cristianas que lo practican con agua e invocando a la Trinidad.

²⁰ En los Hechos de los Apóstoles el bautismo aparece asociado al don del Espíritu Santo. Sin embargo, se habla también del bautismo en nombre de Jesús (He 8,14-17), e incluso del bautismo de Juan para la remisión de los pecados (He 19,1-16), completado por el gesto de la imposición de las manos para dar el Espíritu Santo.

²¹ Había un precedente en el Antiguo Testamento con la institución de la pascua judía memorial de la liberación de Egipto. Al comer el cordero pascual con panes sin levadura como habían hecho sus padres al salir de Egipto, los judíos de todas las generaciones se convertían en los herederos espirituales de esta liberación. Celebraban un «memorial» (*zikkaron*), actualizaban el acontecimiento pasado.

²² La cuestión del sacrificio se ha presentado supra pp. 333-342.

²³ Cf igualmente supra, pp 520-524, todo lo que se ha dicho sobre el ministerio de los obispos, de los sacerdotes y de los diáconos, reconocidos por la Iglesia como los tres grados del sacramento del orden.

²⁴ Es imposible en el marco de esta obra abordar los difíciles problemas planteados hoy por los matrimonios que «fracasan» y por la situación de los divorciados que han vuelto a casarse. Se han escrito libros excelentes a este respecto, por ejemplo A LE BOURGEOIS, *Católicos divorciados vueltos a casar*, PPC, Madrid 1991.

«La Iglesia católica y las «otras».

Esta *Invitación a creer* ha podido dar la impresión de que no había más que una religión en el mundo a la que se pudiera otorgar la fe: el cristianismo y, más en concreto, en su forma católica. Ahora bien, el cristianismo, en sus diversas ramas, no es más que un *phylum* religioso entre otros muchos, según la expresión de Pierre Teilhard de Chardin. Los problemas de fondo planteados ya por las investigaciones de la ciencia de las religiones han alcanzado la conciencia creyente común.

Ha pasado la época en que el debate religioso se desarrollaba sobre todo entre cristianos. Estaban los católicos y los protestantes, que en cuanto tales no se trataban, pero que participaban unos y otros sin problemas en la vida civil. Los ortodoxos eran poco numerosos y pertenecían a la misma tradición cristiana. Las grandes fiestas religiosas, aceptadas en la sociedad, eran fiestas cristianas. No se pensaba en «las otras religiones».

Hoy no ocurre lo mismo. La presencia cada vez mayor de diversas religiones en medio de las confesiones cristianas plantea un gran reto. Vivimos en una situación de «pluralismo religioso».

Este fenómeno es suficientemente importante para transformar por completo el paisaje religioso de Occidente. La cuestión de la laicidad se plantea de una manera nueva. A comienzos del siglo XX, la separación del Estado laico y de la Iglesia católica ponía fin a unas relaciones privilegiadas. Las leyes «laicas» iban dirigidas ante todo y sobre todo a esta Iglesia dominante y querían contener su influencia, en un clima general de hostilidad y polémica. Hoy la laicidad es repensada en función del pluralismo religioso, porque se ha caído en la cuenta de que estas leyes pueden volverse contra el islam o el judaísmo o, por el contrario, invocarse en favor suyo. Apaciguadas las polémicas del pasado, se está realizando una reflexión serena y general sobre la situación de las religiones en un Estado laico. La separación entre el Estado y las religiones no puede significar una ausencia de relaciones: son demasiados los problemas sociales compartidos por ambas instancias; para empezar, el respeto al bien común. El tema de la libertad religiosa ha hecho progresos enormes; y a la luz de ellos se trata de organizar ahora las relaciones adecuadas y pacíficas entre el Estado y las religiones.

Para la conciencia católica estos cambios tienen consecuencias decisivas. Desde la infancia, ya en el pupitre del colegio, el joven católico se topa con el pluralismo religioso: sus compañeros de clase pertenecen a un abanico cada vez más amplio de religiones. Por *su parte*, los responsables de esta Iglesia no pueden seguir pretendiendo que, en un problema de moral social o de discernimiento político, sea la posición católica la que se imponga normalmente al conjunto de la sociedad. La Iglesia católica no es ya más que una voz entre otras muchas. Es incluso una voz más replicada que las otras, por el carácter dominante que ha mantenido durante mucho tiempo. Por eso es instada a ofrecer su testimonio con mucha modestia.

No hay que añorar la antigua situación, llena de ambigüedades peligrosas cuyas consecuencias pagan los católicos de hoy. Pero tampoco se pueden ocultar los peligros para toda conciencia religiosa que encierra la situación actual. La reacción más espontánea será pensar que todas las religiones valen lo mismo, que son igualmente verdaderas o igualmente falsas (Lessing), y que basta con que cada uno conserve la suya. O bien, que la multiplicidad de las religiones y la competencia entre ellas no son más que cuestiones demasiado humanas, con motivos ingenuos o inconfesables. ¿Cómo encontrar puntos de referencia entre la intolerancia, a menudo violenta, de las religiones entre sí y un relativismo desengañado?

En un primer momento, tendremos que plantearnos importantes cuestiones sobre la violencia religiosa, que hoy parece tan escandalosa, y sobre la evolución de la Iglesia católica en este terreno. En un segundo momento, trataremos de exponer cómo contempla el catolicismo actual el acceso a la salvación de todos los que no pertenecen a él.

I. LAS VICISITUDES DE LA HISTORIA

1. ¿Por qué la intolerancia histórica entre las religiones?

Se reprocha a menudo a la religión el encerrar una semilla de violencia que se manifiesta periódicamente y que todavía hoy sigue haciendo estragos. Por desgracia, hay mucho de cierto en este reproche. ¿Cómo se ha podido llegar, sobre todo entre cristianos, a guerras, persecuciones y ejecuciones?

La relación con el Absoluto

La religión pretende gestionar las relaciones de los hombres con Dios. Ahora bien, Dios es un Absoluto. Lo que éste revela y manda a los hombres comporta pues algo de este carácter absoluto y sagrado. La palabra de Dios es la verdad misma. ¿Se pueden hacer concesiones cuando está en juego la verdad?

Toda religión conlleva además una serie de prácticas regulares, cotidianas o periódicas, con ocasión de las grandes fiestas. La práctica, por principio, es visible y exterior. Tiene por tanto un impacto cultural y social importante. Es ocasión para la congregación de los creyentes y el cumplimiento de una serie de costumbres que confieren identidad y otorgan, en parte, un puesto en la sociedad. Si una determinada religión es dominante, tendrá la tentación de marginar a los que se distinguen por la práctica de otro culto o por no practicar ninguno. En muchas regiones, los creyentes minoritarios han sido y siguen siendo ciudadanos de segunda clase. Esta religión dominante tratará de acapararlo todo por medio de presiones eficaces de diverso tipo: violencia solapada.

Por otra parte, toda gran religión, en nombre de la verdad de que es portadora, pretende tener una vocación universal. Renunciar a la pretensión de ser válida para todos sería para ella un suicidio. La humanidad ha salido de la etapa primitiva en la que se podía concebir que cada ciudad tuviera sus dioses. Cada religión, consciente de su vocación universal, trata de convencer a todos los hombres de la necesidad de que la abracen. Tendrá por ello la tentación de emplear medios de coerción cuando no parece posible el convencimiento. Toda otra religión o confesión será considerada entonces como una competidora sin derechos, a la que hay que combatir en el marco de la controversia o, eventualmente, recurriendo al «brazo secular». Así fue como la Iglesia medieval sometió a procesos y persiguió físicamente a los herejes; en algunos casos, hasta la muerte.

El integrismo representa en cada religión la tendencia a sacralizar igualmente todos los elementos de la doctrina, tanto los más fundamentales como los más externos. Como su nombre indica, el integrismo no transige en nada ni admite ningún cambio en las formas concretas que puede adoptar una religión. El integrismo es profundamente intolerante, con los otros y también con los propios correligionarios considerados laxistas. El integrismo crea capillas, a veces de tipo sectario, y puede llegar incluso al cisma con su propia Iglesia. Es capaz, aún en nuestros días, de provocar violencia. Es sabido que el integrismo domina en ciertos ámbitos del islam, que está presente en el judaísmo israelí y que muestra cierto resurgimiento en las grandes confesiones cristianas. El integrismo es signo evidente de un desvío incipiente de la religión hacia la violencia.

Las preocupaciones políticas

A este dato de fondo se añaden las consideraciones políticas. Los Estados antiguos y modernos han sido espontáneamente intolerantes hacia el pluralismo religioso en sus respectivos pueblos. El Imperio romano toleró el judaísmo por razones de táctica política. Persiguió espontáneamente al cristianismo porque este no quería reconocer los dioses de la ciudad y, particularmente, el culto al emperador. Esto colocaba a los cristianos al margen de la sociedad, convirtiéndolos en perturbadores. Eran considerados «enemigos del género humano».

Más tarde, tras la conversión de Constantino, se asiste a la prosecución de la misma política invirtiéndose la situación. El Imperio se ha convertido oficialmente al cristianismo. Pero cuando los conflictos religiosos entre cristianos amenazan con dividir el Estado y dañar su cohesión política y militar, los emperadores sucesivos intervienen. No se atribuyen el derecho a decidir inmediatamente en el conflicto. Pero promueven los concilios y los sínodos en espera de que estos resuelvan los problemas por unanimidad moral. Como los conflictos sólo tienen un influjo lento en la evolución de las convicciones y la razón política no puede esperar, la tentación del

emperador estará en ver dónde se sitúa la mayoría de los obispos para imponer a todos la posición de esta mayoría. Cuando estas mayorías son fluctuantes, los edictos imperiales se suceden en sentido contrario. Porque la preocupación imperial no está en saber cuál es la verdad cristiana, sino en encontrar la posición que permita restablecer lo antes posible la unanimidad.

Es esta misma preocupación la que está en el origen del adagio tan frecuentemente citado en el siglo XVI *Cuius regio huius religio*, que podría traducirse: «Cada uno tiene que tener la religión de su país», es decir, de su príncipe, quien ha optado a su vez entre catolicismo y protestantismo siguiendo los criterios de la mayoría y de la paz pública en su Estado. A escala del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos V reacciona de la misma manera que los grandes emperadores romanos: es un ardiente partidario de la reunión del concilio de Trento, con la participación de los protestantes, con el fin de devolver a su Imperio la paz religiosa y, por consiguiente, también la paz civil. Su enemigo Francisco I, por el contrario, se opone a este concilio, porque él no tiene los mismos problemas en Francia y considera que la división religiosa debilita afortunadamente al Sacro Imperio, siempre amenazante. A veces también la Iglesia católica y otras Iglesias han cooperado con el poder político para confirmarlo en sus intenciones de usar la fuerza con el fin de apaciguar situaciones de tensión.

En pleno siglo XX, Stalin, en medio de las campañas de ateísmo que lanzaba en la URSS, seguía estando muy preocupado por la unidad religiosa de su país. Por medio de un sínodo ortodoxo, impuso la integración de las comunidades eslavas católicas de Ucrania a la Iglesia ortodoxa. La religión puede convertirse igualmente en el símbolo de la lucha sin cuartel entre dos comunidades, enfrentadas en realidad por otras muchas cosas, como en el caso de Irlanda del Norte.

Sentido absoluto e intolerante de la verdad y preocupación por mantener la paz política a cualquier precio: he aquí los dos ingredientes del cóctel del que brotarán en Europa las grandes guerras de religión.

Un desplazamiento perverso

Un vicio secreto pero radical se oculta en la concepción del Absoluto que hemos descrito. ¿Por qué se ha tardado tanto en denunciarlo? Por la sencilla razón de que se amparaba en la excusa de la defensa de la verdad. ¿Cómo admitir que los creyentes abandonen la verdad para abrazar el error?

Este vicio tiene su origen en el desplazamiento subrepticio del absoluto de la verdad religiosa a la autoridad de sus representantes. Éstos, consciente o inconscientemente, se identifican con la autoridad del mismo Dios. Este desplazamiento es perverso. La autoridad religiosa se considera con derecho a forzar una adhesión que debería ser libre. Favorece por todos los medios la pertenencia al propio credo. Impide, en la medida de sus posibilidades, la adhesión a otra religión, o a otro culto considerado disidente, si es menester con métodos coercitivos. A veces se sirve de situaciones políticas consideradas favorables para suprimir disidencias.

Si Dios me habla, tengo sin duda que responderle. Pero esta respuesta no puede ser sino libre y proceder de una adhesión interior. Ninguna presión externa puede forzarme en este terreno. Nadie puede forzar a otro a abrazar su propia religión, con la pretensión de querer su bien a pesar suyo.

