

Joseph Ratzinger

La Iglesia

Una comunidad siempre en camino

NOTA IMPORTANTE: En la presente edición digital no aparecen todas las notas de pie de página del libro original, debido a su gran número y extensión. Se dejaron sólo las principales, especialmente las aclaraciones del Santo Padre. El cuerpo del texto sí es el mismo que en el original.

CONTENIDO

Presentación

Preámbulo

1. Origen y naturaleza de la Iglesia

1. Consideraciones metodológicas preliminares
2. El testimonio neotestamentario sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia
 - 2.1. Jesús y la Iglesia
 - 2.2. La autodesignación de la Iglesia
 - 2.3. La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo
3. La visión de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles

2. El primado de Pedro y la unidad de la Iglesia

1. El puesto de Pedro en el Nuevo Testamento
 - 1.1. La misión de Pedro en el conjunto de la tradición neotestamentaria
 - 1.2. Pedro en el grupo de los doce, según la tradición sinóptica
 - 1.3. El dicho sobre el ministerio de Mt 16, 17-19
2. La sucesión de Pedro
 - 2.1. El principio de la sucesión en general
 - 2.2. La sucesión romana de Pedro
3. Reflexiones finales

3. Iglesia universal e Iglesia particular. El cometido del obispo

1. Eclesiología eucarística y ministerio episcopal
2. Las estructuras de la Iglesia universal en la eclesiología eucarística
3. Consecuencias para el ministerio y el cargo del obispo

4. Naturaleza del sacerdocio

Reflexiones preliminares: los problemas

1. La fundación del ministerio neotestamentario: apostolado como participación en la misión de Cristo
2. La sucesión de los apóstoles
3. Sacerdocio universal y sacerdocio particular: Antiguo y Nuevo Testamento
4. Observaciones finales para el sacerdote de hoy

5. Una compañía en el camino. La Iglesia y su ininterrumpida renovación

1. El descontento respecto a la Iglesia
2. Reforma inútil
3. La esencia de la verdadera reforma
4. Moral, perdón y expiación: el centro personal de la reforma
5. El sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención

6. Conciencia y verdad

1. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones
2. Newman y Sócrates, guías de la conciencia
3. Consecuencias sistemáticas: los dos niveles de la conciencia
 - 3.1. Anámnesis
 - 3.2. Conscientia
4. Conciencia y gracia

Epílogo. ¿Partido de Cristo o Iglesia de Jesucristo?

Presentación

Sí, la Iglesia está viva... Y la Iglesia es joven. Ella lleva en sí misma el futuro del mundo y, por tanto, indica también a cada uno de nosotros la vía hacia el futuro», con estas palabras, llenas de esperanza y optimismo, inauguraba Benedicto XVI su pontificado. El que fuera gran teólogo y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe en el último cuarto del siglo XX recopiló en este libro, hace algo más de una década, una serie de reflexiones sobre la Iglesia y su misión.

Ahora rescatamos para nuestros lectores esta magnífica obra eclesiológica que no sólo no ha perdido actualidad, sino que adquiere mayor fuerza y vitalidad por la providencial trayectoria del autor y su nueva misión petrina. Entonces, el Cardenal Joseph Ratzinger decía que «preguntarse por la Iglesia equivalía en gran medida a preguntarse cómo hacerla diferente y mejor». A lo largo de seis breves capítulos se interrogaba por su origen y naturaleza, por su unidad y el primado de Pedro, por su universalidad y reforma, por la naturaleza del sacerdocio y otros temas de interés.

El subtítulo de la obra es también altamente significativo: *Una comunidad siempre en camino*, pues este sentido de peregrinación de la comunidad eclesial ha vuelto a ser retomado por Benedicto XVI, como decía en la Santa Misa de la Plaza de San Pedro, el día 24 de abril, con motivo de la entrega del Palio petrino y del anillo del Pescador al Obispo de Roma: «La Iglesia en su conjunto ha de ponerse en camino como Cristo para rescatar a los hombres del desierto y conducirlos al lugar de la vida, hacia la amistad con el Hijo de Dios, hacia Aquel que nos da la vida, y vida en plenitud».

El Editor

Preámbulo

Preguntar hoy por la Iglesia equivale, en gran medida, a preguntar cómo hacerla diferente y mejor. Ya el que desea reparar una radio, y más aún el que se propone curar un organismo, debe examinar ante todo cómo está articulado ese organismo. El que, además, desea que la acción no sea ciega, y por lo mismo destructiva, debe interrogarse ante todo por el ser. También hoy la voluntad de actuar en la Iglesia exige ante todo paciencia para preguntarse qué es la Iglesia, de dónde viene y a qué fin está ordenada; también hoy la ética eclesial sólo puede estar rectamente orientada si se deja iluminar y guiar por el logos de la fe.

En este sentido, los seis capítulos de la presente obra intentan ofrecer un primer hilo conductor a través de la eclesiología católica. Los tres primeros capítulos se escribieron para un curso de teología, con motivo del cual se reunieron en Río de Janeiro, del 23 al 27 de julio de 1990, unos cien obispos provenientes de todas las partes de Brasil. El tema principal se refiere a la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular, especialmente al primado del sucesor de Pedro y a su relación con el ministerio episcopal. El clima de comunión fraterna reinante en aquellos días entre los participantes fue una interpretación concreta del tema propuesto. Pudimos experimentar así felizmente la catolicidad en su viva urdimbre de unidad y multiplicidad. Espero que también la palabra escrita logre transmitir algo del espíritu de aquel encuentro, favoreciendo así una nueva comprensión de la Iglesia.

A estos tres capítulos he añadido la conferencia que pronuncié en octubre de 1990 en la apertura del Sínodo de los obispos sobre el sacerdocio a manera de introducción a los debates sobre la formación sacerdotal. La obra comprende además el discurso sobre la Iglesia y la reforma eclesial que pronuncié el 1 de septiembre de 1990 en la clausura del *meeting* anual de Rímni. Con ello, rebasando la problemática de las aportaciones de Río, centradas en el ministerio episcopal, la pregunta sobre la estructura y la vida de la Iglesia debe encontrar la debida amplitud y quedará actualizado el nexo con los problemas actuales de la vida eclesial. En esta perspectiva he insertado en el volumen también la conferencia sobre *Conciencia y verdad* pronunciada anteriormente en Dallas (EE.UU.) y repetida después en Siena. En ella se afronta el problema de la relación entre la absolutidad de la conciencia frente a Dios y el nexo contemporáneo eclesial, para esclarecer el fundamento y el límite de este nexo interior. De hecho, el concepto de Iglesia se investiga en su más profunda

naturaleza sólo cuando resulta claro hasta qué punto la Iglesia penetra en mi intimidad, en mi alma, en mi conciencia.

Una homilía que pronuncié en enero de 1990 en el seminario de Filadelfia (EE.UU.) intenta explicar una vez más, como colofón, la orientación espiritual de toda la obra. Con ello espero que, en la crisis que la conciencia eclesial está atravesando, la obra pueda servir de aclaración y de ayuda.

Joseph Ratzinger

Roma, en la festividad de los santos apóstoles Pedro y Pablo de 1991

Origen y naturaleza de la Iglesia

1. Consideraciones metodológicas preliminares

Los problemas sobre los que acostumbramos a hablar hoy a propósito de la Iglesia son en su mayoría de carácter práctico: cuál es la responsabilidad del obispo; cuál es el significado de las Iglesias particulares en la Iglesia de Jesucristo en su totalidad; por qué el papado; de qué modo obispos y papa, Iglesia particular e Iglesia universal deben colaborar entre sí; cuál es la posición del laico en la Iglesia¹. Pero, para poder dar una respuesta apropiada a estos problemas prácticos, debemos anteponer el interrogante fundamental: ¿Qué es la Iglesia? ¿Para qué existe? ¿De dónde viene? ¿La quiso efectivamente Cristo? Y, si la quiso, ¿cómo es la Iglesia que él pensó? Sólo respondiendo de modo pertinente a estas preguntas fundamentales tendremos la posibilidad de encontrar una respuesta adecuada a cada uno de los problemas prácticos.

Mas, precisamente el problema de la relación entre Jesús y la Iglesia, y sobre todo el problema de la forma originaria de la Iglesia en el Nuevo Testamento, está de tal manera cubierto por la maraña de las hipótesis exegéticas que aparece prácticamente excluida la esperanza de poder conseguir de algún modo una respuesta adecuada, existiendo el peligro de escoger las soluciones que parecen más simpáticas o de eludir el problema para pasar en seguida a las cuestiones prácticas.

Pero una pastoral semejante estará basada en el escepticismo; con ello no intentaríamos tampoco seguir la voluntad del Señor, sino que correríamos a ciegas detrás de lo que parece alcanzable; nos convertiríamos en ciegos que guían a otros ciegos (cf Mt 15,14).

Es posible encontrar un camino a través de la selva de las hipótesis exegéticas, a condición de que no nos conformemos con penetrar en ella por un punto cualquiera armados de machete. En ese caso nos veríamos envueltos en una lucha ininterrumpida con las diferentes teorías y terminaríamos quedando prisioneros de sus contradicciones. Lo que procede ante todo es echar una especie de mirada general desde arriba; si la mirada abarca un área más vasta, es posible distinguir también las diversas direcciones. Hay que seguir, por tanto, el camino recorrido por

¹ La elección de estos problemas, que podía ampliarse en más direcciones, ha estado condicionada por la temática asignada al curso para el que se escribieron los tres primeros capítulos.

la exégesis en el espacio más o menos de un siglo; entonces se distinguen los grandes meandros y se descubren, por así decir, los valles a través de los cuales discurren sus corrientes. Se aprende así a discernir los caminos viables de los senderos cortados.

Al intentar trazar esta panorámica podemos distinguir tres generaciones de exegetas y, por tanto, tres grandes giros en la historia exegética de nuestro siglo. En sus comienzos tenemos la exégesis liberal, que, de acuerdo con la visión liberal del mundo, ve en Jesús al gran individualista, que libra a la religión de las instituciones culturales, reduciéndola a pura ética, la cual, a su vez, se funda enteramente en la responsabilidad de la conciencia individual. Un Jesús de este tipo, que rechaza el culto, transforma la religión en moral y explica esta última como asunto privado del individuo, no puede naturalmente ser el fundador de ninguna Iglesia. Como adversario de todas las instituciones, no será él quien cree una.

La primera guerra mundial provocó el hundimiento del mundo liberal, y con ello también el alejamiento de su individualismo y de su moral subjetiva. Las grandes corporaciones políticas que se habían apoyado enteramente en la ciencia y en la técnica como portadoras del progreso de la humanidad habían fracasado como autoridad moral del ordenamiento social. Se suscitó así una fuerte exigencia de comunidad en la esfera de lo sagrado. Hubo un redescubrimiento de la Iglesia también en el mismo ámbito protestante. En la teología escandinava se desarrolló una exégesis cultural que, en estricta oposición al pensamiento liberal, no veía ya a Jesús como crítico del culto, sino que entendía el culto como espacio vital interior de la Biblia, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, e intentaba interpretar también el pensamiento y la voluntad de Jesús a partir de la gran corriente de la liturgia viva. Análogas tendencias se manifestaron en el área de lengua inglesa. Pero también en el protestantismo alemán había surgido un nuevo significado de Iglesia; se dio cuenta de que el Mesías no es concebible sin su pueblo². Con el cambio favorable a los sacramentos se le reconoció a la última cena de Jesús un significado fundante respecto a la comunidad y se formuló la tesis de que, a través de la cena misma, Jesús había dado vida a una nueva comunidad, de modo que la cena constituía el origen de la Iglesia y su criterio permanente³. Los teólogos rusos exiliados en Francia desarrollaron, basándose en la tradición ortodoxa, este mismo

² Al final de este movimiento, E. M. Braun resumía sus líneas esenciales en su libro, que merece leerse, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1943 (edición original francesa de 1942).

³ Que yo sepa, este pensamiento fue desarrollado por primera vez con absoluta claridad por E. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirche-iidee*, en la Harnack-Festgabe 1921, 143472.

concepto en una eclesiología eucarística, que después del Vaticano II ha ejercido una gran influencia en el mundo católico⁴.

Después de la segunda guerra mundial, la humanidad se dividió cada vez más netamente en dos campos: por una parte, el mundo de los pueblos ricos, inspirado de nuevo ampliamente en el modelo liberal, y por otra el bloque marxista, que se erigió en portavoz de los pueblos pobres de Sudamérica, de África y de Asia, y a la vez en modelo de su futuro. Con esto se perfiló también una doble división en las tendencias teológicas. En el mundo neoliberal de Occidente se afirmó en formas nuevas una variante de la antigua teología liberal: la interpretación escatológica del mensaje de Jesús. Es verdad que no se concibió ya a Jesús como un puro moralista, pero su figura sigue siendo la de un antagonista del culto y de las instituciones históricas del Antiguo Testamento. Se volvía así al viejo esquema que reduce el Antiguo Testamento a sacerdote y profeta, a culto, instituciones y derecho por una parte, y profecía, carisma y libertad creadora por otra. En esta óptica, sacerdote, culto, institución y derecho aparecen como algo negativo, que es preciso superar, mientras que Jesús se colocaría en la línea de los profetas, a la que pone término, frente al sacerdocio visto como responsable de la muerte de Jesús y de los profetas. Con ello se desarrolla una nueva variante del individualismo liberal: Jesús proclama el fin de las instituciones. Su mensaje escatológico pudo concebirse en el condicionamiento histórico como anuncio del fin del mundo; sin embargo es asimilado como ruptura y paso de lo institucional a lo carismático, como fin de las religiones o, en todo caso, como fe «no mundana» que crea y renueva de continuo sus propias formas. Una vez más no se puede hablar de fundación de la Iglesia, pues contrastaría con la radicalidad escatológica⁵.

Pero este nuevo tipo de impostación liberal podía muy fácilmente transformarse en una interpretación bíblica de orientación marxista. La contraposición entre sacerdotes y profetas se convierte en anticipación de la lucha de clases como ley de la historia. Por consiguiente, Jesús murió en la lucha contra las fuerzas de la opresión. Se convirtió así en el símbolo del proletariado que sufre y lucha, del «pueblo», como hoy se prefiere decir. El carácter escatológico del mensaje se refiere entonces al fin de la sociedad de clases; en la dialéctica profeta-sacerdote se expresa la dialéctica de

⁴ Cf P EVDOKIMOV, *Lortjiodoxie*, París 1959 (trad. esp.: *Ortodoxia*, Edicions 62, Barcelona); N. AFANASIEFF Y OTROS, *La primauté de Fierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960. Del lado católico: O. SAIER, «*Communio*» in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Munich 1973; J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. Leclésiologie de communion*, París 1987 (trad. esp.: *Iglesia de Iglesias*, Sigüeme, Salamanca 1991²).

⁵ En el origen de esta interpretación de múltiples variantes estuvo la obra de R. BULTMANN; cf, por ejemplo, su *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1958 (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sigüeme, Salamanca 1997⁴).

la historia, que últimamente se cierra con la victoria de los oprimidos y con el advenimiento de la sociedad sin clases. En semejante perspectiva resulta muy fácil integrar el hecho de que Jesús habló muy poco de Iglesia, y muy a menudo del reino de Dios; por eso el «reino» es la sociedad sin clases y se convierte en la meta a la que tiende la lucha del pueblo oprimido; meta que se considera alcanzada donde el proletariado, o su partido, el socialismo, consigue la victoria. La eclesiología recobra, pues, significado en el sentido del modelo dialéctico, constituido por la escisión de la Biblia en sacerdotes y profetas, a la que corresponde una distinción entre institución y pueblo. Conforme a este modelo dialéctico, se opone a la Iglesia institucional, o sea, a la «Iglesia oficial», la «Iglesia del pueblo», que nace de continuo del pueblo y desarrolla así las intenciones de Jesús, a saber, su lucha contra la institución y contra su fuerza opresora para lograr una sociedad nueva y libre, que será «el reino».

Naturalmente, he expuesto aquí una presentación muy esquemática de los tres grandes períodos en que se articula la historia exegética más reciente del testimonio bíblico sobre Jesús y sobre su Iglesia. En detalle, las variantes son muy numerosas; pero ahora puede verse el movimiento en sus líneas generales. ¿Qué nos muestra esta panorámica de las hipótesis exegéticas de un siglo? Sobre todo pone de manifiesto el hecho de que los grandes modelos interpretativos provienen de la orientación de pensamiento de las respectivas épocas. Por consiguiente, nos acercaremos a la verdad despojando a cada una de las teorías de su talante ideológico contemporáneo. Tal es, por así decir, el criterio hermenéutico que nos ofrece la toma aérea del panorama exegético. Esto significa, al mismo tiempo, que adquirimos una nueva confianza en la continuidad interior de la memoria de la Iglesia. En su vida sacramental, lo mismo que en su anuncio de la palabra, constituye un sujeto determinado, cuya memoria mantiene presente la enseñanza y la acción de Jesús aparentemente pertenecientes al pasado. Ello no significa que la Iglesia no tenga nada que aprender de las corrientes teológicas desarrolladas históricamente. Cada nueva situación de la humanidad revela aspectos nuevos del espíritu humano y abre nuevos acercamientos a lo real. Por eso la Iglesia, en el contacto con las experiencias históricas de la humanidad, puede encontrar un guía que la lleve a penetrar más profundamente cada vez en la verdad y a reconocer en ella nuevas dimensiones que sin tales experiencias no hubiera sido posible comprender. Pero el escepticismo es siempre oportuno donde despuntan nuevas interpretaciones que atacan la identidad de la memoria eclesial, la sustituyen con otro pensamiento y quieren así destruirla en cuanto memoria. Hemos adquirido así un segundo criterio de distinción. Si antes decíamos que hay que eliminar de cada una de las diversas interpretaciones lo que proviene de la ideología moderna, ahora podemos afirmar, por el contrario, que la conciliación con la

memoria fundamental de la Iglesia es el criterio para establecer lo que, desde un punto de vista histórico, hay que considerar fiel respecto a lo que proviene no de la palabra de la Biblia, sino del pensamiento personal propio. Ambos criterios: el negativo de la ideología y el positivo de la memoria fundamental de la Iglesia, se integran y pueden ayudarse a permanecer lo más cerca posible de la palabra bíblica, sin descuidar la contribución de las disputas contemporáneas a nuestro conocimiento.

2. El testimonio neotestamentario sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia

2.1. Jesús y la Iglesia

Partíamos del hecho de que el anuncio de Jesús se refería directamente no a la Iglesia, sino al reino de Dios (o «reino de los cielos»). Lo demuestra una circunstancia puramente estadística: el reino de Dios aparece en el Nuevo Testamento 122 veces; de ellas, 99 en los evangelios sinópticos, de las que 90 se encuentran en palabras de Jesús. Así podemos comprender la afirmación de Loisy, que se ha hecho popular con el tiempo: Jesús anunció el reino y vino la Iglesia⁶. Pero una lectura histórica de los textos demuestra que esta contraposición entre reino e Iglesia no es objetiva. En efecto, según la concepción judía, lo específico del reino de Dios consiste en reunir y purificar a los hombres para este reino. «Precisamente porque consideraba próximo el fin, Jesús debía querer congregarse al pueblo de Dios del tiempo de la salvación»⁷. En la profecía posexílica, la llegada del reino está precedida por el profeta Elías o por el «ángel» que ha permanecido anónimo, el cual prepara al pueblo para ese reino. Juan Bautista, precisamente por ser el anunciador del Mesías, reúne a la comunidad del fin de los tiempos y la purifica. Así también la comunidad de Qumrán, en virtud precisamente de su fe escatológica, se había reunido como comunidad de la nueva alianza. Por eso J. Jeremías concluye con esta formulación: «Hay que asentar esto

⁶ Esta tesis fue recogida e interpretada en un primer tiempo en sentido católico, en 1929, por E. Peterson en su célebre tratado *Die Kirche* (reimpreso en *Theol Traktate*, Munich 1951, 409-429). Yo mismo, en realidad, he contribuido a su difusión al tratarla en mis lecciones y recogerla, en la reinterpretación de Peterson y Schlier, en mi artículo *Iglesia* en el *Lexikon für Theologie und Kirche*. Por desgracia, en la divulgación se omitieron las reinterpretaciones, y a la frase citada se le atribuyó un sentido insostenible ni siquiera a partir de Loisy; así, por ejemplo, en L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 2002⁷.

⁷ J. JEREMÍAS, *Teología del Nuovo Testamento I: La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1972, 197 (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento: la predicación de Jesúis*, Sigüeme, Salamanca 2001⁷).

enérgicamente: toda la obra de Jesús mira únicamente a reunir al pueblo escatológico de Dios»⁸.

De este pueblo habla Jesús con muchas imágenes, particularmente en las parábolas del crecimiento, en las cuales el «pronto» de la escatología próxima, característica de Juan Bautista y de Qumrán, desemboca en el ahora de la cristología. Jesús mismo es la obra de Dios, su venida, su dominio. «Reino de Dios» en labios de Jesús no significa alguna cosa o algún lugar, sino el obrar actual de Dios. Por eso no es erróneo traducir la afirmación programática de Mc 1,15 «El reino de Dios ha llegado» por: Dios ha llegado. Por aquí se ve una vez más la conexión con Jesús, con su persona; él mismo es la proximidad de Dios. Donde está Jesús, allí está el reino. A este respecto, hay que modificar así la frase de Loisy: Se prometió el reino, y vino Jesús. Sólo de este modo se comprende rectamente la paradoja de promesa y cumplimiento.

Pero Jesús no está nunca solo. Al contrario; él ha venido a reunir a los que estaban dispersos (cf Jn 11,52; Mt 12,30). Por eso toda su obra se cifra en reunir al nuevo pueblo. Así pues, tenemos ya dos elementos esenciales para la futura noción de Iglesia: en el nuevo pueblo de Dios, en el sentido de Jesús, está inherente la dinámica por la que todos se hacen una sola cosa, el ir los unos hacia los otros yendo hacia Dios. Además, el punto de reunión interior del nuevo pueblo es Cristo; por otra parte, se convierte en un solo pueblo a través de la llamada de Cristo y de la respuesta a la llamada, a la persona de Cristo. Antes de dar un paso más, deseo hacer aún dos pequeñas adiciones. Entre las muchas imágenes utilizadas por Jesús para iniciar el nuevo pueblo: rebaño, invitados a las bodas, plantación, casa de Dios, ciudad de Dios, destaca como imagen preferida la de la familia de Dios. Dios es el padre de familia, Jesús el dueño de la casa, por lo cual es muy comprensible que se dirija a los miembros de este pueblo, aunque sean adultos, como a niños. Estos últimos, finalmente, se han comprendido realmente a sí mismos cuando, abandonando su autonomía, se reconocen delante de Dios como niños (cf Mc 10,13-16)⁹.

La otra observación nos introduce ya en el próximo tema: los discípulos piden a Jesús una oración común. «Entre los grupos religiosos del ambiente circunstante, un orden propio de oración constituye en realidad un signo distintivo esencial de la comunidad»¹⁰. Por eso la petición de una oración expresa la conciencia por parte de los discípulos de haberse convertido en una nueva comunidad que tiene como cabeza a Jesús. Aquí ellos son como la célula primitiva de la Iglesia y nos muestran al mismo

⁸ Ib.

⁹ Ib, 196s.

¹⁰ Ib, 197.

tiempo que la Iglesia es una comunidad unificada esencialmente a partir de la oración. La oración con Jesús nos da la apertura común a Dios.

De aquí se siguen automáticamente otros dos pasos. Ante todo debemos tener en cuenta el hecho de que la comunidad de los discípulos de Jesús no es un grupo amorfo. En medio de ellos está el núcleo compacto de los doce, a cuyo lado, según Lucas (10,1-20), se encuentra también el círculo de los setenta o setenta y dos discípulos. Hay que tener presente que sólo después de la resurrección reciben los doce el título de «apóstoles». Antes son llamados simplemente «los doce». Este número, que hace de ellos una comunidad claramente circunscrita, es tan importante que, después de la traición de Judas, es completado de nuevo (He 1,15-26). Marcos describe expresamente su vocación con las palabras: «y Jesús designó a los doce» (3,14). Su primer cometido es formar juntos los doce; a esto se añaden luego dos funciones: «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Ib). Por eso el simbolismo de los doce tiene una importancia decisiva; es el número de los hijos de Jacob, el número de las tribus de Israel. Con la formación del grupo de los doce, Jesús se presenta como el cabeza de un nuevo Israel; como su origen y fundamento se escogen doce discípulos. No se podía expresar con mayor claridad el nacimiento de un pueblo, que ahora no se forma ya por descendencia física, sino a través del don de «estar con» Jesús, recibido de los doce, que son enviados por él a transmitirlo. Aquí es ya posible reconocer también el tema de unidad y multiplicidad donde, en la indivisible comunidad de los doce, que sólo en cuanto tales realizan su simbolismo - su misión-, domina ciertamente el punto de vista del nuevo pueblo en su unidad.

El grupo de los setenta o setenta y dos, del que habla Lucas, integra este simbolismo: setenta (setenta y dos) era, según la tradición judía (Gen 10; Ex 1,5; Dt 32,8), el número de los pueblos del mundo¹¹. El hecho de que el Antiguo Testamento griego, nacido en Alejandría, fuera atribuido a setenta (o setenta y dos) traductores debía significar que con aquel texto en lengua griega el libro sagrado de Israel se había convertido en la Biblia de todos los pueblos, como luego ocurrió, de hecho, al adoptar los cristianos aquella versión¹². El número de setenta discípulos manifiesta la pretensión de Jesús respecto a la humanidad entera, que como tal debía formar el ejército de sus discípulos; quiere indicar que el nuevo Israel abarcará a todos los pueblos de la tierra.

La oración común que los discípulos recibieron de Jesús nos pone sobre otra pista. Durante su vida terrena Jesús tomó parte, junto con los doce, en el culto del templo

¹¹ Cf K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Gotinga 1968¹³, 132s.