Paradójicamente, tanto en el cristianismo antiguo como en el catolicismo moderno, la teología ha reconocido siempre la libertad fundamental de todo acto de fe, condición necesaria para que sea auténtico. Pero el vicio concreto estaba en no reconocer esta libertad más que para el acto de fe en favor de la religión católica, es decir, «la religión verdadera». No se reconocía la libertad para el error, al que se consideraba carente de todo derecho.

Ahora bien, la verdad religiosa solo puede imponerse por su valor intrínseco a quien la discierne en la fe. Esto pertenece a su misma naturaleza. Dios propone, Dios invita, pero se detiene ante el veredicto del hombre. Esta situación originaria de la verdad religiosa no se debe por lo demás a debilidad de esta verdad, sino que es signo de su trascendencia. La adhesión en esta materia compromete nuestra existencia en lo que hay en ella de más profundo: se nos confía como un derecho y una dignidad imprescriptibles.

2 De la libertad a la intolerancia

Retomemos las cosas en su curso histórico. Nos ocuparemos aquí sobre todo del cristianismo, y luego del catolicismo, aunque otras religiones y confesiones han mantenido también su violencia. Pero no toca al fiel de una Iglesia hacerle el proceso a las otras.

El testimonio evangélico

Los evangelios no recogen más que una escena en la que Jesús diera muestras de ira y violencia la de la expulsión de los vendedores del templo (Mt 21,12-13). La única violencia que propugna es la violencia espiritual que trata de apoderarse del Reino (Mt 11,12). Toda su enseñanza y su actitud muestran que no hizo nada para forzar a nadie a creer en él. Se dirige a las conciencias con plena convicción de anunciar la verdad de Dios a los hombres, pero no se impone a ellas y, en cierto modo, les «suplica» que escuchen su palabra. Siempre fue «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). Se negó deliberadamente a convertirse en un mesías político, dominante por la fuerza, como se negó también a ser defendido con la espada en el momento de su arresto. Por otra parte, estableció el principio de la distinción entre lo temporal y lo espiritual: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21).

En la época patristica

Durante tres siglos la Iglesia cristiana vivió bajo la amenaza constante de la persecución por parte del Imperio pagano, pudiendo esta hacerse violenta en tiempos y espacios determinados. En este contexto, los escritores cristianos defendían con fuerza la libertad religiosa recurriendo a los argumentos más fundamentales. Porque Dios no nos hace violencia. Ya Tertuliano establece la libertad religiosa como un derecho natural del hombre: «Es de derecho humano y de derecho natural el que cada uno pueda adorar a quien quiera (...). No está en la naturaleza de la religión el hacer la religión forzosa»¹.

Cipriano recuerda igualmente que la Iglesia usa sólo «la espada espiritual» con los orgullosos y los rebeldes. Sin duda, en estas requisiciones el cristianismo sólo reclama la libertad religiosa para él. No está aún en condiciones de plantearse el problema de la libertad de los otros.

Por el Edicto de Milán (313), el emperador Constantino, convertido al cristianismo, reconoce la libertad religiosa de todos sus súbditos: «Hemos decidido conceder a los cristianos y a todos los demás libertad para practicar la religión que prefieran»². En realidad, la paz entre la Iglesia y el Imperio se transformará en una alianza objetiva en detrimento del paganismo. Se impondrán restricciones al ejercicio del culto público pagano. El protectorado imperial, por lo demás, será embarazoso y a veces violento. En nombre de la unidad del Imperio y de la paz pública, no tolerará, como hemos visto, cismas en el cristianismo. Los que son considerados «disidentes» caen bajo el peso de la autoridad, condenados a la cárcel o al exilio primero, amenazados con la muerte después. De hecho hubo pocos herejes ejecutados en la época antigua, pero la existencia de una legislación en este sentido ejercerá una influencia nefasta en la Edad media.

En un primer momento, los obispos levantan su voz para defender de nuevo la libertad religiosa. «No se anuncia la verdad —dice Atanasio de Alejandría en el siglo IV— con espadas, venablos, soldados (). Lo propio de una religión no es imponerse, sino persuadir. El Señor no hizo violencia a nadie, dejó a cada uno libre».³

Otros obispos (Basilio de Cesárea, Ambrosio de Milán) supieron resistir con éxito a ciertas amenazas imperiales. Pero el apoyo del Imperio constituía una situación privilegiada que la Iglesia supo explotar en provecho propio. Eusebio de Cesárea, el gran panegirista de Constantino, desarrolló incluso una teología política que concede una fuerte significación religiosa a la función imperial, a riesgo de ligar indebidamente la Iglesia al Estado, convertido en autoritario.

En el terreno de la libertad religiosa, la Iglesia mantiene sus principios, pero tolera en la práctica, y a veces desea, ciertas medidas de fuerza contra los herejes y los cismáticos. Respeta siempre la libertad religiosa personal de los paganos. Pero algunos Padres tienen que protestar viva-mente contra diversas violencias hechas a los herejes. Salviano de Marsella (ca 400-ca 470) defiende la buena fe de los herejes con acentos muy modernos «Son herejes, es verdad, pero sin saberlo. Para nosotros, son herejes, pero, para ellos, no lo son. Hasta tal punto se ven como católicos que nos dan a nosotros el infame título de herejes. Lo que ellos son para nosotros, lo somos

nosotros para ellos (). La verdad está con nosotros, pero ellos están convencidos de que está con ellos (). Están pues en el error, pero yerran de buena fe, no por odio, sino por amor a Dios, puesto que creen que aman y honran a Dios (). Dios, en mi opinión, recomienda la paciencia con ellos»⁴

El mismo Agustín experimentó un cambio regresivo en su relación con los donatistas⁵. Consciente de los errores de su juventud y de sus dificultades para encontrar la verdad, se dejó llevar primero por la indulgencia hacia los que se equivocan. Escribe a un obispo donatista que «su objetivo no es forzar a los hombres a abrazar contra su voluntad una comunión cualquiera, sino dar a conocer la verdad a los que la buscan pacíficamente»⁶. Sin embargo, en el calor de la polémica, se pondrá de parte de los que defienden la idea de la «buena coacción» y aprobará el edicto imperial que en el 405 decreta la supresión de la Iglesia donatista. Pero siempre protestó contra la pena de muerte y las torturas.

«En la época patristica la libertad religiosa se particularizó, por tanto, en beneficio de la Iglesia católica. La unidad religiosa que los emperadores consideraban indispensable para el mantenimiento de la unidad política, los obispos la reivindicaban como una exigencia esencial de la fe cristiana y, para mantenerla, no dudaban en solicitar el concurso del Estado»⁷.

La cristiandad medieval

Las últimas transformaciones de la Iglesia antigua eran un mal presagio para el futuro. La sociedad global se va convirtiendo poco a poco en la cristiandad. El poder temporal se mantiene en principio sometido al espiritual. Los judíos y los musulmanes no pertenecen a esta cristiandad, que en principio será tolerante con ellos. Santo Tomás estima que «estos infieles no deben ser empujados a la fe para que crean, porque creer es un asunto de voluntad»⁸. Salvo casos excepcionales pues, no se les forzará a convertirse.

Pero estos principios no siempre fueron respetados, como demuestran las diversas vejaciones de las que fueron objeto los judíos, la creación de los guetos y los desencadenamientos periódicos de pogromos, y como demuestran igualmente las cruzadas contra los musulmanes.

Será distinto con los herejes cristianos. Ante la creación de diversos focos heréticos, el papa y el emperador decidieron en 1184 el establecimiento de una Inquisición episcopal, encargada de actuar contra los rebeldes con el apoyo de la autoridad secular. En el siglo XIII la Inquisición se convierte en un organismo universal dependiente de la Santa Sede. Se decreta la pena de muerte contra los herejes obstinados o «relapsos», es decir, contumaces. Así fue como Juana de Arco fue quemada en el siglo XV.

Los teólogos fueron al principio reticentes ante estos cambios, pero santo Tomás no duda ya. «Abrazar la fe es asunto de voluntad, pero permanecer en la fe es asunto de necesidad». Los herejes deben pues «ser obligados, incluso físicamente, a cumplir lo que han prometido y a mantener lo que una vez recibieron»⁹. Se les puede aplicar además tan «justamente»¹⁰ la pena de muerte como a los que han fabricado moneda falsa. El relapso que se arrepienta podrá reconciliarse, pero, no obstante, habrá de ser ejecutado. Esta época es la más sombría por los hechos y por las sorprendentes justificaciones teológicas de los mismos.

3 De las guerras de religión a la tolerancia

Con la Reforma se produce en Europa una «disidencia» mucho más grave, con Lutero (1483-1546) primero en Alemania, y luego con Calvino (1509-1564) en Ginebra. Se trata de la ruptura de la cristiandad medieval. La mentalidad general sobre la libertad religiosa sigue siendo la de la Edad media. Así pues, la intolerancia mutua será la norma en ambos campos. Los príncipes se esforzarán igualmente por extirpar la herejía, según el campo elegido, con el fin de mantener la unidad de sus Estados. Las confesiones minoritarias y perseguidas en un Estado reclaman con ardor la libertad religiosa, al tiempo que la confiscan en beneficio propio en otro Estado en las que son mayoritarias.

En las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, católicos y protestantes abrigan las mismas convicciones. El protestante Teodoro de Beza consideraba que era un «dogma puramente diabólico (...) el conceder a cada uno libertad para adorar a Dios a su modo»¹¹. Por su parte, el papa Clemente VIII decía que el edicto de Nantes promulgado en 1598 era «el peor que podía

imaginarse», porque «permitía la libertad de conciencia de cada uno, que era la peor cosa del mundo»¹².

Los humanistas del siglo XVI se convierten sin embargo en los apóstoles de la libertad religiosa. Erasmo invoca la parábola de la cizaña y el trigo, que no hay que separar hasta la siega al final de los tiempos. El Renacimiento hace que aparezca un nuevo sentido del individuo como conciencia responsable y «mayor». Algunos apologistas cristianos reclaman un distanciamiento de las Iglesias respecto de las estructuras políticas. A partir de 1560 se observa una clara evolución de las conciencias en la apreciación del tema religioso.

Los edictos de pacificación

Enrique IV está preocupado también por la paz interna de su reino. Sus intervenciones políticas en materia religiosa se inscriben en la línea de las de los emperadores. Pero su experiencia religiosa es original, puesto que, habiendo nacido hugonote, ha tenido que convertirse al catolicismo para poder ser rey de Francia. No quiere traicionar a sus antiguos correligionarios, con los que guarda buenas amistades, pero quiere comportarse como rey «cristianísimo» con la Iglesia católica.

Innova de manera radical con el edicto de Nantes (1598), que sigue a otros vanos edictos de pacificación de sus predecesores y de él mismo, que nunca fueron verdaderamente aplicados. El Estado admite la existencia de dos «religiones» en la «Iglesia» de su Reino. Al hacer esto, el rey estima que la paz civil ha de prevalecer sobre la concordia religiosa. La búsqueda del restablecimiento de la unidad eclesial se afirma sin duda como el objetivo último del edicto. Pero el rey se ha rendido a la evidencia de los hechos, el uso de todos los medios para restituir esta unidad no conduce más que a la violencia, en detrimento tanto de la religión como de la sociedad civil. Hay que dar de inmediato la preferencia a la paz y la unidad civiles, y arreglar la cuestión religiosa en un marco político, no ya por la fuerza, sino de acuerdo con «la razón y la justicia». Impone por tanto a las confesiones cristianas un estatuto jurídico preciso y detallado, que prevé su coexistencia pacífica. Aunque todavía no puede obtener de ellas el principio de la tolerancia, exige por su parte una tolerancia práctica e institucional, en un equilibrio que sigue siendo precario. Multiplica las instancias jurídicas mixtas, a fin de poder ahogar en su raíz todo litigio que pueda surgir en el futuro.

La innovación es inmensa. Desde el punto de vista religioso, el rey pide a ambas partes sacrificios reales en cuanto a sus pretensiones. La autorización del culto protestante se limita a las regiones en que está implantada la «religión supuestamente reformada». Pasa también por encima de muchas de las exigencias del catolicismo como religión del Estado. El rey da una lección a las dos «religiones» estableciendo el principio de la libertad de conciencia. Unas instituciones que debían ser instrumentos de paz entre los hombres se habían convertido, por su intolerancia, en factores de persecución y de muerte. Es el Estado quien las hace entrar en razón, las invita al respeto mutuo y ejerce respecto de ellas una especie de tutela.

Enrique IV inaugura una primera forma de separación de la Iglesia y el Estado, algunos dirán incluso de «secularización» del Estado. El catolicismo sigue siendo sin duda la religión oficial del reino. Pero el rey toma una decisión que disgusta profundamente a la Santa Sede. Se convierte en el garante del bien común religioso. Es sensible a una nueva actitud de las conciencias, que se consideran «mayores» en el alborear de los tiempos modernos. El transcurso de la historia justificará este punto de vista.