¹² Para el significado de los Setenta ver H. GESE, *Vom Siriai zum Zion*, Munich 1984², 16s.; para su valoración en el judaísmo, R. ARON, *Les minees obscures de Jésus*, Grasset, París 1960 (trad. esp.: *Los años oscuros de Jesús*, Ega, Bilbao 1992).

de Israel. El padrenuestro era el comienzo de una comunidad especial de oración con la partida de Jesús. Además, en la noche que precedió a la pasión, Jesús da un paso más en esa dirección transformando la pascua de Israel en un culto tan nuevo que lógicamente debía llevar fuera de la comunidad del templo, fundando así definitivamente un pueblo de la «nueva alianza». Las palabras de la institución de la eucaristía, tanto en la versión de Marcos como en la paulina, se refieren siempre a la alianza; remiten al Sinaí y a la nueva alianza anunciada por Jeremías. Los sinópticos y el evangelio de Juan establecen además, si bien de modos diversos, el nexo con el acontecimiento pascual, y recuerdan también finalmente las palabras del siervo paciente de Isaías¹³. Con la pascua y el rito de la alianza sinaítica se aceptan los dos hechos fundantes de Israel, a través de los cuales se convirtió, y sigue haciéndolo de nuevo, en un pueblo. El nexo de este trasfondo cultural originario, en el que se basaba y vivía Israel con las palabras clave de la tradición profética, funde pasado, presente y futuro en la perspectiva de una nueva alianza. Está claro el sentido de todo ello: «Como en el pasado el antiguo Israel veneraba en el templo su propio centro y la garantía de su unidad, y en la celebración comunitaria de la pascua realizaba de manera viva esa unidad, así ahora este nuevo banquete debe ser el vínculo de unidad de un nuevo pueblo de Dios. Ya no hay necesidad de un lugar central constituido por el único templo exterior... El cuerpo de Cristo, que es el centro del banquete del Señor, es el único nuevo templo que congrega en unidad a los cristianos mucho más realmente de cuanto pueda hacerlo un templo de piedras»¹⁴.

Al mismo orden de ideas pertenece otra serie de textos de la tradición evangélica. Tanto Mateo y Marcos como «también Juan transmiten (naturalmente en contextos diversos) la expresión de Jesús, según la cual él ha de reconstruir en tres días el templo destruido y lo sustituirá por otro mejor (Me 14,58 y Mt 26,61; Me 15,29 y Mt 27,40; Jn 2,19; cf Mc 11,15-19 par.; Mt 12,6). Tanto en los sinópticos como en Juan está claro que el nuevo templo, "no hecho por mano de hombres", es el cuerpo glorioso de Jesús mismo...». Esto significa: «Jesús anuncia el hundimiento del culto antiguo, y con él del pueblo antiguo y de su ordenamiento salvífico, y promete un nuevo culto más elevado, en cuyo centro estará su mismo cuerpo glorioso»¹⁵.

¹³ Cf J. JEREMÍAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Water II, 1, Die Realprásmz... nach dem Neuen Testament*, Friburgo 1961; H.SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Eoangelien*, Dusseldorf 1968, 159-247; J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico*, BAC, Madrid 1986, 3408; Palabra, Madrid 2003.

¹⁴ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 87 (trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona 1972).

¹⁵ *Ib.*, 88.

De ahí se sigue que la institución de la santísima eucaristía en la noche que precedió a la pasión no puede ser vista como una acción cualquiera más o menos aislada. Es la estipulación de un pacto y, como tal, la fundación concreta de un pueblo nuevo, que se convierte en tal a través de su relación con la alianza con Dios. Podríamos decir: en virtud del acontecimiento eucarístico, Jesús encierra a sus discípulos en su relación con Dios, y por tanto también en su misión, que tiene como punto de mira a «los muchos», o sea, a la humanidad de todos los lugares y de todos los tiempos. Estos discípulos se convierten en «pueblo» a través de la comunión con el cuerpo y con la sangre de Jesús, que es al mismo tiempo comunión con Dios. La idea veterotestamentaria de la alianza aceptada por Jesús en su predicación recibe un nuevo centro: la comunión con el cuerpo de Cristo. Podríamos decir que el pueblo de la nueva alianza se convierte en pueblo a partir del cuerpo y de la sangre de Cristo, y sólo a partir de este centro es pueblo. Se lo puede llamar «pueblo de Dios» porque por la comunión con Cristo se abre la relación con Dios, que el hombre no está en condiciones de establecer por sí mismo. Anticipando nuestro tema principal: Iglesia particular e Iglesia universal, podemos decir: la eucaristía, en cuanto centro y origen permanente de la Iglesia, reúne a todos los «muchos», que ahora se convierten en pueblo, con el único Señor y con su único cuerpo; de ahí, pues, le viene a la Iglesia su unicidad lo mismo que su unidad. Pero la multitud de celebraciones, en las cuales se hace presente la única eucaristía, muestran también la multiformidad del único cuerpo. Con todo, está claro, ciertamente, que estas múltiples celebraciones no pueden situarse la una junto a la otra como algo autónomo e independiente la una de la otra, sino que son sólo y siempre presencia del único e idéntico misterio.

2.2. *La autodesignación de la Iglesia* *como ἐκκλησία*

Después de esta breve mirada a los hechos fundantes de la Iglesia por parte de Jesús, hemos de dirigir nuestra atención a la formación de la Iglesia apostólica. Para ello quiero seguir dos pistas textuales que, procediendo de la estructura que hemos observado en la acción de Jesús, conducen al centro del testimonio apostólico: la expresión «pueblo de Dios» y la idea paulina del «cuerpo de Cristo». De suyo, la expresión «pueblo de Dios» designa en el Nuevo Testamento casi exclusivamente al pueblo de Israel, no a la Iglesia. Para esta última se empleó el término *ekklesia*, que luego pasó a todas las lenguas neolatinas, convirtiéndose en la denominación específica de la nueva comunidad nacida de la obra de Jesús. ¿Por qué se eligió este término? ¿Qué se afirma de esta comunidad con semejante expresión? Del rico material que la investigación más reciente ha reunido sobre la cuestión deseo tomar

una sola observación. El vocablo griego que subyace en el latino *ecclesia* se deriva de la raíz veterotestamentaria *qahal*, traducida habitualmente por la expresión «asamblea de pueblo». Tales «asambleas», en las cuales el pueblo se constituía como entidad cultural y, a partir del culto, como entidad jurídica y política, existían tanto en el mundo griego como en el semita¹⁶.

Sin embargo, la *qahal* veterotestamentaria se diferencia de la asamblea plenaria griega, constituida por ciudadanos con derecho de voto, en un doble sentido: en la *qahal* participaban también las mujeres y los niños, que en Grecia no podían ser sujetos activos de la vida política. Ello se debe a que en Grecia son los hombres quienes con sus decisiones establecen lo que se debe hacer, mientras que la asamblea de Israel se reúne para «escuchar el anuncio de Dios y darle su asentimiento»¹⁷. Esta concepción típicamente bíblica de la asamblea del pueblo se deriva del hecho de que la reunión del Sinaí era vista como modelo y norma de todas las sucesivas reuniones; después del destierro fue repetida solemne mente por Esdras como acto de refundación del pueblo. Pero por la continuación de la dispersión y el retorno de la esclavitud se convirtió cada vez más en núcleo central de la esperanza de Israel un *qahal* proveniente del mismo Dios, una nueva convocación y fundación del pueblo. La oración por esta convocación -por el nacimiento de la Iglesia- pertenece al patrimonio fuerte de la oración del judaísmo tardío¹⁸.

Destaca, por tanto, el significado del hecho de que la Iglesia naciente escoja precisamente el nombre de Iglesia. De ese modo declara que esta oración se ha cumplido en nosotros. Cristo, muerto y resucitado, es el Sinaí vivo; quienes se acercan a él forman la asamblea elegida y definitiva del pueblo de Dios (cf Heb 12,18-24). Se comprende así por qué no se usó la común definición de «pueblo de Dios» para designar a la nueva comunidad, sino que se eligió la que indicaba el centro espiritual y escatológico del concepto de pueblo. Esta nueva comunidad se forma sólo en la dinámica de la reunión originada por Cristo y sostenida por el Espíritu Santo, y el centro de esa dinámica es el Señor mismo, que se comunica en su cuerpo y en su sangre. La auto-designación como *ecclesia* define al nuevo pueblo en la continuidad histórico-salvífica de la alianza, pero también, a partir de aquel momento, en la clara novedad del misterio de Cristo. Si hay que decir que «alianza» en su origen comprende esencialmente el concepto de ley y de justicia, esto significa

¹⁶ Cf L. ROST, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Wortgeschichtliche Untersuchungen*, 1938, reimpresso en 1968; K. L. SCHMIDT, καλέω ἐκκλησία, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT) V, 1453-1580; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, QD 14, Friburgo 1961; H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, en *Mysterium Salutis* IV/1, 1973, 107-223 (bibliografía en pp. 224-229).

¹⁷ O. LINTON, *Ekklesia*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* IV 905-921, 907 aquí.

¹⁸ *Ib.*, 910.

entonces que la «nueva ley», el amor, se convierte en el centro decisivo, cuya medida suprema fue establecida por Cristo con su entrega hasta la muerte en la cruz.

A partir de aquí podemos comprender la amplitud de significado del término *ecclesia* en el Nuevo Testamento. El indica tanto la asamblea cultural, como la comunidad local, como la Iglesia de un ámbito geográfico más vasto, como, en fin, la Iglesia idéntica y única de Jesucristo. Por eso estos significados se integran sin residuos el uno en el otro, ya que todo está pendiente del centro cristológico, que se concreta en la asamblea de los creyentes en la mesa del Señor. El Señor con su único sacrificio es el que reúne siempre en sí a su único pueblo. En todos los lugares se verifica la asamblea del único pueblo. Esta consideración la subraya Pablo con extrema claridad en la Carta a los gálatas. Remitiéndose a la promesa hecha a Abrahán, observa él con métodos interpretativos típicamente rabínicos que aquella promesa, en los cuatro puntos en que se nos comunica, se dirige a una persona singular: «a tu descendencia». En consecuencia, Pablo concluye que hay un portador único y no varios titulares de la promesa. Pero, ¿cómo se concilia esto con la voluntad divina de salvación universal? A través del bautismo, responde Pablo, hemos sido insertados en Cristo, constituidos en un único sujeto con él; no ya muchos, uno junto a otro, sino «uno solo en Cristo Jesús» (Gal 3,16.26-29). Sólo la autoidentificación de Cristo con nosotros, sólo el fundirnos con él nos hace portadores de la promesa; la meta última de la asamblea es la de la completa unidad; es hacerse «uno» con el Hijo, que permite a la vez entrar en la unidad viva de Dios mismo, para que Dios sea todo en todos (1Cor 15,28).

2.3. *La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo*

Así pues, la noción neotestamentaria de pueblo de Dios no ha de pensarse en modo alguno separada de la cristología. Esta, por otra parte, no es una teoría abstracta, sino un acontecimiento que se concreta en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. En ellos la cristología se abre a la dimensión trinitaria. Esta infinita amplitud y apertura sólo puede ser de Cristo resucitado, del que dice san Pablo: «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). Y en el Espíritu decimos nosotros con Cristo: *Abba*, porque nos hemos convertido en hijos (cf Rom 8,15; Gal 4,5). Pablo, por tanto, no ha introducido en concreto nada nuevo al llamar a la Iglesia «cuerpo de Cristo»; únicamente nos ofrece una fórmula concisa para indicar lo que desde el principio era característico del crecimiento de la Iglesia. Es totalmente falsa la afirmación, repetida

también luego, de que Pablo no habría hecho otra cosa que aplicar a la Iglesia una alegoría difundida en la filosofía estoica de su tiempo¹⁹. La alegoría estoica compara el Estado con un organismo en el que todos los miembros deben cooperar. La idea del Estado como organismo es una metáfora para indicar la dependencia en que están todos de todos, y por tanto la importancia de las diversas funciones que son el origen de la vida de una colectividad. Esta comparación se utilizaba para calmar la agitación de las masas e inducir las a volver a sus funciones: cada órgano tiene su importancia peculiar; es insensato que todos pretendan ser una misma cosa, porque entonces, en vez de convertirse en algo más elevado, todos se rebajan y destruyen mutuamente. Es indiscutible que Pablo tomó también estos pensamientos; por ejemplo, cuando dice a los corintios, enfrentados entre sí, que sería insensato que de repente el pie quisiera ser mano o el oído ser ojo: «Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo oído, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto cada uno de los miembros del cuerpo como ha querido... Hay muchos miembros, pero un solo cuerpo» (1Cor 12,16ss). La idea del cuerpo de Cristo en san Pablo no se agota, sin embargo, en tales reflexiones sociológicas y filosófico-morales; en ese caso no sería más que una glosa marginal del concepto originario de Iglesia. Ya en el mundo precristiano griego y latino la metáfora del cuerpo iba más allá. La idea platónica de que todo el mundo constituye un único cuerpo, un ser vivo, la desarrolló la filosofía estoica vinculándola al concepto de la divinidad del mundo. Pero esto se sale de lo que estamos tratando. En efecto, las raíces verdaderas de la idea paulina del cuerpo de Cristo son sin lugar a dudas intrabíblicas. Tres son los orígenes que se pueden comprobar de esta idea en la tradición bíblica.

En el fondo está ante todo la noción semita de «personalidad corporativa», expresada por ejemplo en el pensamiento: todos somos Adán, un único hombre en grande. En la época moderna, con su exaltación del sujeto, esta idea resulta del todo incomprensible. El yo es ahora una fortaleza de la que ya no se sale. Es típico el hecho de que Descartes intente deducir toda la filosofía del «yo pienso», porque sólo el yo parecía todavía disponible. Hoy la noción de sujeto se va disolviendo de nuevo poco a poco; vuelve a ser evidente que no exista un yo rígidamente cerrado en sí mismo, puesto que múltiples fuerzas penetran en nosotros y de nosotros brotan²⁰. A la vez se vuelve a comprender que el yo se forma a partir del tú y que ambos se

¹⁹ Cf al respecto el esmerado artículo *σωμα*, de E. SCHWEITZER, en GLNT XIII, 610-790.

²⁰ Cf J. BAUR, *Einsicht und Glaube*, Gotinga 1978, 43s. Este diluirse de la subjetividad lo expone de manera particularmente enérgica el filósofo de Tubinga, W. SCHULZ, en sus obras *Ich und Welt*, 1979; *Metaphysik des Schwebens*, 1985; *Grundprobleme der Ethik*, 1989; breve información al respecto en T. J. WETZ, *Tübinger Triade. Zum Werk von W. Schidz*, Pfullingen 1990.

compenetran recíprocamente. Por eso pudiera resultar aceptable de nuevo aquella visión semita de la personalidad corporativa, sin la cual difícilmente se puede penetrar en la idea de cuerpo de Cristo.

Existen además dos raíces más concretas de la fórmula paulina. Una está presente en la eucaristía, con la cual el mismo Señor ha determinado formalmente la aparición de esta idea. «El pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan», dice Pablo a los corintios en la misma carta en la cual desarrolla por primera vez la doctrina del cuerpo de Cristo (1Cor 10,16s). Aquí encontramos su verdadero fundamento: el Señor se hace nuestro pan, nuestro alimento. El nos da su cuerpo, palabra que, sin embargo, hay que pensarla a partir de la resurrección y sobre el fondo lingüístico semita del que arranca Pablo. El cuerpo es el yo de un hombre que no se agota en lo corpóreo, sino que comprende también lo corpóreo; Cristo se da a sí mismo; él que, en cuanto resucitado, ha seguido siendo cuerpo. Aunque de modo nuevo, el hecho exterior del comer se hace expresión de la compenetración de dos sujetos que poco antes hemos tomado ya brevemente en consideración. Comunión significa que la barrera aparentemente insuperable de mi yo es salvada y puede ser salvada porque Jesús ha sido el primero en querer abrirse todo él, nos ha acogido a todos dentro de él y se ha dado totalmente a nosotros. Comunión significa, pues, fusión de las existencias; como en la alimentación puede el cuerpo asimilar una sustancia extraña y así vivir, también mi yo es «asimilado» al mismo Jesús, hecho semejante a él en un intercambio que rompe cada vez más la línea de separación. Es lo que ocurre a los que comulgan; todos son asimilados a este «pan», haciéndose así mutuamente una sola cosa, un solo cuerpo. De este modo la eucaristía edifica la Iglesia, abriendo los muros de la subjetividad y agrupándonos en una profunda comunión existencial. Por ella tiene lugar la «agrupación» mediante la cual nos reúne el Señor. Por tanto, la fórmula «la Iglesia es el cuerpo de Cristo» afirma que la eucaristía, en la que el Señor nos da su cuerpo y hace de nosotros un solo cuerpo, es el lugar del nacimiento ininterrumpido de la Iglesia, en la cual él la funda constantemente de nuevo; en la eucaristía la Iglesia es ella misma del modo más intenso: en todos los lugares, y sin embargo una sola, lo mismo que él es uno solo. Con estas reflexiones hemos llegado a la tercera raíz del «cuerpo de Cristo» en la concepción paulina: la idea de la relación sponsal o, dicho en términos neutrales, la filosofía bíblica del amor, que es inseparable de la teología eucarística. Esta filosofía del amor aparece en seguida al comienzo de la sagrada Escritura, al final del relato de la creación, al atribuirle a Adán las palabras proféticas: «Por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola

carne» (Gen 2,24). Una carne, o sea, una única nueva existencia. También esta idea de hacerse una sola carne en la unión de alma y cuerpo del hombre y la mujer es recogida por Pablo en la primera Carta a los corintios, donde precisa que se hace realidad en la comunión: «El que se une al Señor forma con él un solo espíritu» (1Cor 6,17). También aquí la palabra espíritu ha de ser entendida no según la sensibilidad lingüística moderna, sino que hemos de leerla en la acepción paulina; entonces no está tan lejos del «cuerpo» en su significado. Quiere indicar una sola existencia espiritual con el que en la resurrección se ha convertido en «Espíritu» por el Espíritu Santo y ha seguido siendo cuerpo en la apertura del Espíritu Santo. Lo expuesto hace poco, a partir de la imagen del alimento, resulta ahora más trasparente y comprensible desde la del amor; en el sacramento como acto del amor se produce esta fusión de dos sujetos que superan su división y se hacen una sola cosa. El misterio eucarístico, justamente en la aplicación metafórica de la idea sponsal, constituye el núcleo del concepto de Iglesia y de su definición mediante la fórmula «cuerpo de Cristo».

Pero ahora aparece en primer plano un aspecto nuevo y más importante, que podría olvidarse en una teología sacramentaria de poco vuelo: que la Iglesia es cuerpo de Cristo a la manera en que la mujer con el marido es un solo cuerpo y una sola carne. En otras palabras: es cuerpo no según una identidad indiferenciada, sino en virtud del acto pneumático-real del amor que une a los esposos. Dicho en otros términos: Cristo y la Iglesia son un cuerpo en el sentido en que marido y mujer son una sola carne; de modo que, dentro de su inseparable unión físico-espiritual, permanecen sin mezclarse ni confundirse. La Iglesia no se hace simplemente Cristo; sigue siendo la esclava que él en su amor eleva a la condición de esposa que busca su rostro en este fin de los tiempos. Pero entonces, sobre el fundamento del indicativo que se anuncia en las palabras «esposa» y «carne», aparece también el imperativo de la existencia cristiana. Por eso es evidente el carácter dinámico del sacramento, que no es una realidad física predeterminada, sino algo que se realiza a nivel personal. Justamente el misterio de amor como misterio sponsal manifiesta la inmensidad de nuestro cometido y la posibilidad de caer de la Iglesia. Siempre de nuevo, a través del amor unificante, ha de hacerse lo que es, eludiendo la tentación de rehusar su vocación para caer en la infidelidad de una autonomía arbitraria. Resulta evidente el carácter relacional y pneumatológico de la idea de cuerpo de Cristo y de la concepción sponsal, así como la razón por la que la Iglesia no ha llegado nunca a la perfección, sino que tiene siempre necesidad de renovarse. Está siempre en camino hacia la unión con Cristo; lo cual implica también su propia unidad interior que, al contrario, es tanto más frágil cuanto más se aleja de esta relación fundamental.

3. La visión de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles

Con estas reflexiones hemos considerado una parte pequeña, pero me parece que importante, del testimonio neotestamentario sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia. Sólo teniendo presentes estas líneas fundamentales podemos encontrar las respuestas justas a los problemas concretos que hoy nos apremian en todas partes. Mi elección ha estado dictada por el criterio de que ante todo es indispensable transmitir dentro de los límites de lo posible lo que Jesús mismo quiso para la Iglesia. Por eso he intentado identificar el punto central del testimonio pospascual sobre la Iglesia siguiendo la palabra con que la nueva comunidad nacida de Jesús se designaba a sí misma: *ecclesia*. La elección de esta palabra era expresión de una decisión teológica que respondía a las intenciones fundamentales del anuncio de Jesús. Para completar la imagen, sería útil ahora seguir otras pistas de la tradición neotestamentaria sobre la Iglesia. Será particularmente fecundo un análisis de los Hechos de los Apóstoles, obra que se podría definir en su conjunto como una *eclesiología narrativa*²¹. Pero esto rebasaría con mucho los límites asignados. Por eso, para concluir y sin entrar en los detalles, me limitaré a recordar brevemente que en este libro fundamental sobre la formación y la naturaleza de la Iglesia, ya al principio Lucas ilustra su naturaleza en tres grandes cuadros que dicen más que cuanto se pudiera expresar mediante conceptos.

El primer cuadro es la permanencia de los discípulos en la sala de la cena, la reunión de los apóstoles y de la pequeña compañía de los fieles de Jesús junto con María, así como su unánime perseverar en la oración. Aquí todos los detalles son importantes: la sala de la cena, el «piso superior» como lugar de la futura Iglesia; los once, que son designados por su nombre; María, las mujeres y los hermanos, todo lo que constituye un verdadero *qahal*, una asamblea constitutiva de la alianza con sus distintos órdenes, pero al mismo tiempo un espejo del nuevo pueblo en su totalidad. Esta asamblea persevera unánime en la oración, recibiendo así su unidad del Señor. Sustancialmente su actividad estriba en dirigirse al Dios vivo, disponibles a su querer. El número 120 permite reconocer el de los doce, su carácter sacral y de promesa, a la vez que la llamada a crecer y desarrollarse. Finalmente aparece Pedro, que en su función de portavoz y de guía, pone en práctica la responsabilidad que el Señor le ha confiado de confirmar a los hermanos (Le 22,32). La remodelación del grupo de los doce con la elección de Matías indica el entrelazamiento de acción

²¹ Algunos elementos del testimonio de los Hechos de los Apóstoles he intentado presentarlos en mi libro *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 60ss. Cf, por lo demás, los comentarios, especialmente G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* I, 1980; II 1982; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, EKK V 1 y V 2, 1986.

personal y de obediencia a Dios, el primero que obra. La decisión por suerte manifiesta como únicamente preparatoria toda acción de la comunidad reunida. La decisión última y verdadera se deja a la voluntad de Dios. También aquí la comunidad permanece «en oración»; también aquí no se transforma en un parlamento, sino que nos hace comprender lo que es la *qahal*, lo que es la Iglesia.

El segundo cuadro se encuentra al final del segundo capítulo, donde la que es ya la Iglesia primitiva se nos presenta en cuatro conceptos: asiduidad en la enseñanza de los apóstoles, que constituye ya una apertura a la sucesión apostólica y la función de testigos de los sucesores de los apóstoles; perseverancia en la vida de comunidad, en la fracción del pan y en la oración. Podríamos decir que palabra y sacramento se presentan aquí como las dos columnas fundamentales del edificio vivo de la Iglesia. Pero hay que añadir que esta palabra está ligada a la forma institucional y a la responsabilidad personal del testigo; como hay que añadir también que la designación del sacramento como fracción del pan expresa la dimensión social de la eucaristía, que no es un acto aislado de culto, sino una forma de existencia: la vida en el compartir, en la comunión con Cristo, que se da a sí mismo.

En el centro, entre estos dos cuadros, está la representación lucana de Pentecostés: viento y fuego del Espíritu Santo fundan la Iglesia. Esta no nace de una decisión autónoma, ni es producto de una voluntad humana, sino creación del Espíritu Santo. Este Espíritu es la superación del espíritu babilónico del mundo. La voluntad humana de poder como se expresa en Babilonia tiende a la uniformidad, pues se trata de dominar y de someter, y por eso precisamente suscita odio y división. En cambio, el Espíritu de Dios es amor, y por ello suscita reconocimiento y crea unidad, en la aceptación de la diversidad y la multiplicidad de lenguas se comprenden recíprocamente.

Debemos subrayar ahora dos aspectos importantes para nuestro tema global. La escena de Pentecostés en los Hechos de los Apóstoles presenta el entramado de unidad y multiplicidad, enseñándonos a ver en ello la peculiaridad del Espíritu Santo. El espíritu del mundo significa sumisión; el Espíritu Santo apertura. A la Iglesia pertenece la multiplicidad de lenguas, o sea, la multiplicidad de culturas que en la fe se comprenden y fecundan mutuamente. En este sentido podemos decir que aquí se perfila el proyecto de una Iglesia que vive en muchas y multiformes Iglesias particulares, pero que así justamente es la Iglesia única. Al mismo tiempo Lucas quiere afirmar con esta representación que, en el momento de su nacimiento, la Iglesia era ya católica, era ya Iglesia universal. Por lo tanto, basándonos en Lucas hay que excluir la concepción de que primero habría surgido en Jerusalén una Iglesia particular, a partir de la cual se habrían formado poco a poco otras Iglesias

particulares, que luego se habrían asociado gradualmente. Ocurrió lo contrario, nos dice Lucas: primero existió la Iglesia única que habla en todas las lenguas: la *ecclesia universalis*, que luego genera Iglesias en los lugares más diversos, las cuales son todas y siempre realizaciones de la sola y única Iglesia. La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal, que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia...