Hacia la tolerancia, la tesis y la hipótesis

A diferencia de los anteriores edictos de pacificación religiosa, el edicto de Nantes se aplicó de manera enérgica y tuvo éxito real durante un siglo. Las relaciones entre católicos y protestantes siguieron siendo de controversia y, a veces, de polémica, pero hablarse es ya respetarse. La revocación del edicto de Nantes por Luis XIV en 1685 con el edicto de Fontainebleau fue, por el contrario, una catástrofe. No volvió a encender las guerras de religión, pero envenenó gravemente la situación religiosa y llevó al exilio voluntario a un gran número de protestantes. Fue necesario esperar un siglo más para que la Declaración de los derechos del hombre de 1789 proclamara el derecho a la libertad religiosa. Entretanto, el «siglo de las Luces» había

estigmatizado la intolerancia y había apelado con todas sus fuerzas a esta libertad.

A lo largo del siglo XIX la reivindicación de esta misma libertad se produce dentro de una ideología anticristiana que propugna el indiferentismo religioso. Los papas Gregorio XVI y Pío IX combatieron estos presupuestos ideológicos en nombre de los derechos de Dios, sin darse cuenta de que era menester distinguir entre esta ideología y la justa demanda de libertad en materia religiosa. Gregorio XVI, confirmado después por Pío IX, sostenía cosas como estas, que hoy nos parecen incomprensibles. «De esta, de todo punto pestífera fuente del indiferentismo, mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión, que para ruina de lo sagrado y de lo civil, está ampliamente invadiendo y afirmando a cada paso, algunos con sumo descaro, que de ella dimana algún provecho a la religión».¹³

Pío IX por su parte, en el famoso «*Syllabus* de los errores modernos» (1864), condenaba el principio de la libertad religiosa. La tolerancia era rechazada por principio, puesto que el error no tiene ningún derecho. Se manifestaron numerosas reacciones en el seno del catolicismo, dividido en vanas tendencias. Cristianos como Montalambert tenían un discurso totalmente distinto sobre las libertades modernas. Para conciliar las cosas, se aplicó a la nueva situación una vieja distinción, la de la tesis y la hipótesis. Mons. Dupanloup se distinguió formalizándola en su interpretación del *Syllabus*. Según esta distinción, la tesis no tiene en cuenta las circunstancias, afirma los principios universales de lo recto y lo verdadero, mientras que la hipótesis las tiene en cuenta y constata que en una situación histórica dada la tesis es impracticable y el comportamiento concreto debe obedecer a otros criterios. Desde esta perspectiva, el *Syllabus* no condena en modo alguno la práctica de la libertad de cultos, aceptada por la Iglesia católica en numerosos países. El mismo Pío IX felicitó a Dupanloup por esta interpretación. De este modo se evitó una crisis y el comportamiento católico se caracterizó por una mayor tolerancia.

Pero la doctrina de la tesis y la hipótesis no es más que un expediente ¿que haría entonces la Iglesia católica si un día las «circunstancias» permitieran a su manera de ver la aplicación de la tesis, que sigue siendo su doctrina profunda? De ahí la sospecha de que fue objeto hasta el Vaticano II de no estar a favor de la libertad religiosa más que cuando no podía hacer otra cosa.

4. De la tolerancia a la plena libertad religiosa: Vaticano II

El Vaticano II supone un «giro» con respecto a la doctrina de Pío IX. Pero este giro se produce en amplia curva a través de la evolución marcada por las enseñanzas sucesivas de León XIII, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, que subrayaron los derechos de la conciencia y la libertad de la profesión de fe. Juan XXIII afirma en particular que «cada uno tiene derecho a honrar a Dios según la justa norma de su conciencia y de profesar su religión en la vida privada y pública»¹⁴

No obstante, la principal referencia doctrinal del problema seguía siendo la doctrina de la tesis y la hipótesis. El Vaticano II estimó que había que decir otra cosa. La influencia de la Conferencia episcopal americana, muy solidaria con la concepción de los derechos y libertades políticos de la Constitución de los Estados Unidos, se dejó sentir, tanto más cuanto que llevaba consigo a un teólogo especialista en estas cuestiones John Courtney Murray.

La libertad religiosa

La elaboración de la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa fue discretamente accidentada.¹⁵ Algunos obispos querían mantenerse en la tesis y la hipótesis, por la razón clásica de que el error no tiene derechos. La *declaración* no hubiera tenido ningún impacto si no hubiera abordado los principios mismos de la doctrina, limitándose a la afirmación de una tolerancia práctica. «Este concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH 2).

El texto habla no solo de la libertad de conciencia interna, sino de la libertad externa y

pública, puesto que es algo propio de toda religión el congregar a sus fieles para el culto. Esta libertad se define como una doble inmunidad, no ser obligado a actuar en contra de la propia conciencia, y no ser estorbado para actuar externamente en conformidad con ella. La gran novedad del documento está en no reivindicar esta libertad solo para la Iglesia católica y sus fieles, sino reivindicarla también para los otros en nombre del derecho de la persona humana, que vale para todas las confesiones cristianas y todas las religiones. La Iglesia católica sale así de la ambigüedad que le hacía restringir la libertad religiosa a su propio caso.¹⁶

Los «límites debidos» a que se alude no son una peligrosa restricción, sino una referencia al bien común. Una institución religiosa puede poner en peligro la paz pública por su comportamiento, imponiendo a sus miembros prácticas inmorales, violando su libertad por un condicionamiento psicológico, e incluso, como se ha visto en determinadas sectas, incitando al suicidio colectivo. Por todas estas razones, el Estado se reserva legítimamente el derecho a vigilar toda institución religiosa.

Esta nueva problemática pretende fundar por tanto en el corazón mismo de la antropología cristiana el derecho a la libertad religiosa. Esta «revolución» plantea además el problema de la coherencia entre las diversas posturas mantenidas a lo largo de la historia. La Iglesia católica asume igualmente el hecho de que ahora se encuentra en un mundo pluralista, en medio de los otros, y que su doctrina debe dejar sitio para lo que viven y piensan los demás.

Un juicio positivo sobre las otras religiones

El giro dado por el Vaticano II no afectó solo al diálogo ecuménico con las otras confesiones cristianas. Tuvo lugar también en el terreno de la relación con las otras religiones. Al principio, la cuestión planteada concernía sólo al pueblo judío. Después de la II Guerra mundial del siglo XX y después del «Holocausto», la Iglesia católica debía decir algo claro sobre el judaísmo, durante mucho tiempo tratado con desprecio u hostilidad por la cristiandad y llamado con demasiada frecuencia «pueblo deicida». Pero poco a poco se llegó a pensar que no bastaba con hablar del pueblo judío, sino que había que hacerlo también del conjunto de las religiones no cristianas. Esta preocupación condujo a la declaración *Nostra aetate*. Se trataba de una gran novedad, ya que los concilios nunca habían hablado de los no cristianos, y se quería hablar de manera positiva.

La declaración contiene, por una parte, un juicio general sobre las religiones, y luego precisa en qué la Iglesia católica se siente más o menos cerca de cada una de ellas.

El documento subraya en primer lugar lo que es común a todos los hombres¹⁷, en virtud de su único origen y de su mismo fin último. Pero los hombres nacen envueltos en un misterio opaco, por lo que «esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas ocultos de la condición humana, que antes como ahora agitan profundamente el corazón del hombre»¹⁸. Así pues, la Iglesia quiere respetar el papel de las religiones en sus esfuerzos por responder a las cuestiones del sentido de la vida, del bien y del mal, del sufrimiento y la felicidad, del destino último del hombre.

El documento hace entonces un recorrido rápido por algunas de las grandes religiones, yendo de las más alejadas a las más próximas al cristianismo. A propósito del hinduismo y el budismo, se atreve incluso a emplear el término de «camino» hacia Dios.¹⁹ No obstante, el texto hace siempre la diferencia entre *el camino*, es decir, Jesucristo, que es también «la verdad y la vida» (Jn 14,6), y *los caminos* hacia la salvación. El primero ha sido considerado siempre por los cristianos como único, en tanto que es fruto del don y la iniciativa gratuita de Dios, que envía a Cristo como «el solo mediador» entre él y los hombres (1Tim 2,5). Pero este camino deja espacio también para los otros caminos, que pertenecen al orden de la búsqueda humana de Dios y de la espera de su respuesta. Los teólogos prolongarán esta reflexión diciendo que en estas religiones puede haber ciertos elementos de revelación divina, aunque incompletos y mezclados con elementos pecaminosos. En consecuencia, el juicio que se hace de estas religiones es muy respetuoso²⁰.

En relación con los musulmanes el texto se hace más preciso. Enumera todos los puntos en los que la fe cristiana y la fe musulmana coinciden, en particular las referencias a Abrahán, a Jesús, venerado «como profeta», y a María. Pero se guarda de mencionar el nombre de Mahoma,

al que el cristianismo no puede reconocer como un profeta²¹.

El caso de la religión judía es aparte, porque el cristianismo siempre ha reivindicado su herencia judía: «La Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios (...). Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con el que Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo, en que se han injertado las ramas del olivo silvestre, que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra Paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo»²².

Pero el documento no podía eludir el delicado tema de lo que san Pablo llama «el tropiezo de Israel» (Rom. 11,11), y en particular la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús: «Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras»²³.

En realidad, fueron los pecados de todos los hombres los que condujeron a Cristo a la muerte. Por eso el concilio «reprueba» y «deplora» todas las formas de antisemitismo de que han sido objeto históricamente los judíos. El proyecto del texto decía incluso «condena», en lugar del más leve «deplora». Pío XI había dicho ya en 1938: «El antisemitismo es inadmisibile. Nosotros somos espiritualmente semitas»²⁴.

Después del Vaticano II, estas afirmaciones se han plasmado en nuevas actitudes e iniciativas. Se han creado instancias de diálogo con las diversas religiones. Se han obtenido logros antes impensables, como la asamblea de las grandes religiones mundiales celebrada en Asís en 1986 para orar por la paz. No se trataba de «orar juntos», ya que la concepción del misterio divino de unos y otros es demasiado diferente, sino de «estar juntos para orar». Después, la Iglesia católica se ha implicado en iniciativas de arrepentimiento, tanto en España como en Roma. Los textos han sido objeto de críticas: para unos se decía demasiado, para otros demasiado poco. Sea como fuere, la valentía de reconocer los propios errores y pedir perdón por ellos es algo que merece el mayor respeto.

Al término de este recorrido, cabe meditar sobre el tiempo que es necesario para que un dato evangélico penetre en las mentalidades y en los corazones, no sólo de la humanidad en general, sino de los mismos discípulos de Cristo. El balance de las vicisitudes por las que han pasado la Iglesia católica y las otras Iglesias cristianas no es muy favorable. Aunque el anuncio de la verdad nunca ha sido impugnado, no ha ocurrido lo mismo con los hechos, con una falta de lógica inconsciente de sí misma.

II LA SALVACIÓN DE LOS «OTROS»

Entramos aquí en un terreno particularmente delicado ¿Como plantea la fe católica la posibilidad de la salvación para todos los que no pertenecen a ella? Se le ha reprochado una actitud de condena general, en nombre del principio: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que ha sido una constante a lo largo de la historia. Hoy, cuando se muestra infinitamente más abierta en lo que toca a la salvación universal, se le reprocha más bien el querer atrapar a los no cristianos entre las mallas de su red. Hace poco, Morvan-Lebesque, en un editorial serio del *Canard enchaîné*, decía «No quiero ser un cristiano que no sabe que lo es». Pero, ¿como una religión que pretende dirigirse a todos los hombres podría desinteresarse de la suerte del menor de ellos?

1 Las tesis antiguas

Desde siempre la Iglesia se ha planteado la cuestión de la salvación de todos los que no han pertenecido a ella ni pertenecerán a ella jamás. A este respecto se encuentra como limitada por dos afirmaciones antagónicas. Por una parte, la de la voluntad de Dios de que todos se salven «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). Pero, inmediatamente después, la salvación aparece ligada a la confesión de Jesucristo, «el solo

mediador entre Dios y los hombres» (ITim 2,5). Así como no hay más que un solo Dios, así también no hay más que un solo Salvador Cristo. Y también «No se nos ha dado a los hombres ningún otro nombre debajo del cielo para salvarnos» (He 4,12).

Entre estas dos referencias, las teorías han pasado de la apertura al rigor. A los ojos de los cristianos antiguos, el problema más grave era el de la salvación de los que habían venido a la tierra antes de Jesús ¿como la salvación podía haber remontado el tiempo hasta los orígenes de la humanidad? La afirmación del «descenso a los infiernos» en el credo, expresada en términos míticos, tenía el sentido de anunciar su salvación a todos los que lo habían precedido.