Lucas ha tejido de modo muy sutil la dinámica histórica de esta catolicidad en el relato de pentecostés, anticipando al mismo tiempo la extensión de toda la narración. Para expresar la catolicidad de la Iglesia generada por el Espíritu Santo se ha servido de un viejo esquema de los doce pueblos, probablemente helenístico, afín a las listas de pueblos de los Estados que sucedieron al imperio de Alejandro. Lucas enumera estos doce pueblos y sus lenguas como destinatarios de la palabra apostólica, pero luego supera el esquema añadiendo un decimotercer pueblo: los romanos²². Sin embargo, el libro de los Hechos en su totalidad no está construido de acuerdo con puntos de vista puramente historiográficos, sino a partir de una idea teológica. Presenta el camino del evangelio desde los judíos a los paganos, y por tanto el cumplimiento de la tarea que Jesús confía a sus discípulos al despedirse de ellos: ser sus testigos «hasta los confines de la tierra» (1,8). Pero en la construcción general del libro este camino teológico es nuevamente recogido y sintetizado en el camino de los testigos -particularmente de san Pablo- desde Jerusalén a Roma. Para Lucas, Roma representa el mundo pagano en general. «Con la llegada a Roma, el camino comenzado en Jerusalén alcanzó su meta; se ha realizado la Iglesia universal, la Iglesia católica, que es la prosecución del pueblo elegido y que hace suya la historia y la misión de este pueblo. En este sentido Roma, recapitulación de los pueblos del mundo, tiene una función teológica en los Hechos de los Apóstoles; no se la puede excluir de la idea lucana de la catolicidad»²³. Podemos, pues, decir que Lucas anticipa todas las cuestiones decisivas del tiempo posapostólico y que con su entrelazamiento de multiplicidad y de unidad, de universalidad y particularidad nos ofrece un hilo conductor que nos ayuda a comprender nuestros problemas partiendo del testimonio de los orígenes.

²² Cf G. SCHNEIDER, o.c, I, 253ss.; R. PESCH, O.C., V 1, p. 105s.

²³ J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, o.c, 61s.

El primado de Pedro y la unidad de la Iglesia

La cuestión del primado de Pedro y de su continuación en los obispos de Roma es con mucho el punto más candente del debate ecuménico. También dentro de la Iglesia católica, el primado de Pedro se presenta ininterrumpidamente como la piedra de escándalo, comenzando por las luchas medievales entre imperio y sacerdocio, a través de los movimientos por las Iglesias nacionales de principios de la época moderna y las tendencias de separación de Roma del siglo XIX, hasta las actuales oleadas de protesta contra la función de guía del papa y su manera de concebirla. A pesar de todo, hay también hoy una tendencia positiva en la afirmación común a muchos católicos de la necesidad de un centro común de la cristiandad. Resulta evidente que sólo ese centro puede ser un escudo eficaz contra el deslizamiento hacia la dependencia de los condicionamientos de los sistemas políticos o culturales; que sólo de ese modo la fe de los cristianos puede conseguir una voz clara en medio del confuso rumor de las diferentes ideologías. Todo ello nos obliga, al afrontar nuestro tema, a prestar una particular atención al testimonio de la Biblia y a interrogar con especial cuidado a la fe de la Iglesia de los principios.

Debemos distinguir más de cerca dos problemas fundamentales. El primero se puede delinear así: ¿Ha existido realmente un primado de Pedro? Y como esto difícilmente puede negarse ante los testimonios del Nuevo Testamento, hemos de precisar mejor la pregunta: ¿Qué significa propiamente el puesto privilegiado de Pedro que el Nuevo Testamento documenta de múltiples maneras? Más difícil, y en cierto modo más decisiva, es la segunda pregunta que debemos hacernos: ¿Se puede justificar realmente una sucesión de Pedro basándose en el Nuevo Testamento? ¿La exige este o, más bien, la excluye? Y, admitida incluso una sucesión, ¿tiene Roma títulos para mostrar una pretensión justificada de ser su sede? Comencemos por el primer grupo de problemas.

1. El puesto de Pedro en el Nuevo Testamento

Sería un error acudir en seguida al testimonio clásico del primado contenido en Mt 16,13-20. Aislar un solo texto hace siempre más difícil su comprensión. En lugar de ello, vamos a afrontar la cuestión acercándonos a ella gradualmente por círculos concéntricos, interrogándonos primero en general sobre la imagen de Pedro en el

Nuevo Testamento, iluminando luego la figura de Pedro en los evangelios, a fin de abrirnos por último el camino para la comprensión de los textos específicos relativos al primado.

1.1. *La misión de Pedro en el conjunto de la tradición neotestamentaria*

Lo que en seguida sorprende es que todas las grandes colecciones de textos del Nuevo Testamento conocen el tema de Pedro, que aparece así como un tema de significado universal, que no es posible limitar en modo alguno a una determinada tradición, circunscrita en sentido local o personal²⁴. En el epistolario paulino tropezamos ante todo con un importante testimonio, constituido por la antigua fórmula de fe que trasmite el apóstol en 1Cor 15,3-7. Cefas -nombre con el que Pablo designa al apóstol de Betsaida, sirviéndose del término arameo, que significa roca- es presentado como el primer testigo de la resurrección de Jesucristo. Ahora bien, hemos de tener presente que la misión apostólica, precisamente en la perspectiva paulina, es esencialmente un testimonio de la resurrección de Cristo: según su mismo testimonio, Pablo puede considerarse apóstol en el sentido pleno de la palabra porque también a él se le apareció el Resucitado y lo llamó. Así resulta comprensible la importancia muy particular del hecho de haber sido Pedro el primero en ver al Señor y de que aparezca como primer testigo en la confesión articulada de la comunidad primitiva. En este hecho casi podemos ver una nueva instalación en el primado, en la preeminencia entre los apóstoles. Si a esto se añade que se trata de una antiquísima fórmula prepaulina que es transmitida por Pablo con gran veneración como un elemento intangible de la tradición, entonces resulta evidente la importancia del texto.

También es verdad que la polémica Carta a los gálatas nos muestra a Pablo enfrentado con Pedro en defensa de la autonomía de su vocación apostólica. Pero precisamente ese contexto polémico confiere al testimonio de la carta sobre Pedro un significado mucho más relevante. Pablo va a Jerusalén «para conocer a Pedro» (*videre Petrum*), como ha traducido la Vulgata (Gal 1,18). «No vi a ningún otro apóstol», añade, «fuera de Santiago, el hermano del Señor». Sin embargo, el fin de la visita a Jerusalén es precisamente el encuentro con Pedro. Catorce años más tarde Pablo, impulsado por una revelación, va de nuevo a la ciudad santa, donde ahora visita a las tres columnas, Santiago, Cefas y Juan, esta vez con un objetivo bien claro y circunscrito. Les expone el evangelio que anuncia entre los gentiles «para saber si

²⁴ Para la figura de Pedro en cada uno de los escritos del Nuevo Testamento, cf R. PESCH, *Sinum-Petrus*, Stuttgart 1980, 135-152.

estaba o no trabajando inútilmente», afirmación sorprendente para la perspectiva de la carta y de grandísima importancia para la autoconciencia del Apóstol de los gentiles: sólo existe un evangelio común, y la certeza de predicar el mensaje auténtico está ligada a la comunión con las columnas. Ellas son el criterio. El lector actual se siente inclinado a preguntar cómo se llegó a este grupo de tres personas y cuál era la posición de Pedro dentro de él. Efectivamente, O. Cullmann ha avanzado la tesis de que, después del año 42, Pedro hubo de ceder el primado a Santiago; no solamente para él el evangelio de Juan refleja la rivalidad entre Juan y Pedro²⁵. Ocuparse de estas cuestiones sería interesante, pero nos alejaría demasiado de nuestro asunto.

Muy verosímilmente Santiago ejerció una especie de primado sobre el judeo-cristianismo, que tenía su centro en Jerusalén. Pero este primado no tuvo nunca importancia para la Iglesia universal y desapareció de la historia con el ocaso del judeo-cristianismo. La posición especial de Juan era de una índole completamente diversa, según se puede ver claramente por el cuarto evangelio. Se puede así aceptar tranquilamente para esta fase de formación de la Iglesia descrita en la Carta a los gálatas una especie de triple primado, en el que sin embargo la preeminencia de cada uno de los tres tiene razones diferentes y es de índole diversa. Por eso permanece inalterada, independientemente de cómo se quiera definir, la relación recíproca en el grupo de las columnas, la singular preeminencia de Pedro, que se remonta al Señor mismo, respecto a la común «función de las columnas», quedando por tanto confirmado que toda predicación del evangelio debe medirse por la predicación de Pedro. Además de esto, la Carta a los gálatas atestigua que esa preeminencia subsiste incluso cuando el primero de los apóstoles permanece en su comportamiento personal por debajo de su cometido ministerial (Gal 2,11-14).

Si después de esta breve panorámica sobre el testimonio paulino nos volvemos ahora a la literatura joánica, encontramos a lo largo de todo el evangelio una fuerte presencia del tema de Pedro, al que sirve de contrapunto la figura del discípulo amado. La cumbre se alcanza con la gran perícopa de la misión de Jn 21,15-19. Hasta R. Bultmann ha afirmado claramente que en este texto a Pedro «se le confía la guía suprema de la Iglesia»²⁶; incluso descubre ahí la redacción originaria de la misma tradición que reaparece en Mt 16, y considera este pasaje como un trozo antiguo de

²⁵ O. CULLMANN, *Petrus - Jünger - Apostel-Manyrer*, Zurich 1952, 253 y 259; la cuestión la ha reconsiderado ahora amplia y profundamente M. HENGEL, *Jakobus der Herrenbruder - der erste Papst?*, en *Glaube und Eschatologie. Festschrift W. Kümel*, Tübinga 1985, 71-104. Sobre la figura de Pedro vista por Pablo, cf especialmente F. MUSSNER, *Petrus und Paulus, Pole der Einheit*, QD 76, Friburgo 1976, 77-89.

²⁶ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Marinos*, Gotinga 1957¹⁵, 552, nota 3.

tradición prejoánica. Sin embargo, su tesis de que el evangelista estaría interesado en la autoridad de Pedro sólo para poder reivindicarla en favor del discípulo amado después de haber quedado, por así decirlo, vacante una vez muerto Pedro, es una propuesta que no encuentra apoyo ni en el texto ni en la historia de la Iglesia. Realmente demuestra también que no se puede evitar preguntar por el significado de las palabras que Jesús dirigió a Pedro después de su muerte. Lo que aquí nos importa a nosotros es que, junto a la línea de tradición paulina, también la joánica nos ofrece un testimonio absolutamente claro en favor de la posición preeminente de Pedro, derivada del Señor.

Finalmente, encontramos en cada uno de los evangelios sinópticos tradiciones autónomas sobre el mismo tema, por lo que resulta una vez más evidente que forma parte de la configuración constitutiva de la predicación y que está presente en todos los ámbitos de la tradición, en el judeo-cristiano, en el antioqueno, en la esfera de la misión de Pablo y en Roma. En atención a la brevedad debemos renunciar aquí a analizar todos los textos, e igualmente a echar una mirada a la versión lucana del mandato primacial: «confirma a tus hermanos» (22,32), que, enlazando la misión petrina con el acontecimiento de la última cena, presenta un importante acento eclesiológico. Más bien deseo mostrar de una forma más general la posición especial que se asigna a Pedro en los tres evangelios sinópticos, independientemente también de Mt 16.

1.2. Pedro en el grupo de los doce, según la tradición sinóptica

A este propósito hay que comprobar, ante todo en general, la posición especial de Pedro en el grupo de los doce. Con los dos hijos de Zebedeo forma, dentro de los doce, un grupo de tres, al que se le reconoce un relieve particular. Sólo ellos son admitidos a dos acontecimientos de particular importancia: la trasfiguración y la agonía en el huerto de los Olivos (Mc 9,2ss; 14,33ss); como también sólo estos tres son testigos de la resurrección de la hija de Jairo (Mt 5,37). Por otra parte, sin embargo, dentro de los tres destaca Pedro: él hace de portavoz en la escena de la trasfiguración; a él se dirige el Señor en la hora dolorosa del monte de los Olivos. En Le 5,1-11, la vocación de Pedro aparece como la forma originaria de la vocación apostólica, y es también Pedro el que intenta imitar al Señor cuando camina sobre las aguas (Mt 14,28ss); finalmente, a él le pregunta Jesús, después de haber concedido a todos los discípulos el poder de atar y desatar, cuántas veces se debe perdonar (Mt 18,21). Todo esto es subrayado por la posición de Pedro en las listas de los discípulos. Se nos han transmitido cuatro versiones de ellas (Mt 10, 2-4; Mc 13,16-19; Le 6,14-16;

He 1,13), que presentan diversas variantes en los detalles, pero que sin embargo colocan todas ellas unánimemente el nombre de Pedro en el vértice. En el evangelio de Mateo es presentado incluso con el término significativo de «el primero»; por primera vez resuena aquella raíz que, más tarde, en el discurso sobre el «primado», se convertirá en el concepto para expresar la misión específica del pescador de Betsaida. Es lo que se afirma también en Mc 1,36 y Le 9,32, cuando los discípulos son presentados con la fórmula «Pedro y sus compañeros».