Más tarde, san Agustín tendrá una visión mucho más sombría y pesimista acerca de la salvación de los que no conocen a Cristo, y su pensamiento pesará mucho en la teología occidental, que, sin atreverse nunca a contradecirlo formalmente, se esforzará sin embargo por superarlo. Santo Tomás será pues mucho más abierto, aunque todavía bastante reservado. Según él, la providencia divina nunca permanece inactiva en relación con los hombres y les propone siempre su gracia. Admite por tanto la posibilidad de una fe «implícita» en Cristo, a través de una fe global en Dios y en su voluntad de justicia.

El descubrimiento de América en el siglo XVI y la gran expansión misionera hacia Asia transformaron la escala del problema. En la Edad media se vivía en la idea de que el evangelio se había anunciado prácticamente a toda la tierra habitada, es decir, al mundo mediterráneo. No ocurría lo mismo ahora con estos millones de hombres que nunca habían oído hablar de Cristo. La convicción más espontánea fue el que estos hombres estaban perdidos. Paradójicamente, esta mala teología dio origen a una generosidad misionera extraordinaria, como testimonian el comportamiento de san Francisco Javier en las Indias y en el Japón y el movimiento por él llevado a cabo. Estaba convencido de que sólo los bautizados podían escapar al infierno. Por eso le dolía el brazo de tanto bautizar. Pero consideraba también su deber decir a los japoneses que se habían hecho cristianos que no podía hacer nada por sus antepasados.

A lo largo de los tiempos modernos, los teólogos debatieron casi hasta el infinito sobre esta cuestión, orientándose hacia soluciones cada vez más abiertas. No se puede aquí dar cuenta de ellas en detalle. Dos dificultades sin embargo siguen presentes en las conciencias y merecen que nos detengamos un momento en ellas: en primer lugar, la famosa fórmula según la cual «fuera de la Iglesia no hay salvación», y en segundo lugar, el problema de los niños muertos sin bautizar.

«Fuera de la Iglesia no hay salvación»

En Occidente la fórmula procede de Cipriano de Cartago (ca. 200-258). Cipriano lucha por la unidad de su Iglesia en una época en la que se están produciendo en su comunidad movimientos cismáticos. No está preocupado entonces por la salvación de la humanidad. Su afirmación viene a decir a los que sienten la tentación de dejar la Iglesia: si os marcháis, si abandonáis el arca de la salvación, os perdéis, porque fuera de la Iglesia no hay salvación. Es una exhortación; no una fórmula doctrinal.

Sin embargo, más tarde, aislada de su contexto y debido a su carácter chocante que hacía fácil memorizarla, la fórmula hará fortuna y se convertirá en una especie de axioma de alcance más general (en Jerónimo y Agustín). Llegará incluso a adquirir carácter oficial en el concilio de Florencia (1442), que, en un texto hoy difícilmente legible, hace de la pertenencia visible a la Iglesia una condición necesaria para la salvación. Sin embargo todo no estaba dicho. Porque con ocasión de la crisis del rigorismo jansenista²⁵, la fórmula «Fuera de la Iglesia no hay gracia» fue condenada. Si la gracia de Dios existe mucho más allá de las fronteras de la Iglesia, es que todo hombre puede salvarse, aunque no viva en la Iglesia.

Hoy la fórmula ha tomado un sentido bien diferente: hay varias maneras de estar ligado a la Iglesia. Se ha hablado así de una pertenencia al alma de la Iglesia, independientemente de la pertenencia a su cuerpo. El Vaticano II ha preferido decir que los que no han recibido el evangelio están «ordenados de diversos modos al pueblo de Dios» (LG 16). Tienen una relación con la Iglesia que desempeña un papel indirecto pero real en su salvación.

Los niños muertos sin bautizar

El caso de los niños muertos sin el bautismo fue sin duda el más difícil de resolver, pues los

niños pequeños no parecen capaces de un mínimo de libre respuesta interior a la gracia. Como parecía demasiado injusto condenarlos al infierno, se inventó para ellos una estancia intermedia entre el cielo y el infierno: el *limbo*. Era un «lugar» en el que estos encontraban una felicidad natural a la altura de sus deseos, pero sin llegar a la visión de Dios, que es lo propio de la bienaventuranza cristiana. La tesis tuvo partidarios convencidos y se enseñó hasta mediados del siglo XX. Pero no era la única y la autoridad magisterial nunca se pronunció al respecto.

Semejante teoría está completamente ausente del Nuevo Testamento y se inventó en aras de una causa perdida, porque la cuestión estaba mal planteada. En el *Catecismo universal de la Iglesia católica*, de 1992, no se habla ya del limbo. El problema supera toda posible teología, porque es algo que pertenece al secreto de Dios. Baste decir que es inconcebible que Dios se complazca en poblar el «limbo» de millones de niños. Quien nació y murió por todos los hombres y quiso compartir todas las edades de la vida humana, salva también a los niños pequeños, a imagen de los cuales quiso nacer.

2. La salvación de los «otros» hoy (K. Rahner)

Al comienzo de esta obra propusimos, partiendo del teólogo católico alemán Karl Rahner, un breve análisis de la condición humana²⁶, que destacaba en nosotros la existencia de dos polos: un polo objetivo, el del lenguaje y la acción, y otro subjetivo, que no podemos mirar cara a cara pero que está en lo más profundo de nosotros mismos como el lugar misterioso del que brotan nuestros pensamientos y nuestros actos.

Ahora bien, en la perspectiva cristiana desarrollada por Rahner es en el corazón de este polo secreto donde Dios se comunica a nosotros. Es en él donde se realiza el don del Espíritu. Es en él donde se corresponden y se responden el deseo incoercible del Absoluto que habita en el hombre y el ofrecimiento que Dios hace de sí mismo a cada uno. En este santuario de nuestra persona libre, Dios nos propone el darse a nosotros para hacernos compartir su vida, al mismo tiempo que perdona nuestro pecado y quiere justificarnos y santificarnos, es decir, ponernos con él y con sus amigos. De hecho, es Dios quien busca al hombre primero y sale al paso del deseo de Él que anida en el hombre. Es por tanto a este nivel donde se produce la acogida positiva y/o el rechazo de este ofrecimiento. Pero esta actitud de fondo permanece siempre velada para nosotros. No podemos saber si nos encontramos en un estado positivo de acogida y recepción: no podemos sino tener confianza. Esta es la situación de cada ser humano en el mundo. Es universal.

Esta comunicación secreta en el corazón de cada uno tiene su correspondencia concreta y visible en el acontecimiento histórico de Jesucristo y de su anuncio a través de los tiempos. El camino tomado aquí es el del segundo polo de la existencia humana y pasa por la comunicación del lenguaje y del ejemplo. El designio de Dios es que estos dos caminos se unan y que aquellos a quienes es anunciado Jesucristo comprendan que su mensaje corresponde a la experiencia interior que viven y acogen en la fe. Este es el cristianismo explícito y pleno.

Pero el mensaje de Jesús no ha llegado en la historia a millones de hombres. Hoy además se tiene otra experiencia en los países a los que este mensaje ha llegado y en los que incluso se ha implantado ampliamente. Por múltiples razones, muchos hombres y mujeres de buena voluntad no consiguen ya establecer esta vinculación: vicisitudes de la historia y de la cultura, crisis de la Iglesia y de las Iglesias desde su separación, contra testimonios y desfase del anuncio de la fe respecto de la conciencia moderna. A veces incluso rechazan formalmente el mensaje. ¿Significa esto que en el fondo de su conciencia viven en una actitud de rechazo decisivo del ofrecimiento divino? Nadie podría decirlo.

¿Hay entonces criterios externos que permitan fundar la esperanza de que estos hombres y mujeres estén en una actitud interior de apertura fundamental a Dios y a los otros? El criterio principal es el cumplimiento de los dos mandamientos que, según Jesús, resumen toda la Ley y los profetas: el amor a Dios y al prójimo. El mismo Jesús propone este criterio en la gran parábola del juicio final, en el que proclama solemnemente a los que están salvados: «Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui emigrante y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, preso y fuisteis a estar conmigo (...).

Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,34-40).

¿Qué significa esto? Jesús se identifica personalmente con todos los pobres, los oprimidos, los extranjeros, los que hoy llamamos los «marginados». Quienes se han ocupado de ellos, llegando a correr a veces grandes riesgos e incluso dando su vida por ellos, han reconocido de hecho a Cristo, que se ha hecho nuestro hermano por la encarnación. Con un mismo movimiento han cumplido ambos mandamientos, porque Jesús es a la vez Hijo de Dios y verdadero hombre. Han reconocido lo divino o lo absoluto en todo hombre con el que Jesús se ha identificado. Han cumplido toda la Ley. El reconocimiento del hermano como un absoluto es un acto de fe que, en definitiva, se dirige a Cristo: «Más de uno se ha encontrado con Cristo —escribe K. Rahner— sin saber que se trataba de Alguien en cuya vida y muerte se precipitaba como en su destino de bienaventuranza y redención, que había encontrado al que los cristianos llaman con todo derecho Jesús de Nazaret.

El que (...) asume entonces su existencia, y por tanto su humanidad, con silenciosa paciencia (mejor aún, en la fe, la esperanza y el amor), (...) ese —aunque no lo sepa— dice "sí" a Cristo (...). Quien asume plenamente [su propia humanidad] (con más razón todavía, naturalmente, la del otro), ese ha acogido al Hijo del hombre, porque en él Dios ha acogido al hombre. Y si se encuentra en la Escritura que ha cumplido la Ley el que ama al prójimo, se trata de la verdad última, por la sencilla razón de que es Dios quien se ha convertido en ese prójimo (...)»²⁷.

Esta presentación de las cosas —resumida en la expresión sin duda desafortunada de «cristianos anónimos»— ha sido criticada, a veces severamente, desde dos lados opuestos. Unos han dicho: tal generosidad en la salvación de todos hace inútil la predicación de la fe cristiana, ya que, de todas maneras, cualquiera puede salvarse. ¿Que queda entonces de la motivación misionera que ha permitido al cristianismo extenderse por todos los continentes? ¿No es esto una apertura al indiferentismo religioso y una grave subestimación del papel decisivo de la fe plena en la revelación de Jesucristo?

Esta crítica se apoya en una confusión entre la tarea de la Iglesia y la voluntad de salvación universal de Dios. La tarea de la Iglesia es anunciar, a tiempo y a destiempo, el evangelio hasta el fin de los tiempos. Si no lo hiciera, estaría dejando de cumplir su misión principal y renegaría de sí misma. Porque el anuncio de Jesucristo está al servicio de todos los hombres. Pero otra cosa distinta es reflexionar sobre la manera en que Cristo puede llegar a los que no han podido conocerlo históricamente. Esta manera de ver las cosas trata solo de dar cuenta de la posición de la Iglesia, confirmada en el Vaticano II, según la cual todo hombre puede obtener la salvación obedeciendo a la voz de su conciencia y haciendo el bien, movido por una gracia que desconoce (LG 17). Va más lejos tratando de decir cómo suceden las cosas. Los no cristianos, como los cristianos, no son justificados por sus obras, sino por la fe en una gracia que viene en definitiva de Cristo.

El no cristiano no puede salvarse por sus obras más que el cristiano, uno y otro son hechos justos por la gracia de Dios a través de la fe. Ciertamente la calidad de nuestras obras influye en el juicio que Dios hace de nosotros. Pero no son ellas las que nos salvan, es Cristo por el amor con que ama a los suyos hasta el final, quien nos da el poder para realizar obras justas.

Algunos han podido decir transformando la frase «Yo no quiero ser un musulmán que no sabe que lo es». Tal objeción no me estorba en absoluto. En el diálogo interreligioso, yo, cristiano, espero del musulmán, como del creyente de cualquier religión, que me diga cómo considera mi posibilidad de salvarme. Porque sus palabras revelarán un cierto número de valores, y entonces veré mejor todo lo que puedo compartir con ellos. Si un creyente no cristiano me dijera que yo no puedo salvarme, simplemente porque no comparto la totalidad de su fe, su postura negativa haría perder crédito a su religión. La convicción de fe de cada uno no debe derivar hacia forma alguna de integrismo. Lo que vale para las otras religiones vale igualmente para el agnóstico, el no creyente o el ateo. Cuando ellos me dicen lo que piensan de mí y de mi fe, me siento particularmente interesado. Me siento en un diálogo fecundo.

La objeción principal es la de la «recuperación» de todos los que estiman en su alma y su conciencia que son capaces de amar a su prójimo y de asumir una existencia recta sin referencia a

Jesucristo. No quieren ser cristianos «a pesar suyo» y tienen empeño en rechazar la «salvación cristiana».