Pasemos ahora a una segunda e importante circunstancia, la relativa al nuevo nombre que Jesús dio al apóstol. Como ha observado el exegeta protestante Schulze-Kadelbach, pertenece a «lo que de más cierto conocemos de este hombre» el hecho de haber sido llamado con el título «roca-piedra» y que este no era su nombre originario, sino el nuevo apelativo que le dio Jesús²⁷. Pablo, según hemos visto, hace uso también de la forma aramea proveniente de los labios de Jesús, y llama al apóstol «Cefas». Además, el hecho de haber traducido el término y de que haya entrado en la historia con el título griego de Pedro confirma inequívocamente que no se trataba de un nombre propio de persona. Los nombres propios no se traducen nunca²⁸. Por otra parte, no era insólito que los rabinos impusieran sobrenombres a sus discípulos; el mismo Jesús hizo algo semejante con los dos hijos de Zebedeo, al llamarlos «hijos del trueno» (Mc 3,17). Pero, ¿cómo se debía comprender el nuevo apelativo de Pedro? Desde luego no se refiere al carácter de este hombre, al que se adapta mucho mejor la descripción dada por Flavio Josefo del carácter típico de Galilea: «valeroso, bonachón, confiado, pero también fácilmente influenciado y amante de novedades»²⁹. La denominación de «roca-piedra» no tiene ningún significado pedagógico o psicológico; sólo se la puede comprender a partir del misterio, o sea, en perspectiva cristológica y eclesiológica: a través del encargo recibido de Jesús, Simón Pedro se convertirá justamente en lo que no es según «la carne y la sangre». J. Jeremías ha mostrado que en el fondo está el lenguaje simbólico de la roca santa. Un texto rabínico puede ser ilustrador al respecto: «Yavé dijo: "¿Cómo voy a crear el mundo sabiendo que surgirán esos sin Dios y se revelarán contra mí?". Pero cuando Dios vio que iba a nacer Abrahán, dijo: "Mira, he encontrado una roca sobre la cual puedo construir y fundar el mundo". Y por eso llamó a Abrahán una roca: "Mirad la roca de la cual habéis sido cortados" (Is 51,1.2)»³⁰. Abrahán, el padre de todos los creyentes, es con su fe la roca que sostiene la creación, rechazando el caos, el diluvio

²⁷ G. SCHULZE-KADELBACH, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, en *Theologische Literatur-Zeitung* 81 (1956) 1-14, aquí 4.

²⁸ O. CULLMANN, en *GLNX* 124-160.

²⁹ Así G. SCHULZE-KADELBACH, *O.C.*, 4

³⁰ J. JEREMÍAS, *Golgotha und der heilige Fels*, Leipzig 1926, 74

originario que ataca y amenaza con arruinarlo todo. Simón, el primero que confesó a Jesús como el Cristo y primer testigo de la resurrección, se convierte ahora, con su renovada cristológicamente, en la roca que se opone a la sucia marea de la incredulidad y a su fuerza destructora de lo humano. Luego se puede afirmar que, de suyo, incluso en la sola denominación absolutamente indiscutible del pescador de Betsaida como «roca-piedra», está contenida toda la teología de Mt 16,18, y que por tanto queda garantizada en su autenticidad.

1.3. *El dicho sobre el ministerio de Mt 16,17-19*

Debemos considerar ahora un poco más de cerca este texto central de la tradición de Pedro. Ante el significado que las palabras del Señor sobre el atar y desatar han recibido en la Iglesia católica, no puede sorprender que en la exégesis repercutan y se reflejen todas las polémicas confesionales, lo mismo que las oscilaciones internas de la misma teología católica³¹. Mientras que la teología liberal protestante encontró motivos para negar el origen jesuano de estas palabras, entre las dos guerras mundiales se fue consolidando también entre los teólogos protestantes una especie de consenso por el que se aceptaba bastante unánimemente el origen de estas palabras del mismo Señor. En el nuevo clima teológico creado después de la guerra, este consenso decayó pronto. No puede extrañar que en la atmósfera del posconcilio también los exegetas de la parte católica se hayan alejado cada vez más de la tesis jesuana del dicho³². En consecuencia, se anda en busca de situaciones de la Iglesia primitiva en las que poder insertar estas palabras, y comúnmente se piensa, con Bultmann, en las comunidades palestinas más antiguas, respectivamente en Jerusalén o también en Antioquía, donde se supone que hay que colocar el lugar de formación del evangelio de Mateo. En realidad, hay también otras voces; así, recientemente J. M. van Cangh y M. van Esbroeck, siguiendo las observaciones de H. Riesenfeld, han puesto nuevamente en claro el contexto judío del relato de Mateo, proponiendo en consecuencia consideraciones dignas de la máxima atención, que confirman la gran antigüedad del texto y hacen que aflore más claramente su profundidad teológica, incluso más allá de lo indicado hasta ahora³³.

³¹ Para una mirada sintética histórico-interpretativa, cf O. CULLMANN, *Petrus - Jünger - Apostel-Martyrer*, o.c, 176-190.

³² Cf, por ejemplo, A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 333 («Palabras del resucitado», «Expresión en la comunidad postpascual»); cautamente en la misma dirección, J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium II*, Friburgo 1988, 77.

³³ J. M. VAN CANOY-M. VAN ESBRÖECK, *La primauté de Pierre (Mt 16, Z6-19) et son contexte judaïque*, *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 310-324.

Aquí no es posible entrar en todos estos debates; por lo demás tampoco lo necesitamos, y ello por dos motivos: por un lado, hemos visto que la sustancia de lo que afirma Mateo tiene su correlativo en todos los estratos de la tradición presentes en el Nuevo Testamento, si bien pueden haberse construido diversamente entre sí. Semejante unidad de la tradición sólo se puede explicar si tienen origen en el mismo Jesús. Pero, por otro lado, no necesitamos seguir estas discusiones, debido también a una reflexión teológica: que para el que lee la Biblia como palabra de Dios con la fe de la Iglesia, la validez de una palabra no depende de hipótesis históricas acerca de la forma y de la antigüedad de su origen. Todo el que haya seguido con alguna atención las propuestas de los exegetas sabe muy bien lo efímeras que son estas hipótesis. Para el creyente, una palabra de Jesús que se encuentra en la Sagrada Escritura no recibe su fuerza vinculante del hecho de que la mayoría de los exegetas contemporáneos la reconozca como tal, ni pierde su validez cuando se verifica lo contrario. En otros términos: la garantía de la validez no proviene de construcciones hipotéticas por más fundadas que puedan ser, sino de la pertenencia al canon de la Escritura que la fe de la Iglesia garantiza como palabra de Dios, o sea, como seguro fundamento de nuestra existencia.

Asentado esto, es importante sin embargo comprender lo más exactamente posible, mediante los instrumentos de la ciencia histórica, la estructura y el contenido de un texto. La principal objeción de la época liberal en contra del origen jesuano de la palabra de vocación consistía en la observación de que aquí se emplea el vocablo «Iglesia» (*ekklesía*), que en los evangelios aparece sólo aquí y en Mt 18,17. Puesto que, según hemos mostrado en el capítulo primero, se daba por cierto que Jesús no había querido una Iglesia, este uso lingüístico aparecía como un anacronismo revelador de la formación tardía del dato en el contexto de la Iglesia ya nacida. En contra de esta hipótesis ha llamado la atención el exegeta evangélico A. Oepke sobre el hecho de que nunca se es demasiado prudente con las estadísticas de las palabras. Ha indicado, por ejemplo, que en toda la Carta de san Pablo a los romanos no aparece nunca la palabra «cruz», a pesar de que la carta indudablemente está impregnada desde el principio al fin de la teología de la cruz del Apóstol³⁴.

Por tanto, respecto a estas observaciones, es muy importante la forma literaria del texto, sobre la cual el mismo indiscutido portavoz de la teología liberal, A. von Harnack, ha dicho: «No hay muchos más pasajes extensos en los evangelios de los cuales se deduzca con tanta seguridad el fondo arameo del pensamiento y de la

³⁴ A. OEPKE, *Der Herrspruch über die Kirche Mt 16,17-19 in der neuesten Forschung*, en *Studia Theologica*, Lund 1948/50, 114; cf O. CUXMANN, O.C., 209.

forma, como de esta perícopa tan fuertemente compacta»³⁵. De modo muy similar se ha expresado también Bultmann: «No veo que puedan darse las condiciones de su origen si no es en la comunidad originaria de Jerusalén»³⁶. Aramaica es la fórmula introductoria «dichoso tú»; aramaico es el nombre, no explicado, Bar-Jona, lo mismo que son árameos los sucesivos conceptos de «puertas del infierno», «llaves del reino de los cielos», «atar y desatar», «en la tierra y en los cielos». El juego de palabras con el término piedra (tú eres piedra y sobre esta piedra...) no funciona del todo en griego, ya que entonces es necesario un cambio de género entre Pedro y piedra; por ello también aquí podemos oír resonar con transparencia la palabra aramea *Cefa* y escuchar la voz misma de Jesús³⁷.

Pasemos ahora a la interpretación, que una vez más podemos intentar sólo respecto a algunos puntos principales. Ya hemos hablado del simbolismo de la roca-piedra, mediante el cual Pedro aparece en paralelo con Abrahán; su función para el nuevo pueblo, la *Ekklesia*, reviste un significado cósmico y escatológico, en consonancia con la naturaleza de este pueblo. Para comprender de qué modo Pedro es roca, prerrogativa que no posee por sí mismo, es útil tener presente la continuación del relato de Mateo. No a partir «de la carne y de la sangre», sino por revelación del Padre expresó él el reconocimiento de Cristo en nombre de los doce. En cambio, cuando luego Jesús explica la forma y el camino de Cristo en este mundo profetizando la muerte y la resurrección, entonces responden la carne y la sangre: Pedro «le reprochó al Señor»: «No te sucederá eso» (16,22). Jesús le replicó: «Apártate de mí, Satanás, pues me eres un escándalo (*skandalon*)...» (v 23). El que por don de Dios puede ser sólida roca, es por sí mismo una piedra en el camino, que puede hacer tropezar. La tensión entre el don que viene del Señor y la propia capacidad resulta tan evidente que produce escalofríos; aquí, de algún modo, se anticipa todo el drama de la historia del papado, en el curso de la cual nos encontramos siempre con los dos elementos: aquel por el que el papado, gracias a una fuerza que no procede de él mismo, constituye el fundamento de la Iglesia, y el otro, por el que al mismo tiempo los papas particulares, por las características típicas de su humanidad, son constantemente escándalo, por querer preceder a Cristo en lugar de seguirlo; pues creen ellos, con su lógica humana, que deben prepararle el camino que, por el contrario, sólo él puede determinar: «Tus sentimientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (16,23).

³⁵ Citado en J. R. GEISELMANN, *Der petrimsche Primat*, Munich 1927, 9.

³⁶ *Ib*, cf *Theologie des NT*, Tübinga 1958³, 51.

³⁷ El intento de C. C. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, Berlín-Nueva York 1990, de referir el dicho relativo a la «piedra» no a Simón Pedro, sino sólo a la profesión de fe, es tan poco convincente como las precedentes interpretaciones de este tipo.

Por lo que respecta a la promesa de que el poder de la muerte no triunfará de la roca (¿la Iglesia?), encontramos un paralelo en la vocación del profeta Jeremías, al que se le dijo al comienzo de su misión: «Yo te constituyo en este día como ciudad fortificada, como columna de hierro, como muro de bronce frente a todo el país; frente a los reyes de Judá, sus jefes, sus sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no podrán vencerte, porque yo estoy contigo para librarte» (Jer 1,18s). Lo que escribe A. Weiser de este párrafo del Antiguo Testamento puede servir muy bien como explicación de la promesa de Jesús a Pedro: «Dios exige todo el valor de una confianza sin condiciones en su poder extraordinario cuando promete lo que es aparentemente imposible: convertir al hombre frágil en una "ciudad fortificada", en una "columna de hierro" y en un "muro de bronce", de suerte que él solo podrá resistir contra toda la población del país y contra los depositarios del poder, a la manera de un vivo baluarte de Dios... No se le garantiza la intangibilidad de un hombre de Dios "consagrado"..., sino sólo la proximidad de Dios que lo "salva", y que sus enemigos no triunfarán sobre él (cf Mt 16.18)»³⁸. Realmente la promesa hecha a Pedro es más amplia que las hechas a los profetas de la antigua alianza; contra ellos estaban sólo las fuerzas de la carne y de la sangre; contra Pedro están las puertas del infierno, las fuerzas destructoras del averno. Jeremías recibe solamente una promesa personal en orden a su ministerio profético; Pedro obtiene una promesa para la asamblea del nuevo pueblo de Dios que se extiende a todos los tiempos, promesa que va más allá del tiempo de su existencia personal. Debido a esto, Harnack ha pensado que aquí se profetizaba la inmortalidad de Pedro, y en cierto sentido ha dado en el blanco: la roca no será vencida, puesto que Dios no abandonará a su *Ecclesia* a las fuerzas de la destrucción.