No se trata en absoluto de recuperar a nadie, sino simplemente de decirle a alguien que no comparte la fe cristiana: «Tu salvación me interesa en grado sumo. No podría vivir en paz conmigo mismo, no podría ni siquiera creer, si mi fe me obligara a decir que todos los que no son cristianos están definitivamente perdidos. Esto me parecería contradecir todo el evangelio. Tengo incluso necesidad de tí para ser cristiano (J. Sommet). Yo te digo simplemente cuál es mi convicción, con total respeto de lo que eres».

3. La mediación única de Cristo en cuestión

Un problema grave sigue planteándose sin embargo. Las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo «único mediador», que determinan la convicción de fe de la Iglesia, parecen, a las religiones asiáticas en particular, de un imperialismo religioso y de una intolerancia insostenibles. ¿Por qué, dicen, no habría de haber diversos caminos de salvación, de igual valor, y varios grandes profetas religiosos que, cada uno por su parte y de manera diferente, conduzcan a los hombres a la salvación?

El problema de la mediación única de Cristo es de candente actualidad. Ha dado lugar ya a numerosas tomas de postura de teólogos que es imposible resumir aquí.²⁸ Se planteó públicamente en Roma en 1998 con ocasión del Sínodo de los obispos de Asia. Se puede considerar que va a ocupar el primer plano del debate en la Iglesia durante los próximos decenios.

Es fácil ver la gravedad del problema: sólo Cristo, entre los grandes profetas religiosos, es confesado como Hijo de Dios, Dios y único Mediador. ¿Podría el cristianismo renunciar a esta convicción sin renegar de sí mismo? No obstante, la cuestión, tal como se plantea en la actualidad, exige una reflexión más profunda sobre lo que implican tales afirmaciones. Sin duda, esta «pretensión» enorme del cristianismo no ha sido presentada todavía con toda la luz necesaria a nuestros diversos interlocutores religiosos. Una inmensa tarea de diálogo se impone en este punto para el futuro.

¹TERTULIANO, *Ad Scapulam*, c. 2.

²Cf EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, X, 5, 4.

³ATANASIO DE ALEJANDRÍA *Historia de los arrianos*, 33 y 67.

⁴SALVIANO DE MARSELLA *El gobierno de Dios* V 2, 9-10 cf SC 220 pp 317, 319.

⁵El término viene del obispo Donato, quien a comienzos del siglo IV se separó por la actitud demasiado indulgente de la Iglesia con los que habían desfalcado durante las persecuciones.

⁶AGUSTÍN, *Carta 20*, 19.

⁷*Les premien défenseurs de la liberté religieuse*, textos presentados por J. Lecler y M.E Valkhoff, Cerf, París 1969, 18. En esta presentación me inspiro igualmente en la obra fundamental de J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., Aubier, 1954-1955.

⁸SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* Ha IIae, q. 10, a. 8, c.

⁹Ib Ha IIae, q. 10 a 8, c y ad 3.

¹⁰SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre las sentencias*, IV d. 13 q. 2, a. 3 solución.

Citado por M. GRANJEAN en AA.W, *Coexister dans l'intolérance. tédit de Nantes (1598)*, Labor et Fides, Ginebra 1998, 8.

¹²Cf J. LECLER, *o.c.*, II, 125.

¹³GREGORIO XVI *Miran vos* (1832)

¹⁴JUAN XXIII, *Pacem in ternis* (1963).

¹⁵Cf D. GONNET *La liberté religieuse à Vahean U La contnbution de John Courtney Murray s]* Cerf, París 1994 que analiza, apoyándose en los documentos la génesis de la declaración Yo me inspiro en este trabajo.

¹⁶El argumento principal es el de la dignidad de la persona humana en cuanto tal, en tanto que ha sido creada por Dios y está obligada a buscar la verdad, obligación que no puede cumplirse sino en la libertad. No se trata de indiferentismo ni de «disposiciones subjetivas de la persona», ni tampoco de los derechos de la verdad o del error. Se trata del derecho igual para todos a buscar la verdad porque el hombre no nace en posesión de ella sino que se encuentra con el deber de buscarla. Este derecho fundamental debe ser reconocido dentro de la sociedad política. El argumento se remite incluso a la «ley divina», es decir, a lo que Dios quiere para el hombre. Al final el documento muestra que la libertad religiosa encuentra sus primeras indicaciones en la revelación.

¹⁷CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate* (NA) 1,1 ->■<. ¹⁸Ib, 1,2 "Ib, 2,1.

²⁰ Ib, 2,2.

²¹ Ib, 3,1.

²² Ib, 4,1-3.

²³ Ib, 4,6.

²⁴ En *Doc. Cath.* 35 (1938) col. 1460.

²⁵ Doctrina de Cornehus Jansen, llamado Jansenio, obispo de Ypres, en Bélgica (1585-1638).

²⁶ Cfsupra, pp. 22-41.

²⁷ K. RAHNER, *Traite fundamental de la foi*, Centurión, París 1983, 257-258 (trad. esp., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984³).

²⁸ Cí en particular J DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991, *Vers une theologie chretienne du plurahsme rehgieux*, Cerf París 1997 M FEDOU *Regaids asiatiqu.es sur le Chnst*, DDB, París 1998

CAPÍTULO 24

El fin de los tiempos, la resurrección final y el más allá

¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? Éstas son las preguntas radicales que se plantea todo ser humano. Ninguna religión puede eludirlas. Por eso el credo cristiano nos conduce de la creación al final de los tiempos. Hace confesar afirmaciones que pertenecen no sólo al pasado y al presente, sino también al futuro. Hoy sin duda nos sentimos incómodos ante las descripciones bíblicas relativas al final de los tiempos. Estas afirmaciones, por el contrario, fascinaban a los primeros cristianos, que consideraban el fin del mundo muy próximo.

Como con la creación, se presenta aquí una dificultad a la vez filosófica y científica. ¿Es seguro que nuestro tiempo ha de tener un «fin»? ¿no se puede concebir que el mundo, una vez creado, dure eternamente? Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, consideraba que la filosofía no podía probar que este mundo no fuera eterno. La historia de esta disciplina nos remite a una dialéctica compleja entre los partidarios de la eternidad del mundo y los defensores del fin de los tiempos.

Desde el punto de vista científico las cosas son diferentes: mientras que la física antigua consideraba que el movimiento de las estrellas y de los planetas era siempre regular y podía repetirse hasta el infinito sin variación, la física moderna ve las cosas de otro modo sobre la base de diferentes descubrimientos relativos a un «comienzo» del mundo¹. Cierta lógica interna establece la correlación entre el comienzo y el fin. Lo que comienza debe acabar. El filósofo Hegel (1770-1831) consideraba todavía que «la naturaleza no tiene historia». Ahora sabemos que tiene una historia, no sólo la de la evolución de la vida, sino también, en el terreno de la física, la de la degradación, muy lenta sin duda pero irreversible, de la energía cósmica (entropía).

La idea del fin del mundo, y en particular del fin del mundo humano, es por tanto una idea que pertenece hoy a lo que se conoce como lo «creíble disponible», es decir, se trata de una afirmación que en nuestra cultura parece creíble. Mejor es no decir más, para no recaer en el concordismo². Tampoco entraremos en la descripción de los modos, para lo que habría que asociar datos científicos con afirmaciones de fe. Hemos visto que en este terreno el lenguaje humano no puede evitar la forma de la representación simbólica.

Por lo que respecta a la fe cristiana, las afirmaciones relativas al fin de los tiempos (la «escatología», usando el término técnico³) y el fin del mundo humano se sitúan en dos registros bien distintos. Fue en primer lugar el fin universal y la serie de los acontecimientos anunciados: la vuelta de Cristo como «juez de los vivos y de los muertos» y la resurrección universal, tras la cual cada uno va a su destino. Estas escenas están representadas en los tímpanos de las iglesias, como en Vézelay, y en el grandioso fresco de Miguel Ángel en la capilla Sixtina de Roma. Un Cristo victorioso realiza la separación entre los justos y los condenados. Hay un detalle polémico en algunas de estas representaciones, porque se ven en ellas hombres de Iglesia, monjes, sacerdotes u obispos, en el cortejo de los condenados. Estas representaciones, que expresan a menudo la angustia de las épocas que las han producido, espontáneamente nos incomodan y

reclaman ser interpretadas.

Sólo progresivamente, y sobre todo a lo largo de la Edad media, empieza a plantearse otra cuestión: ¿qué ocurre con el fin de la vida humana de cada uno? ¿Qué ocurre en el instante irrepresentable que sigue a la muerte temporal? ¿Qué es de los difuntos durante este tiempo que continúa para nosotros y en el que seguimos viviendo la separación? Su despojo carnal se descompone en los cementerios o se encuentra reducido a unas cenizas en una urna para los que han preferido la cremación. Pero, ¿qué queda «vivo» de ellos antes de lo que se nos anuncia al fin del mundo? En este punto es donde se elaboran las concepciones más detalladas en torno a las nociones de «vida eterna», «purgatorio» e «infierno». ¿Qué decir de esto?

LA VUELTA DE CRISTO Y LA RESURRECCIÓN GENERAL

El segundo artículo del credo no acaba con la resurrección y la ascensión de Jesús. Proclama igualmente su retorno en gloria para el juicio final. Podemos relacionar este retorno con la mención de la resurrección de los muertos del tercer artículo.

1. «Volverá en gloria para juzgar a los vivos y a los muertos»

El regreso de Jesús al final de los tiempos es anunciado con frecuencia en el Nuevo Testamento. Se designa con el nombre de *parusía*, término griego que significa «presencia» o «llegada». Con esta afirmación y las que vienen después entramos en un terreno delicado, porque se trata del futuro y de una intervención divina en nuestro mundo. Se nos habla pues de ello a partir de diversas imágenes. Su origen bíblico explica sus referencias al mundo pastoril y agrícola. Tienen igualmente rasgos muy antropomórficos⁴. Este registro no corresponde a nuestra mentalidad cultural. Lo único que cabe hacer es extraer su sentido con modestia para nutrir nuestra esperanza, sabiendo que siempre defraudará nuestra curiosidad. Uno de los lugares capitales de este mensaje se encuentra en el llamado «discurso escatológico» de Jesús, que hallamos con variantes en los evangelios sinópticos (p. ej. Mt 24,4-44). La escena es apocalíptica, es decir, que anuncia una larga fase de trastornos sociales y religiosos en la humanidad, la venida de falsos profetas y falsos mesías, tribulaciones, pruebas y perturbaciones cósmicas, antes de la aparición del «Hijo del hombre», es decir, de Cristo. ¿Cómo descodificar este mensaje? Parece decirnos que ocurrirá con el mundo como con la persona de Jesús. Así como este se enfrentó hasta la muerte con las fuerzas del mal e hizo la experiencia del paroxismo de este combate en el momento de su fin, así también algo análogo volverá a producirse a escala de su Iglesia y del mundo. Se evocan a través de estas imágenes los últimos sobresaltos de violencia de un mundo pecador.

Pero hemos de guardarnos de toda interpretación apresurada de los signos de nuestro tiempo y de todo cómputo cronológico a la luz de estas descripciones. Intentos de este tipo resurgen periódicamente en ciertos movimientos religiosos o sectarios, y los períodos de cambio de milenio parecen ser particularmente favorables para ello. Ahora bien, Jesús dice a sus discípulos: «No sabéis ni el día ni la hora» (Mt 25,13), y declara ignorar él mismo cuándo llegará el fin (Mt 24,36).

También para san Pablo la vuelta del Hijo del hombre supondrá un tiempo de pruebas (ITes 5,3), que desembocará no obstante en la victoria definitiva de Cristo sobre todos sus enemigos, el último de los cuales será la muerte (ICor 15,26).

Salvación y juicio

La vuelta de Cristo está ordenada al paso definitivo de la humanidad al mundo de Dios y al cumplimiento último de la salvación aportada por la primera venida de Jesús. Pero esta salvación pasa por un juicio que le da valor dramático al fin de los tiempos. El compromiso y el riesgo inherente a toda existencia humana, el compromiso y el riesgo de su libertad, se concentran en este último día. En el Antiguo Testamento, el anuncio del «día del Señor» parecía algo terrible. Con la venida de Jesús, este se convierte en el «día de nuestro Señor

Jesucristo» (ICor 1,8). Aunque sigue manteniendo en parte el antiguo aspecto del «día de la ira» (Rom 2,5), es ante todo un día de salvación. No obstante, esta salvación da lugar a un juicio, puesto que Dios entregará a su Hijo «el poder para juzgar, ya que es el Hijo del hombre»⁵ (Jn 5,27).

La parábola del juicio final, narrada en el evangelio de Mateo (Mt 25,31-46), hace de él una descripción solemne: se trata de un tribunal celeste y glorioso en el que toda la historia de la humanidad comparece simbólicamente delante del Hijo del hombre. Este hace la separación entre los buenos y los malos. Jesús se negaba rotundamente a realizar este discernimiento en el transcurso de la historia: había que esperar a la siega de los últimos tiempos para separar la cizaña del trigo (Mt 13,29).