El poder de las llaves recuerda la palabra de Dios de Is 22,22, dirigida a Eliaquín, al cual, junto con las llaves, se le entrega «el dominio y el poder sobre la casa de David»³⁹. Pero también las palabras del Señor a los escribas y fariseos, a los que se les reprocha cerrar el reino de los cielos a los hombres (Mt 23,13), nos ayudan a comprender el contenido de este dicho sobre el misterio: porque Pedro es un fiel administrador del mensaje de Jesús, abre él la puerta del reino de los cielos; a él le compete la función de portero, que debe juzgar si acoger o rechazar (cf Ap 3,7). De este modo, el significado del dicho se acerca claramente al de atar y desatar. Esta última expresión está tomada del lenguaje rabínico, y significa por un lado la plenitud de las decisiones doctrinales, y por otro expresa el poder disciplinar, o sea, el derecho de lanzar o quitar la excomunión. El paralelismo «en la tierra y en los

³⁸ A. WEISER, *DOS Buch Jeremía*, Gotinga 1966⁵, 11.

³⁹ J. GNILKA, O.C, 65.

cielos» afirma que las decisiones eclesiales de Pedro tienen valor también delante de Dios, idea que se encuentra de manera similar también en la literatura talmúdica. Si prestamos atención a los paralelos del dicho de Jesús resucitado, citado en Jn 20,23, resulta evidente que con la autoridad de atar y desatar se entiende esencialmente el poder de perdonar los pecados confiado en Pedro a la Iglesia (cf también Mt 18,15-18)⁴⁰. Esto me parece un elemento de mayor importancia. En el centro mismo del nuevo ministerio, que priva de energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Ella es la que constituye a la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo representa en su persona este hecho: el que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón puede ser el depositario de las llaves. La Iglesia en su esencia íntima es el lugar del perdón, en el que queda desterrado el caos. Ella se mantiene unida por el perdón, de lo que Pedro es una perenne demostración; ella no es la comunidad de los perfectos, sino la comunidad de los pecadores, que tienen necesidad del perdón y lo buscan. Las palabras sobre la autoridad ponen de manifiesto el poder de Dios como misericordia, y por tanto como piedra angular de la Iglesia; en el fondo escuchamos las palabras del Señor: «No son los sanos los que tienen necesidad del médico, sino los pecadores» (Mc 2,17). La Iglesia sólo puede surgir allí donde el hombre llega a su verdad, y esta verdad consiste justamente en que tiene necesidad de la gracia. Donde el orgullo le priva de este conocimiento, no encuentra el camino que lleva a Jesús. Las llaves del reino de los cielos son las palabras del perdón, que únicamente lo garantiza el poder de Dios. Ahora podemos comprender por qué a esta perícopa le sigue inmediatamente un anuncio de la pasión: con su muerte, Jesús le ha cerrado la puerta a la muerte, al poder de los infiernos, le ha hecho enmudecer, expiando así todas las culpas, para que de esta muerte brote ininterrumpidamente fuerza de perdón.

2. La sucesión de Pedro

2.1. *El principio de la sucesión en general*

Que el Nuevo Testamento, en todos los grandes filones de tradición, conoce el primado de Pedro, es indiscutible. La verdadera dificultad surge al formular la segunda pregunta: ¿Se puede fundar la idea de la sucesión de Pedro? Más ardua es aún la tercera pregunta, relacionada con ella: ¿Se puede justificar de modo creíble la

⁴⁰ J. Gnilka (p. 66), por el contrario, quiere poner en primer plano la autoridad doctrinal. De todos modos no puedo estar de acuerdo con él cuando dice: «Este significado (= perdonar los pecados) no tiene nada que ver con nuestro logion». En un poder disciplinar que vale lo mismo en el cielo que en la tierra, este aspecto está cuando menos implícito.

sucesión romana de Pedro? En lo que concierne a la primera de estas dos preguntas, ante todo hemos de comprobar que en el Nuevo Testamento no hay una afirmación explícita de la sucesión de Pedro. Esto no debe sorprendernos, ya que los evangelios, lo mismo que las grandes cartas paulinas, no abordan el problema de una Iglesia posapostólica, cosa que, por lo demás, hay que mirar como un signo de la fidelidad a la tradición por parte de los evangelios. Por otra parte, es posible encontrar en los evangelios este problema de un modo indirecto, si se admite el principio metodológico de la historia de las formas, según el cual se ha reconocido como parte de la tradición sólo lo que en el respectivo ambiente de la tradición se consideró de algún modo significativo para el presente. Esto significaría, por ejemplo, que Juan, hacia finales del siglo primero, es decir, cuando Pedro ya había muerto hacía tiempo, no consideró en absoluto el primado como algo perteneciente al pasado, sino como algo vigente para la Iglesia. Incluso algunos -puede que con un exceso de fantasía- creen descubrir en la «concurrentia» entre Pedro y «el discípulo al que Jesús amaba» un eco de las tensiones entre la reivindicación romana del primado y la autoconciencia de las Iglesias de Asia Menor. De todos modos, esto sería un testimonio muy precoz, y además interno a la Biblia, de que se estimaba que la línea petrina continuaba en Roma. Sin embargo, no debemos apoyarnos en modo alguno en hipótesis tan inciertas. En cambio, me parece justa la idea fundamental de que las tradiciones neotestamentarias no responden nunca a un mero interés de curiosidad histórica, sino que llevan en sí la dimensión del presente, y en este sentido sustraen siempre las cosas al mero pasado, sin eliminar por ello la autoridad especial del origen.

Por lo demás, precisamente los autores que niegan el principio de la sucesión han propuesto luego hipótesis de sucesión. O. Cullmann, por ejemplo, se pronunció con toda claridad contra la idea de sucesión; pero creía poder demostrar que Pedro habría sido sustituido por Santiago, y que este habría ejercido el primado del que anteriormente había sido el primero de los apóstoles⁴¹. Bultmann, partiendo de la mención de las tres columnas en Gal 2,9, cree poder concluir que de una dirección personal se habría pasado a una dirección colegial y que un colegio habría reemplazado a la sucesión de Pedro⁴². No es preciso discutir estas y otras hipótesis similares; su fundamento es más bien débil. Pero así se demuestra que no es posible eludir la idea de la sucesión si se considera la palabra transmitida como realmente un espacio abierto al futuro. En efecto, en los escritos del Nuevo Testamento situados en el momento de la transición a la segunda generación o que pertenecen ya a ella -

⁴¹ Cf *supra*, nota 2.

⁴² *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1981², 147-151; cf J. GNILKA, O.C.

especialmente los Hechos de los Apóstoles y las cartas pastorales-, el principio de la sucesión adopta una forma concreta. La concepción protestante según la cual la «sucesión» se encuentra sólo en la Palabra como tal, y no en «estructuras» del género que sea, resulta anacrónica en virtud de la forma efectiva de la tradición neotestamentaria. La palabra está ligada a un testigo que garantiza su índole inequívoca, que ella no posee como mera palabra confiada a sí misma. Sin embargo, el testigo no es un individuo que subsiste por sí mismo y en sí mismo. Es testigo por sí mismo y en virtud de su propia capacidad de recordar, exactamente igual que Simón puede ser roca por sus propias fuerzas. Es testigo no en cuanto «carne y sangre», sino a través de su nexa con el Espíritu, el Paráclito, que es el garante de la verdad y abre la memoria. El, por su parte, une al testigo con Cristo. En efecto, el Paráclito no habla por sí mismo, sino que toma de lo «suyo» (a saber, de lo que es Cristo: Jn 16,13). Ese nexa con el Espíritu y con su modo de ser -«no hablará por sí mismo, sino cuanto oiga decir»- es llamado en el lenguaje de la Iglesia «sacramento». El sacramento designa el triple entrelazarse de Palabra -testigo- Espíritu Santo y Cristo, que describe la estructura específica de la sucesión neotestamentaria. Del testimonio de las cartas pastorales y de los Hechos de los Apóstoles se puede deducir con cierta seguridad que ya la generación apostólica dio a este recíproco entrelazamiento de persona y palabra, por fe en la presencia del Espíritu y de Cristo, la forma de la imposición de las manos.

2.2. *La sucesión romana de Pedro*

La figura neotestamentaria de la sucesión así constituida, en la cual la palabra es sustraída al arbitrio humano justamente a través de la implicación en ella del testigo, es afrontada muy pronto por un modelo esencialmente intelectual y antiinstitucional, que conocemos en la historia con el nombre de gnosís. Aquí se eleva a principio la libre interpretación y el desarrollo especulativo de la palabra. Frente a la pretensión intelectual avanzada por esta corriente, muy pronto no es ya suficiente remitir a testigos particulares. Fueron necesarios puntos de referencia para el testimonio, que se encontraron en las llamadas sedes apostólicas, es decir, en aquellos lugares en que habían actuado los apóstoles. Las sedes apostólicas se convierten en los puntos de referencia de la verdadera *communio*. No obstante, dentro de estos puntos de referencia se da aún un criterio preciso, que resume en sí a todos los demás (claramente en Ireneo de Lyon): la Iglesia de Roma, en la que Pedro y Pablo padecieron el martirio. Con ella ha de estar de acuerdo cada comunidad particular; ella es verdaderamente el criterio de la auténtica tradición apostólica.

También Eusebio de Cesárea, en la primera redacción de su *Historia eclesiástica*, hizo una descripción del mismo principio: la contraseña de la continuidad de la sucesión apostólica se concentra en las tres sedes petrinas de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma, como lugar del martirio, una vez más, de las tres sedes petrinas, la preeminente, la verdaderamente decisiva⁴³.

Esto nos lleva a una comprobación de la mayor importancia⁴⁴: el primado romano, o sea, el reconocimiento de Roma como criterio de la fe auténticamente apostólica, es más antiguo que la «Escritura». Sobre esto hay que guardarse de una ilusión casi inevitable. La «Escritura» es más reciente que los «escritos» que la integran. Durante mucho tiempo la existencia de cada uno de los escritos no dio lugar aún al «Nuevo Testamento» como Escritura, como Biblia. La reunión de los escritos en la Escritura es más bien obra de la tradición, que comenzó en el siglo II, pero que sólo en el siglo IV o V tuvo en cierta medida su conclusión. Un testimonio exento de sospecha como Harnack ha señalado al respecto que antes de terminar el siglo II se impuso en Roma un canon de los «libros del Nuevo Testamento» según el criterio de la apostolicidad y catolicidad, criterio que poco a poco fue seguido también por otras Iglesias «a causa de su valor intrínseco y de la fuerza de la autoridad de la Iglesia romana». Por tanto, podemos afirmar: la Escritura se hizo Escritura mediante la tradición, de la que forma parte como elemento constitutivo justamente en este proceso la *potentior principalitas* de la cátedra de Roma.

Resultan así evidentes dos puntos: el principio de la tradición, en su configuración sacramental como sucesión apostólica, fue constitutivo para el origen y la continuación de la Iglesia. Sin este principio no es posible en absoluto imaginar un Nuevo Testamento, y es debatirse en una contradicción querer afirmar lo uno y negar lo otro. Hemos visto además que desde el principio se estableció y transmitió en Roma la lista de los nombres de los obispos como serie de la sucesión. Podemos añadir que Roma y Antioquía, como sedes de Pedro, eran conscientes de encontrarse en la sucesión de la misión de Pedro, y que pronto en el grupo de las sedes petrinas

⁴³ Este punto lo examina cuidadosamente V. TWOMEY, *Apostolikos Tfironos*, Munich 1982.

⁴⁴ Espero poder desarrollar y motivar más ampliamente, en un futuro no muy lejano, la reflexión sobre la sucesión apostólica que a continuación intento exponer de manera por demás sucinta. Soy deudor de importantes aportaciones a los trabajos de O. KARRER, especialmente: *Um die Einheit der Christen, Die Petrusfrage*, Frankfurt 1953; *Apostolische Nachfolge und Primal*, en FEINER-TRÜTSCH-BOCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Friburgo 1957, 175-206; *Das Petrusamt in der Frühkirche*, en *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden 1958, 507-525; *Die Biblische und altkirchliche Grundlage des püpstums*, en *Lebendiges Zeugnis*, 1958, 3-24. Son importantes también algunas colaboraciones en *Festschrift* por O. KARRER, *Begegnung der Graten*, a cargo de Roesle-Cullmann, Frankfurt 1959, aquí especialmente K. HOFSTETTER, *Das Petrusamt in der Kirche des 1. und 2. Jahrhunderts*, 361-372.

se adoptó también a Alejandría como lugar de la actividad de Marcos, discípulo de Pedro. Sin embargo, el lugar del martirio aparece claramente como el principal depositario de la suprema autoridad petrina y desempeña un papel preeminente en la formación de la naciente tradición eclesial, y en particular en la formación del Nuevo Testamento como Biblia; él pertenece a las condiciones esenciales de posibilidad, tanto internas como externas. Sería fascinante mostrar cómo influyó en todo esto la idea de que la misión de Jerusalén había pasado a Roma, razón por la cual inicialmente Jerusalén no sólo no fue «sede patriarcal», sino ni siquiera sede metropolitana: Jerusalén reside en Roma y su título de preeminencia se ha trasferido, con la partida de Pedro, a la capital del mundo pagano⁴⁵. Pero una reflexión detallada sobre este tema nos llevaría muy lejos. Creo, no obstante, que ha quedado patente lo esencial: el martirio de Pedro en Roma fija el lugar en el que continúa su función. Esta conciencia aparece ya en el siglo primero a través de la primera carta de Clemente, aunque, en los detalles, la evolución fue naturalmente lenta.