Lo más interesante de este juicio es el criterio con que se llevará a cabo. Cada uno será juzgado por su caridad en obras hacia sus hermanos, los pequeños, los hambrientos y los sedientos, los extranjeros y los marginados, los que están desnudos, enfermos y en la cárcel. Curiosamente, no se hace referencia a ningún criterio de fe doctrinal: en el último día la caridad mantiene su primacía sobre la búsqueda de la verdad, aunque la incluye. Pero la razón profunda, que todo el mundo puede entender después del testimonio dado por Jesús, es que este se identifica voluntariamente con todos estos pequeños: «¡A mí me lo hicisteis!»⁶.

Se trata de una parábola, es decir, de un relato ficticio que tiene por finalidad advertir a unos y otros del alcance eterno de las decisiones de su libertad. Un gran «si» condicional atraviesa toda la escena: *si* no tenéis ninguna generosidad con los pequeños, los pobres y los marginados, *si* no hacéis nada por vuestros hermanos y hermanas, entonces estaréis renegando de mí y esto es lo que puede ocurrirnos.

2. La resurrección de los muertos (o de la carne)

El conjunto de los problemas de fondo planteados por la idea de la resurrección de los muertos se ha tratado ya a propósito de la resurrección de Jesús⁷. Abordamos entonces la cuestión de la naturaleza del cuerpo resucitado. Pero nos queda por explicar el vínculo entre la resurrección de Jesús y la nuestra.

El regreso de Cristo irá acompañado de la resurrección general de los muertos, formalmente anunciada por Jesús en los evangelios. Esta resurrección era ya objeto de debate entre las diversas tendencias judías. Un día, los saduceos, que no creían en la resurrección de los muertos, tratan de pillar a Jesús en una trampa planteándole el ridículo caso de conciencia de una mujer que se casa sucesivamente con siete hombres. ¿De quién será mujer cuando llegue la resurrección? Jesús les contesta que no han entendido nada. Porque en el mundo de la resurrección «*no se* toma esposa ni marido» (Mt 22,30; Le 20,35). La ley de la sucesión de las generaciones quedará entonces abolida, porque corresponde a la universalidad de la muerte en nuestro mundo. En el evangelio de Juan, Jesús anuncia igualmente la resurrección de los muertos vinculada al juicio (Jn 5,28-29) y proclama solemnemente a propósito de la eucaristía: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6,54).

Este mensaje tuvo dificultades para calar en el mundo griego. Pablo escribe a los tesalonicenses, a los que quería consolar ante las pruebas de la muerte:

«Hermanos, no queremos que ignoréis la suerte de los difuntos, para que no os aflijáis como los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús ha muerto y ha resucitado, así también reunirá consigo a los que murieron unidos a Jesús. Ved, pues, lo que os decimos como palabra del Señor: nosotros, los vivos, los que estamos todavía en tiempo de la venida del Señor, no precederemos a los que murieron. Porque el Señor mismo, a la señal dada por la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los muertos unidos a Cristo resucitarán los primeros. Después nosotros, los vivos, los que estemos hasta la venida del Señor, seremos arrebatados juntamente con ellos entre nubes por los aires al encuentro del Señor. Y ya estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras» (ITes 4,13-18). Se trata de una lección de esperanza dirigida a cristianos turbados por la persistencia de la muerte. El apóstol proclama que la resurrección de Jesús implica nuestra propia resurrección, que es lo esencial. Finalmente presenta la descripción de una escena de tipo cósmico de la resurrección

general. Hay que entender estas imágenes simbólicas como las anteriores⁸.

La resurrección de Cristo es «por nosotros»

La resurrección de Jesús abre a una realización de la salvación que va de su cuerpo a los nuestros, con objeto de conducirlos a la resurrección final. Ella es la *promesa en acto de la resurrección de la carne*. «Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los que mueren» (ICor 15,20).

El segundo artículo del credo nicenoconstantinopolitano pone toda la existencia de Jesús bajo el signo: «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación»; bajó del cielo, se encarnó, fue crucificado por *nosotros*, y resucitó al tercer día según las Escrituras. Así pues, ha resucitado también por nosotros, «por los que viven» (2Cor 5,15), «por nuestra justificación» (Rom 4,25), dice san Pablo. Este «por nosotros» se actualiza en el tercer artículo del Símbolo, en el que la resurrección de los muertos es atribuida inmediatamente al Espíritu Santo «que da la vida», pero sigue estando en correspondencia con la resurrección de Jesús. Porque es Cristo resucitado quien ha dado el Espíritu a su Iglesia. La resurrección de Jesús es pues por nosotros: es nuestro futuro. «Simboliza» nuestra salvación, que consiste en la plenitud de una vida definitiva, en comunión de vida y amor con el mismo Dios y con nuestros hermanos. Constituye al mismo tiempo su modelo ejemplar y su causa⁹.

De la encarnación a la resurrección de la carne

Por su parte, la encarnación de Jesús está ordenada a la resurrección de toda carne. «Si la carne no hubiera de salvarse —escribe Ireneo—, el Verbo de Dios no se habría hecho carne»¹⁰. ¿Por qué, en efecto, habría asumido una humanidad carnal, si debiera abandonar la humanidad a la corrupción? Asimismo, sigue diciendo el obispo de Lyon, «¿qué motivo habría tenido para curar los miembros de la carne y restablecerlos en su forma primera, si lo que curaba no había de salvarse?»¹¹. Pone de relieve aquí la lógica profunda que une los diferentes aspectos del misterio cristiano. De la encarnación a la resurrección, hemos visto funcionar toda la economía de los sacramentos, especie de «cuerpo a cuerpo» entre Cristo y nosotros.

Tertuliano, el primer teólogo de los sacramentos, pone en juego toda su elocuencia y su pasión para mostrar que la encarnación no puede permitir que la carne del hombre sea abandonada a la perdición:

«Esta imagen que Dios modeló con sus manos a su propia imagen, que animo con su aliento a semejanza de su poder vital, que estableció para que habitara en toda su obra, gozara de ella y mandara sobre ella, que revistió de sus misterios y de sus enseñanzas (), esta carne, ¿no había de resucitar, después de haber sido tantas veces cosa de Dios⁷ ¡Fuera¹ |fuera, la idea de que Dios pueda abandonar a la destrucción eterna la obra de sus manos, el objeto de los cuidados de su inteligencia, el envoltorio de su aliento, la reina de la creación, la heredera de su liberalidad, el sacerdote de su religión, el soldado que da testimonio de el, *la hermana de Cristo*. Sabemos que Dios es bueno. Su Cristo nos ha enseñado que el es el único óptimo. El es quien manda el amor al prójimo, a ejemplo suyo, el hace por tanto lo mismo que manda hacer ama la carne, que es su prójimo en tantos sentidos»¹²

Este texto lleva la marca de los acentos cordiales de un cristiano de comienzos del siglo III nuestra «carne» es *la hermana de Cristo*. Se salvara en la resurrección como la suya, con el mismo derecho que todo lo que forma parte de nuestra condición concreta, y con la misma continuidad y la misma discontinuidad entre nuestro estado presente y nuestro estado futuro

El Nuevo Testamento anuncia incluso una «nueva creación» (Mt 19,28), es decir, la transformación de nuestro mundo en «una nueva creación» (Gal 6,15) «La creación gime y esta en dolores de parto» (Rom 8,22). El creador del mundo en los orígenes sera de algún modo su «re-creador». El visionario del Apocalipsis de Juan dice lo mismo «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido, y el mar ya no existía (). Y no habrá mas muerte, ni luto, ni llanto, ni pena, porque el primer mundo ha desaparecido» (Ap 21,1-4)

3 ¿Se puede seguir creyendo en este «final de los tiempos»?

He hablado antes de lo «creíble disponible» en una cultura dada para afirmar que la idea del fin del mundo se inscribe a nuestros ojos en una perspectiva razonable. Pero, ¿se puede decir lo mismo del conjunto del mensaje cristiano relativo a este fin y al más allá en el que desemboca? Aun operando una purificación radical de las representaciones y de las imágenes evocadas, ¿podemos seguir creyendo hoy en tales perspectivas? ¿No se sienten a este respecto los mismos cristianos muy inseguros? Los resultados de algunos sondeos sobre estas cuestiones son sorprendentes.

¿No estaríamos engañándonos y tomando nuestros sueños por realidades? ¿No es en este sentido en el que habría que acusar a la religión de ser «el opio del pueblo»? ¿No tiene esta esperanza por objetivo consolarlos artificialmente de las miserias del tiempo y de la historia? Lo que hacemos es proyectar en el futuro un deseo siempre frustrado de felicidad sin límites.

Estas dificultades son reales y por eso rehuimos pensar en ellas la mayoría de las veces. Un duelo nos vuelve a poner periódicamente frente a este misterio. Algo profundo y fuerte protesta en nosotros contra la idea de una caída de la persona amada en la nada. Pero, ¿que vale esta reacción íntima al lado de una realidad que nos parece ineluctable? Somos remitidos, en fin, a nosotros mismos y a nuestra propia actitud ante la muerte, a nuestra angustia y a nuestras dudas.

Es claro que no podemos creer en estas promesas si no es en virtud de la venida de Cristo, de su vida, de su muerte y de su resurrección. En el mensaje cristiano la fe en la resurrección de Jesús lo determina todo. Ella es la que nos permite *esperar*. Porque las cosas del fin son al mismo tiempo objeto de fe y objeto de esperanza.

La esperanza es la virtud cristiana que corresponde a lo que la experiencia común llama *expectativa*. La expectativa de un futuro mejor la tenemos arraigada en el cuerpo desde que somos niños, con todos los proyectos de futuro que nos hacemos, y condiciona nuestra existencia más cotidiana. Un ser desesperado, por el contrario, es el que ha descendido a lo más bajo de la escala del sufrimiento, el que no tiene futuro y no quiere seguir viviendo. El hoy es intolerable cuando no se puede esperar nada del mañana. Pierde todo sentido, simplemente porque carece ya de dirección. Un hombre desesperado es un ser que no tiene ya con que orientar su existencia.

La necesidad de esperar no debe justificar las ilusiones. Pero tampoco se puede rechazar *a priori* un mensaje que da tanta importancia al futuro definitivo de los hombres. El anuncio cristiano del fin de los tiempos es capital no puede separarse de la fe en la persona de Cristo, porque nos vuelve hacia el futuro y orienta el presente. El mensaje cristiano no está aferrado al pasado. Está inscrito en el pasado concierne al presente y nos abre al futuro. Nuestro Dios no está detrás de nosotros: está delante de nosotros y, en la persona de Cristo, viene hacia nosotros. Como decía san Pablo, «si lo que esperamos de Cristo es sólo para esta vida, somos los hombres más desgraciados» (ICor 15,19).

Estas descripciones del fin serían un opio del pueblo si tuvieran como finalidad, o simplemente como consecuencia, el apartarnos de las tareas temporales. Pero, por el contrario, nos impulsan a construir nuestras múltiples ciudades de aquí abajo, porque nos revelan la dimensión eterna de la más mínima realización en el orden de la justicia o de la caridad, del descubrimiento científico o de la proeza técnica, de la belleza artística o de la simple felicidad de un niño. Confieren un fin, a los ojos de Dios, a todo lo que está en gestación, a menudo dolorosa, en nuestro presente. Es Cristo que vuelve ya y nos hace señales.

II. LA VIDA ETERNA, EL PURGATORIO Y EL INFIERNO

Abordemos ahora lo concerniente al fin de cada ser humano en particular y la suerte reservada a los que para, nosotros son «difuntos», pero que los cristianos creen «vivo» en y con Dios. No hablemos ya de «cielo», término que expresaba simbólicamente la morada de Dios y de los suyos, en virtud de la afinidad que la psicología humana establece espontáneamente entre lo que está «en lo alto» y lo mejor. La palabra se ha hecho ambigua, una vez que el cielo estelar se ha convertido en objeto de tantos descubrimientos y de viajes cósmicos. Echemos mano de la expresión «vida eterna», empleada a menudo por el evangelio de Juan y que expresa bien de qué se trata.

En nuestros credos sólo se habla de la «vida eterna»: ella es el objeto primero de nuestra fe y

de nuestra esperanza. No se habla en ellos ni del purgatorio ni del infierno. Habrá que tratar no obstante de ellos, para responder a las múltiples dificultades que estos dos términos plantean a los cristianos de hoy. Pero el más importante de los tres es la vida eterna.

1. La vida eterna

¿Cómo hablar de la «vida eterna»? El mensaje del Nuevo Testamento es muy parco a este respecto y, por principio, nos habla a partir de imágenes y experiencias tomadas de la vida temporal¹³. Sabemos que la discontinuidad entre nuestras experiencias de este mundo y lo que nos espera es radical. Radical, pero no total. De no ser así, no podríamos decir absolutamente nada ni creer absolutamente nada al respecto, ni podríamos siquiera hablar de «vida». Partamos pues de las palabras «vida» y «eternidad».

Vivir es ver a Dios

La vida eterna será la plena manifestación de lo que está ya aquí presente y oculto. Consistirá en participar en la vida misma de Dios, es decir, en tomar parte en el intercambio amoroso de las tres personas divinas: por el don del Espíritu, viviremos plenamente como hermanos del Hijo e hijos del Padre. La diferencia con el tiempo presente es que *veremos* a Dios cara a cara. Entre personas espirituales la comunión de vida pasa por el intercambio constante del conocimiento y el amor. Sabemos el lugar que ocupa en estos intercambios vitales el hecho de ver al ser amado. El ver, como el oír y el tocar, son necesarios porque somos corporales. Pero lo que pasa con los órganos de los sentidos se puede aplicar también a un ver, a un escuchar y un tocar espirituales. Conocer a Dios y vivir de su vida se resumen en el hecho de verlo. Veremos a Dios y el «reino de Dios» congregado en torno al Hijo resucitado en la gloria del Padre.

El ver a Dios y la vida eterna aparecen a menudo ligados en el Nuevo Testamento, mientras que el Antiguo Testamento proclamaba que nadie puede ver a Dios sin morir. El final del prólogo del evangelio de Juan nos anuncia la novedad radical que se ha producido en Jesús: «A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, que está en el Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Porque el Hijo quiere conducirnos a través de él a la pura visión del Padre. La bienaventuranza prometida a «los limpios de corazón» es «ver a Dios» (Mt 5,8). El que se niega a creer «no verá la vida» (Jn 3,36). Por el contrario, «la vida eterna es que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Ahora bien, conocer es ver. Asimismo, «cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (jn 3,2). Y también, en la ciudad santa los servidores de Dios «verán su rostro» (Ap 22,4). Ya por anticipado, a los apóstoles se les ha permitido «ver» a Jesús resucitado.

San Ireneo desarrolla con entusiasmo esta correspondencia entre ver y *vivir*:

«Los que *ven* a Dios están en Dios y participan de su esplendor. Ahora bien, el esplendor de Dios es *vivificante*. Por consiguiente, los que ven a Dios tendrán parte en su vida. Este es el motivo por el cual el que es inaferrable, incomprensible e invisible se ofrece para ser *visto*, comprendido y aferrado por los hombres: para *vivificar* a los que lo aprehenden y lo ven.

(...) Porque es imposible vivir sin la *vida*, y no hay vida más que por la participación en Dios; y esta participación en Dios consiste en ver a Dios y en gozar de su belleza.

(...) La gloria de Dios es que el hombre *viva*, y la *vida* del hombre es la visión de Dios»¹⁴.

Este texto glosa maravillosamente el Nuevo Testamento. Nos dice que la encarnación del Hijo es una invitación a los hombres para que discernan a Dios en el rostro de Cristo. «Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre», contestaba Jesús a Felipe (Jn 14,9). La visión del Hijo lleva a la visión del Padre. Esta visión es «beatífica»: hace perfectamente felices.

Pero esta visión no es un espectáculo inmóvil. Otras imágenes pueden servirnos también para «representarnos» lo que es inaccesible, por ejemplo la imagen de la fiesta o el banquete. La comida de fiesta asocia el placer de la mesa con el gusto de la convivencia y la alegría compartida. La venida de Cristo se compara en las parábolas a un banquete de boda con la humanidad. Se pueden señalar también numerosas imágenes litúrgicas, especialmente en el Apocalipsis, como la de la ciudad celeste, la nueva y gloriosa Jerusalén, morada de Dios con los hombres. En esta comunidad armoniosa y transparente no habrá sufrimiento ni violencia entre la

multitud de hermanos y hermanas. Permitirá a la vez relaciones personales y relaciones de todos con todos.

La eternidad, la intensidad de un instante que no pasa

Pero una objeción se plantea enseguida: ¿no nos cansaremos un día de estar «viendo»? ¿No haremos nada más? La vida eterna presentada con los rasgos de una liturgia celeste sin fin en torno al Padre y su Hijo, el cordero inmolato, ¿es tan atrayente? ¿Acaso no tenemos experiencia de lo desesperantes que pueden ser algunas liturgias que «no terminan nunca»?

¿Qué es la eternidad? De nuevo aquí nuestra tentación es representarnos la eternidad con los rasgos de una duración indefinida. Como decía un humorista: «¿No nos parecerá el tiempo largo, sobre todo ya al final?». La eternidad no es como el tiempo. Es un error representársela como una línea horizontal, continua e indefinida, que se prolongara después del «fin de los tiempos». Seguiría tratándose de una duración. La verdadera imagen de la eternidad es la de un momento particularmente fuerte de nuestra existencia, uno de esos instantes maravillosos, pero que «pasan enseguida», en los que hacemos una experiencia de gran riqueza, en los que encontramos la felicidad en la medida en que es posible. Una experiencia amorosa, un sobrecogimiento estético, el logro completo de un proyecto, etc.; en definitiva, un momento en que nos dejamos llevar por el «entusiasmo», es decir, en el que somos como arrebatados por una felicidad que nos supera. Momento de intensidad en el que uno siente deseos de recitar el verso del poeta: «¡Oh, tiempo deten tu vuelo; y vosotras, horas propicias, detened vuestro curso!» (Lamartine). Pero, justamente, tales cimas de felicidad no duran. Hay que comparar pues la eternidad, no con la *duración*, sino con el *instante*, en lo que tiene de excepcional. Pero será un instante que no pasará.

¿No es algo demasiado bello e irreal? De esta eternidad, sin embargo, empezamos a hacer experiencia, aún furtiva, a través de los grandes momentos de nuestra vida, momentos de «gracia» o momentos de plenitud, en medio de los cuales podemos decir: esto no pasará. Hay gestos de amor y generosidad, y obras humanas tan grandes que podemos decir de ellas que no pasarán. En este sentido, la vida eterna, que recibimos ya en este mundo como «arras» de la eternidad, la construimos también a través de todo lo que hacemos. Esto no puede sino estimularnos.

Una primera resurrección en el momento de la muerte

Pero, se dirá también, antes del fin de los tiempos no resucitaremos. ¿No hay cierta contradicción en hablar de la felicidad inmediata de la visión de Dios después de la muerte de cada uno y posponer la resurrección al fin de los tiempos? ¿No se trataría hasta entonces de la perspectiva platónica de la «inmortalidad del alma» separada del cuerpo? Se puede responder a esta cuestión diciendo que habrá *dos tiempos* en la resurrección: un primer tiempo todavía inacabado e invisible para nosotros, y un segundo tiempo de cumplimiento de la resurrección de todos en presencia de todos.

Es necesario para ello superar las representaciones temporales de la eternidad, lo que es difícil porque son inevitables, como lo muestran las expresiones bíblicas y tradicionales. Nosotros hacemos la experiencia de la pérdida de la comunicación con la persona fallecida («ya no está entre nosotros») y de la corrupción de su cuerpo. No podemos por tanto decir que ha resucitado. Como nosotros seguimos viviendo en el tiempo, pensamos que esta persona vive también una duración entre su muerte y la resurrección final.

Pero no es así. El difunto abandona el orden de la temporalidad para pasar al reino eterno de Dios, es decir, al orden de la resurrección. Desde este punto de vista, todo se le ha hecho ya presente: vive ya el fin general de los tiempos en el momento de su muerte y participa ya en la resurrección. La fe cristiana piensa siempre en términos de resurrección y nunca en términos de inmortalidad del alma. Digamos, por usar un lenguaje distinto, que es el yo concreto de cada uno el que encuentra una vida plena, lo que es imposible sin un vínculo con el cuerpo.

Pero entonces, ¿qué queda de la resurrección general? Mientras haya hombres en esta tierra que todavía no hayan resucitado, toda resurrección seguirá siendo incompleta. Esto evidentemente nos afecta a nosotros, que hacemos la experiencia de la muerte y de la separación

de nuestros difuntos. Pero esto afecta también al mundo de la resurrección, que mantiene con nosotros una verdadera solidaridad en virtud de la «comunidad de los santos». Lo que llamamos el fin del mundo traerá como consecuencia una resurrección total y acabada de todos y cada uno, y de cada uno con todos. Este será el segundo tiempo de la resurrección, e incluso el acabamiento de la resurrección de Jesús, inaugurada el día de Pascua. Nuestro mundo vive la lenta gestación de esta resurrección del Cristo total.

2. El purgatorio, un proceso de transparencia

¿A qué viene pues el purgatorio? En la Biblia no parece que se trate de él¹⁵. Por otra parte, su elaboración doctrinal ha sido particularmente lenta y tardía. Hace poco se publicó un libro titulado *El nacimiento del purgatorio*¹⁶, que la sitúa hacia el siglo XII. Hoy sigue siendo un punto de divergencia entre la Iglesia católica y la ortodoxa. ¿Por qué esta «novedad», si el destino de nuestra existencia depende de un sí o un no igualmente radicales?

La oración por los difuntos

Todo parte de un dato que se remonta al Antiguo Testamento: es útil rezar por los muertos. Es, por ejemplo, lo que hizo Judas Macabeo organizando una oración, e incluso un sacrificio, por los soldados muertos en combate y sobre los que recaían sospechas de apostasía: «Acción elevada y noble, inspirada en el pensamiento de la resurrección. Puesto que si él no hubiera esperado que aquellos muertos habían de resucitar, vano y superfluo hubiera sido orar por ellos. Pero creyendo firmemente que está reservada una gran recompensa a los que *mueren piadosamente, idea santa y piadosa, por eso ofreció el sacrificio por los difuntos para que Dios les perdonase sus pecados*» (2Mac 12,43-46).

El redactor del libro alaba a Judas Macabeo por tres cosas: su esperanza en la resurrección, su esperanza en el perdón de Dios a los que han muerto en una situación dudosa y, en fin, su convicción de que existe una comunión entre los vivos y los muertos, que permite a los primeros interceder con fruto por los segundos. Esta convicción la tuvo también la Iglesia antigua. La liturgia deja constancia muy pronto de una oración por los difuntos. San Cipriano (T 258) pensaba en los cristianos que habían apostatado por debilidad durante una persecución y a los que la muerte había sorprendido antes de que hubieran recibido la reconciliación. Son por ello objeto de la oración de la Iglesia. Cirilo de Jerusalén (t 386) da un doble sentido a la conmemoración de los difuntos en la liturgia de la eucaristía: encomendarnos a su intercesión e interceder por ellos. Esto puede parecer contradictorio, pero esta contradicción es solamente fruto de nuestra ignorancia: no sabemos quién puede interceder por nosotros y quién tiene necesidad de nuestra intercesión. Por eso hacemos memoria de ellos pensando en las dos situaciones en que pueden vivir. En ambos casos, la Iglesia vive de la comunión de los santos entre los vivos y los muertos.

Una purificación necesaria

La imaginación de los siglos se ha empleado demasiado a propósito del purgatorio. Al principio el término no era más que un adjetivo que expresaba un momento de purificación. San Agustín hablaba así de un «fuego purificador» (*purgatorias*). Hasta el siglo XII no se convierte la palabra en un sustantivo correspondiente a un lugar. Se describe entonces este lugar con rasgos próximos a los del infierno, como si se tratara de un verdadero campo de concentración preparado para diversos suplicios. Se recaía así en la imagen de un Dios vengativo. La Iglesia, por su parte, a cambio de dinero, proponía «indulgencias» para atenuar o suprimir el sufrimiento de las «ánimas del purgatorio». Esto dio lugar a un comercio tan escandaloso que provocó la sublevación de Lutero.

Hoy es preciso volver a visiones más simples y auténticas. El purgatorio no es un lugar, sino un «proceso» impresentable de purificación. El único verdadero sufrimiento que conlleva es el de no poder «ver a Dios». Porque necesitamos que nuestros cuerpos se hagan «conforme al cuerpo glorioso» (Flp 3,21) del Señor Jesús.

¿De qué purificación se trata? La vuelta a la experiencia nos puede hacer entenderlo fácilmente. Nuestra conciencia contiene ciertas zonas opacas, porque los acontecimientos dolorosos de nuestra vida o algunas de nuestras acciones pasadas nos hieren todavía y nos impiden encontrar la verdadera libertad. Todo no se ha resuelto en una caridad plena. Hay ciertos

apegos o ciertos hábitos que mantenemos aunque quisiéramos deshacernos de ellos. Hay en la trama de nuestras relaciones toda una serie de dimensiones «no expresadas» que no son conformes al amor. El lenguaje tradicional habla aquí de orgullo, de egoísmo, de mentira, de violencia. Nuestro corazón sin duda está vuelto hacia Dios, pero sigue estando dividido. Estamos, en definitiva, lejos de la verdadera «transparencia», a la que no podemos llegar aquí abajo, pero que es necesaria para ver a Dios y reflejar su luz.

Asimismo, no seríamos capaces sin duda de soportar el choque de los juicios que el conjunto de los que nos conocen tienen de nosotros. Porque cada uno de nosotros vive en una especie de «burbuja» protectora que le permite, en virtud de la «cortesía» necesaria a toda vida social, ignorar lo que los otros dicen y piensan de él, a menudo equivocadamente, pero a veces también con razón. Sabemos bien lo que pensamos de ciertas personas, lo que determina nuestro comportamiento respecto de ellas, y que nunca les diremos. Para entrar en la luz y la transparencia de Dios, tenemos que desembarazarnos de todo esto y considerarnos bajo una luz cruda, dolorosa al principio, pero purificadora porque tiene por objetivo poner de manifiesto la verdad y conducirnos al amor. Sea como sea, un día tendremos que salir de nuestra «burbuja».

3. **¿El infierno? Una trágica hipótesis**

Nuestra mentalidad siente espontáneamente rechazo ante la afirmación de un infierno eterno. Es algo que corresponde a la imagen de un Dios vengador, por no decir sádico. Ya a finales del siglo XIX, santa Teresa del Niño Jesús, proclamada hoy doctora de la Iglesia, sentía una gran reticencia ante la idea de un infierno eterno. Hoy muchos cristianos y católicos muy comprometidos con su fe no pueden sin embargo aceptar pacíficamente esta afirmación. Conviene retener esto: algo no va en la presentación actual de esta doctrina. ¿Cómo concebir la idea de un infierno que sea compatible con el amor absoluto de Dios por el hombre y su voluntad de salvación universal? (ITim 2,4).

Esta dificultad, por lo demás, no es reciente en la Iglesia: ya en el siglo III algunos Padres pensaban en una «restitución» universal del universo en la que todas las criaturas pensantes y libres serían salvadas. Se les ha llamado por eso «los Padres misericordiosos». La Iglesia sin embargo no ha querido nunca confirmar este planteamiento, movida por el instinto de que una idea de este tipo iba en contra de algo capital en el conjunto de la fe. No se trata tanto del miedo a que muchos «hagan lo que les dé la gana» ante una afirmación tan generosa, cuanto más bien a que, solapadamente, se esté negando la libertad del hombre. Por su parte, muchos místicos, muy purificados del pecado, hablan de la experiencia del infierno con un realismo desconcertante. No pretenden aportar nuevas revelaciones sobre el infierno y sus «habitantes», pero sienten que les concierne en virtud de su mismo sentido de Dios y de su deseo de santidad. De algún modo, se aplican las advertencias evangélicas sobre el infierno, pero no se las aplican a los demás, respecto de los cuales confían en la misericordia de Dios. Por eso decía santa Catalina de Siena: «¿Cómo soportaría yo, Señor, que uno solo de los que has hecho como yo a tu imagen y semejanza, se pierda y escape de tus manos? No, de ningún modo quiero que ni uno solo de mis hermanos se pierda, ni uno solo de los que están unidos a mí por un nacimiento idéntico por la naturaleza y por la gracia»¹⁷.

Jesús habla del infierno

En los evangelios, Jesús habla del infierno. Su predicación nos pone ante la disyuntiva de elegir entre el bien o el mal, entre el amor a Dios y al prójimo por una parte, y el rechazo egoísta y orgulloso, que encierra al hombre en sí mismo, por otra. Nos pone en guardia, diciendo que ambos caminos son posibles. Para ello Jesús no duda en retomar por su cuenta las imágenes de la Escritura y las representaciones judías más violentas: «el horno ardiendo», «el llanto y el crujir de dientes» (Mt 13,42), «la gehenna donde el gusano no muere y el fuego no se apaga» (Me 9,47-48). Es el Señor quien dice a las vírgenes insensatas: «No os conozco» (Mt 25,12) y manda que se arroje al siervo perezoso y egoísta a «las tinieblas exteriores» (Mt 25,30). El mismo Jesús será el Hijo del hombre que decida en el momento del juicio final: «¡Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno!» (Mt 25,41).

No se pueden suprimir estas páginas amenazadoras del evangelio. Pero la intención general de estos textos es evidentemente invitar a la vigilancia cristiana. Recuerdan el riesgo que se corre y

lo que está en juego en el comportamiento del hombre. En su detalle, estos textos pertenecen al género de las *parábolas*, es decir, son representaciones ficticias que evocan unos acontecimientos a los que Jesús quiere que sus oyentes escapen. Estas parábolas no son «reportajes anticipados» (K Rahner) de lo que un día ocurrirá, sino una interpelación al hombre vivo hoy y una advertencia de que se está jugando todo su ser en y por el compromiso de su libertad.

El infierno, nesgo *inherente a la libertad creada*

Estamos aquí en el núcleo del problema el conflicto no se sitúa entre la misericordia y la justicia de Dios, sino entre esta misma misericordia y la libertad del hombre. Si se quiere simplificar el problema, a nesgo por lo demás de caricaturizarlo, se podría establecer así el dilema o el infierno existe y Dios no es verdaderamente el Amor, o bien el infierno no existe y la libertad del hombre tampoco. Conviene sopesar adecuadamente ambos datos contrapuestos. El primero es relativamente evidente por sí mismo, el Dios Amor no puede aceptar un infierno eterno. El segundo es más complejo si se me dice que, haga lo que haga, seré de todos modos salvado por Dios, aunque rechace con todo mi ser esta salvación y me rebele contra ella, ¿que queda de mi libertad? ¿Como podría además encontrar mi felicidad en algo que me repele y que se me ha impuesto contra mi voluntad? ¿Todas nuestras vidas no serían entonces objeto de manipulación, y no seríamos, a fin de cuentas, sino marionetas en las manos de Dios?

La libertad del hombre es un «misterio». La filósofa y carmelita Edith Stem (muerta en Auschwitz en 1942) escribía «Toca al alma decidir por sí misma. Ante el gran misterio que constituye la libertad de la persona, Dios mismo se detiene»¹⁸

Nuestra libertad es «la facultad de lo definitivo» y «el acontecimiento de lo eterno» (K Rahner), y el infierno, propiamente hablando, no es una creación de Dios, sino una creación del hombre. El rechazo eventual de un solo hombre crearía ya un infierno. Por desgracia, repetidos acontecimientos del siglo XX han ilustrado trágicamente hasta qué punto es el hombre capaz de ello. El odio del hombre al hombre ha creado en los campos de concentración verdaderos infiernos, a menudo perpetuos, porque para muchas de sus víctimas era impensable la posibilidad de la liberación. Ante tales horrores nos sentimos tentados a acusar en primer lugar a Dios. Pero, ¿no es cosa más bien de nosotros mismos y del género humano?

La esperanza para todos

Tal es la pista de reflexión propuesta por el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (t 1988). Es extremadamente interesante. Parte de un texto desconcertante de Soren Kierkegaard (1813-1855), teólogo y pensador danés, que se expresa simplemente así: «En toda mi vida no he ido, ni iré nunca sin duda, más allá de ese punto de "temor y temblor" en el que estoy literalmente seguro de que cualquier otro accederá fácilmente a la bienaventuranza. Decirles a los otros: "Estáis perdidos para toda la eternidad", me es imposible. Para mí, una cosa es cierta: todos los demás serán bienaventurados, y esto ya es bastante; sólo en mi caso se trata de un asunto aleatorio»¹⁹.

Esta es en efecto la actitud justa y verdaderamente cristiana; coincide con la percepción de los místicos y de los santos. La perspectiva del infierno no es algo que concierna a los otros, sino que me concierne a mí. El infierno no puede ser el objeto de una conversación mundana en la que, entre pastelito y pastelito, se especula sobre el número de los que se condenan, dándose por supuesto que se trata siempre de los otros y que los que participan en la conversación están a salvo de este riesgo.

Pero, se dirá, tal manera de ver las cosas ¿no tiene como consecuencia el encerrar de nuevo a cada uno en la angustia constante del juicio definitivo? El ejemplo mismo de Kierkegaard ¿no es el de un cristiano luterano angustiado en extremo por sus «temores y temblores»? Pero si la esperanza vale para todos, vale también para mí. Dios no tratará nunca de pillarme a traición. Es mi amigo y me ofrece todo lo que necesito para llegar hasta él. Sería necesaria de mi parte una negativa formal y definitiva para ser un día rechazado. Los místicos han hecho la experiencia del riesgo del infierno en el seno mismo de una experiencia no menos intensa de amor. Dejemos la última palabra a Juana de Arco, respondiendo a la pregunta «¿Estás en estado de gracia?»: «Si estoy, que Dios me mantenga en él; si no estoy, que Dios me ponga en él».

Reconocer nuestra ignorancia

Nuestro error inconsciente a propósito del infierno, análogo al de la reflexión sobre el mal, estriba en pretender dar cuenta y razón de él hasta el final, integrándolo en una visión de los fines últimos que «cuadre» en todos los aspectos. Queremos, cueste lo que cueste, escapar de las ambigüedades del testimonio evangélico, explicitarlo o prolongarlo peligrosamente. No se trata en absoluto de borrarlo. Pero más vale reconocer aquí nuestra ignorancia y nuestra incapacidad de resolver las antinomias con que nos topamos. Porque la verdad es que no sabemos nada. El infierno es una falla, tanto para el pensamiento como para la existencia. Aunque la definición conceptual del infierno sea clara y haya que aseverar con firmeza que el riesgo del infierno forma parte del drama de la existencia humana, la existencia real de un infierno para los hombres sigue siendo un interrogante, un misterio. El conflicto entre la misericordia absoluta de Dios y su respeto absoluto a la libertad del hombre es un conflicto que sólo él puede resolver. Nosotros no podemos sino esperar por todos. Y es mucho mejor así²⁰.

¹ Cf supra, pp 79s

² Sobre este término, ver Léxico.

³ Sobre este término, ver Léxico.

⁴ Estos rasgos han sido estudiados supra, pp 126-128.

⁵ Sobre el tema del Hijo del hombre, ver Léxico.

⁶ Cf supra, p. 600

⁷ Cfsupra, pp. 355-362.

⁸ Los dos credos cristianos emplean a este respecto un lenguaje un tanto diferente: Oriente (Nicea-Constantinopla) menciona «la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro»; Occidente, por su parte, habla de «la resurrección de la carne y la vida eterna». Por este término de «carne» hay que entender, no el conjunto de nuestros músculos, sino el «cuerpo» humano en tanto que es humano y tal como ha sido analizado aquí, de acuerdo con su condición histórica, limitada y frágil. El lenguaje de san Juan no vacila ante este término bastante «crudo» de «carne». Por eso dice: «La Palabra se hizo carne» (Jn 1,14), es decir, ha asumido verdaderamente nuestra condición humana corporal y carnal.

⁹ El efecto salvífico de la resurrección no es otra cosa que nuestra propia resurrección, ya misteriosamente iniciada con nuestro bautismo y que se manifestará definitivamente al final de los tiempos. Porque el modo de la resurrección de Jesús será el modo de nuestra propia resurrección. Tal como él ha resucitado en la gloria de Dios, así resucitaremos nosotros también en esa misma gloria, porque el Señor al que esperamos «transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso» (Flp 3,21). Nuestra resurrección es tan impresentable como la suya. La afirmación de la resurrección general de los muertos está en estrecha correspondencia con el interés que Jesús muestra continuamente a lo largo de su ministerio por el cuerpo humano. Las numerosas curaciones mesiánicas realizadas por él, generalmente ligadas al perdón de los pecados, dan testimonio de su interés por salvar al hombre entero, con su cuerpo y con su libertad.

¹⁰ IRENEO, *Contra las herejías*, V, 14, 1.

¹¹ Ib, V, 12, 6

¹² TERTULIANO *Sobre la resurrección de la carne* IX PL 2 807 ab

Cf supra, p. 80.

¹⁴ IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 20, 5-7.

¹⁵ Salvo en el texto, muy discutido, de ICOR 3,11-15

¹⁶ J. LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid 1989².

¹⁷ Citado por H. URS VON BALTHASAR, *¡lenjer. Une question*, DDB, París 1988, 62.

¹⁸ ESTEIN *La science de la croix* B Nauwelaerts Paos 1957, 180 (trad esp *Ciencia de la cruz* Monte Carmelo Burgos 1994)

¹⁹ Citado por H. URS VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, DDB, París 1987, 77.

²⁰ Para más detalles sobre este capítulo, cf B. SESBOUE, *La resurrección, y ífl vida catequesis sobre las realidades últimas*, Mensajero, Bilbao 1998