3. Reflexiones finales

Nos detenemos en este punto, puesto que el objeto esencial de nuestras reflexiones ha sido alcanzado. En efecto, hemos visto que el Nuevo Testamento en su totalidad documenta de manera convincente el primado de Pedro; hemos visto que la constitución de la tradición y de la Iglesia suponía la continuación de la autoridad de Pedro en Roma. El primado romano no es una invención de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia, que se remonta al mismo Señor y que se desarrolló fielmente en la Iglesia naciente. Pero el Nuevo Testamento nos muestra algo más que los aspectos formales de una estructura; nos muestra también su esencia íntima. No sólo nos entrega pruebas documentales, sino que se afirma como criterio y cometido. Nos indica la tensión entre piedra de escándalo y roca; justamente en la desproporción entre capacidad humana y disposición divina, Dios se da a conocer como el que está verdaderamente presente y operante. Si el conferir semejante plenitud de autoridad a los hombres ha podido hacer que en el curso de la historia surgiera -y no sin razón- el temor a un poder humano arbitrario, sin embargo no sólo la promesa del Nuevo Testamento, sino la misma trayectoria histórica muestran lo contrario: la desproporción de los hombres para semejante función es tan estridente, tan evidente, que justamente en la atribución a un hombre de la función de roca se pone de manifiesto que no son estos hombres los que sostienen la Iglesia, sino el que lo hace, a pesar de los hombres más que a través de ellos. Quizá el misterio de la cruz

⁴⁵ Cf K. HOFSTETTER, O.C.

no esté en ninguna parte tan tangiblemente presente como en la historia del primado. El hecho de que su centro esté constituido por el perdón es al mismo tiempo su supuesto y el signo de la naturaleza particular del poder de Dios. De este modo cada una de las palabras bíblicas sobre el primado permanece, de generación en generación, como indicación, como medida a la que debemos plegarnos cada vez. Si la Iglesia mantiene su fe en estas palabras, no es cuestión de triunfalismo, sino de humildad; sorprendida y agradecida reconoce la victoria de Dios sobre la debilidad humana y a través de ella. El que por miedo al triunfalismo o al poder arbitrario del hombre le quita a estas palabras su fuerza no anuncia en absoluto a un Dios más grande, sino que más bien lo empequeñece. Pues él manifiesta el poder de su amor justamente en la paradoja de la impotencia humana, permaneciendo así fiel a la ley de la historia de la salvación. Así pues, con el mismo realismo con que hoy admitimos los pecados de los papas y su inadecuación a la grandeza de su ministerio, hemos de reconocer también que Pedro ha sido siempre la roca contra las ideologías, contra la reducción de la Palabra a lo que en una época determinada está en boga, contra la sumisión a los poderosos de este mundo. Al reconocer estos hechos de la historia, no celebramos a los hombres, sino que tributamos alabanza al Señor, que no abandona a la Iglesia y ha querido realizar su ser roca a través de Pedro, la pequeña piedra de tropiezo: no la «carne y la sangre», sino el Señor salva a través de los que provienen de la carne y de la sangre. Negar esto no es más fe ni más humildad, sino retroceder frente a la humildad, que reconoce la voluntad de Dios exactamente como es. Por tanto, la promesa hecha a Pedro y su realización histórica siguen siendo, en lo más hondo, motivo perenne de alegría: los poderes del infierno no prevalecerán contra ella...

Iglesia universal e Iglesia particular. El cometido del obispo

Entonces, concretamente, ¿cómo debe vivir y configurarse la Iglesia para responder a la voluntad del Señor? Tal es la pregunta que se impone con fuerza después de todas las reflexiones hasta ahora expuestas. A esta pregunta podemos darle una respuesta muy sencilla, que sin embargo contiene en sí toda la riqueza y, por tanto, todas las dificultades de lo que es realmente sencillo. Podemos decir: la Iglesia se convirtió en tal cuando el Señor, después de haber dado su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino, dijo: «haced esto en memoria mía». Ello significa: la Iglesia es una respuesta a este cometido, a la autoridad y a la responsabilidad que conlleva. Iglesia es eucaristía. Ello implica que la Iglesia proviene de la muerte y resurrección, pues las palabras sobre la donación del cuerpo habrían quedado vacías de no haber sido una anticipación del sacrificio real de la cruz, lo mismo que su memoria en la celebración sacramental sería culto de los muertos y formaría parte de nuestro luto por la omnipotencia de la muerte si la resurrección no hubiese transformado este cuerpo en «espíritu dador de vida» (1Cor 15-45). Pero de todo el conjunto del Nuevo Testamento procede una segunda respuesta que se ha concretado en el nombre *ecclesia*. Iglesia quiere decir reunión y purificación por Dios de todos los hombres de toda la tierra. La unión de las dos respuestas define la naturaleza de la Iglesia y determina su praxis; además las dos respuestas se pueden compendiar en la afirmación única de que Iglesia quiere decir proceso dinámico de unificación horizontal y vertical. Es unificación vertical del hombre con el amor trinitario de Dios, y por tanto también integración del hombre en sí mismo y consigo mismo. Mas como lleva al hombre allí donde tiende toda la gravitación de su naturaleza, se hace de por sí también unificación horizontal: sólo a partir de la fuerza propulsiva de la unión vertical puede tener lugar la unificación horizontal, o sea, la reconstrucción de un género humano lacerado. Los Padres compendiaron estos dos aspectos -eucaristía y reunión- en la palabra *communio*, que hoy nuevamente está en alza: Iglesia y comunión; ella es comunión de la palabra y del cuerpo de Cristo, y por tanto comunión recíproca entre los hombres, quienes, en virtud de esta comunión que los lleva desde arriba y desde dentro a unirse, se convierten en un solo pueblo; es más, en un solo cuerpo.

1. Eclesiología eucarística y ministerio episcopal

Intentaremos ahora desarrollar en concreto esta respuesta básica. Partimos del hecho de que la Iglesia se realiza en la celebración de la eucaristía, que es al mismo tiempo el hacerse presente la palabra del anuncio. Ello implica en primer lugar el aspecto local: la celebración eucarística ocurre en un lugar concreto con las personas que en él viven. Aquí comienza la fase de la reunión. Lo cual significa que por Iglesia no se entiende un club de amigos o una asociación de tiempo libre en la que se juntan personas con iguales tendencias y con intereses afines. La llamada de Dios va a todos los que están en aquel lugar: la Iglesia es pública por su misma naturaleza. Desde el principio rehusó colocarse en el plano de las asambleas culturales privadas o de cualquier agrupación de derecho privado. De haber aceptado, habría gozado de la plena protección del derecho romano, que reservaba a las organizaciones de derecho privado un amplio espacio. Por el contrario, quiso ser pública igual que el Estado, porque ella es realmente el nuevo pueblo al que todos están llamados⁴⁶. Por eso cuantos se hacen creyentes en un lugar pertenecen todos ellos igualmente a la misma eucaristía: ricos y pobres, cultos e incultos, griegos, judíos, bárbaros, hombres y mujeres; donde Dios llama, estas diferencias no cuentan (Gal 3,28). Por eso podemos ahora comprender por qué Ignacio de Antioquía insistió tanto en la unicidad del oficio episcopal en una ciudad y por qué ligó tan estrechamente la pertenencia eclesial a la comunión con el obispo. Defiende san Ignacio la naturaleza pública y la unidad de la fe contra todo tipo de grupo, contra la división en razas y en clases. El evangelio de Jesucristo excluye desde el principio el racismo y la lucha de clases. Hay un solo obispo en una sola ciudad, porque la Iglesia es una sola para todos y porque Dios es uno solo para todos. En este sentido la Iglesia tiene siempre ante sí una tarea única e inmensa de reconciliación; no es Iglesia si no pone de acuerdo a los que de hecho -por su modo de sentir- no están de acuerdo y no tienden al acuerdo. Sólo en virtud del amor del que ha muerto por todos puede y debe realizarse también de hecho esta reconciliación. La Carta a los efesios ve el sentido más profundo de la muerte de Cristo en el hecho de haber abatido «el muro de separación, o sea, la enemistad» (2,14). En virtud de la sangre derramada, Cristo es «nuestra paz» (2,13s). Estamos ante formulaciones eucarísticas que contienen un realismo exigente; no se puede gozar de la sangre «derramada por muchos» restringiéndose a «pocos». En este sentido el «episcopado monárquico» enseñado por Ignacio de Antioquía es una forma

⁴⁶ Este carácter público de la Iglesia lo ha destacado fuertemente, basándose en la Escritura y los Padres, E. PETERSON, *Theologische Traktate*, Munich 1951.

esencial e irrevocable de la Iglesia, ya que constituye una exacta interpretación de una realidad central: la eucaristía es pública, es eucaristía de toda la Iglesia, del único Cristo. Nadie tiene derecho a escogerse una eucaristía «propia». La reconciliación con Dios que en ella se nos brinda supone siempre la reconciliación con el hermano (Mt 5,23s). La naturaleza eucarística de la Iglesia nos ha remitido en primer lugar a la asamblea local; al mismo tiempo hemos reconocido que el ministerio episcopal pertenece esencialmente a la eucaristía en cuanto servicio a la unidad que se deriva necesariamente del carácter de sacrificio y de reconciliación de la eucaristía. Una Iglesia eucarística es una Iglesia constituida sobre el obispo.

Tenemos que dar ahora un paso más. El redescubrimiento del carácter eucarístico de la Iglesia ha llevado recientemente a acentuar con fuerza el principio de la Iglesia local. Teólogos ortodoxos han contrapuesto la eclesiología eucarística de Oriente como expresión auténtica de la Iglesia a la eclesiología centralista de la Iglesia romana⁴⁷. En cada Iglesia local, dicen, está presente con la eucaristía el misterio entero de la Iglesia, por estar presente Cristo. A esto no hay nada que añadir. Por tanto, deducen ellos, la idea de un ministerio petrino es una contradicción; tiende a un modelo mundano de unidad opuesto a la unidad sacramental representada en la constitución eucarística. Sin embargo, es cierto que esta moderna eclesiología eucarística ortodoxa no es concebida de modo puramente «local» en el sentido de la Iglesia particular, ya que en realidad el punto básico de la estructura es el obispo, y no el lugar en cuanto tal. Si se reflexiona sobre este hecho, resulta evidente que también para la tradición ortodoxa no basta el simple hecho litúrgico en el lugar respectivo para constituir la Iglesia, sino que es necesario un principio de integración.

Los problemas que permanecen pendientes permiten comprender que desde hace poco, por la fusión de elementos protestantes, ortodoxos y católicos, se vayan desarrollando nuevas variantes del principio de la Iglesia local que intentan llevarlo a sus últimas consecuencias. Si los ortodoxos parten del obispo y de la comunión eucarística guiada por él, punto de partida de la posición reformada sigue siendo la palabra: la palabra de Dios congrega a los hombres y crea la «comunidad». El anuncio del evangelio, dicen, genera la asamblea, y esta asamblea es «Iglesia». En otras palabras, la Iglesia como institución no tiene en esta perspectiva ningún relieve propiamente teológico; teológicamente significativa es sólo la comunidad, porque lo que importa es sólo la palabra⁴⁸. Esta idea de la comunidad suele hoy vincularse al

⁴⁷ Cf F. AFANASIEFF Y OTROS

⁴⁸ Cf G. GLOEGE, *Gemeinde*, en K. GALLING (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, Tubinga 1957, 1325-1329. No hace falta precisar que en los detalles, en el ámbito reformado, las

logion de Jesús del evangelio de Mateo: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (18,20). Casi se podría decir que estas palabras han sustituido hoy para muchos, como palabras fundantes de la Iglesia y como definición de su naturaleza, al *logion* de la piedra y del poder de las llaves. La idea es entonces: reunirse en nombre de Jesús engendra por sí mismo la Iglesia; es el acto independiente de todas las instituciones en el que la Iglesia nace siempre de nuevo. La Iglesia no es concebida como episcopal, sino como congregacionista. Ahora no hay que referirse ya a la exclusividad de la palabra, sino que de este principio se deduce la conclusión: la asamblea convertida de ese modo en comunidad tiene en sí todos los poderes de la Iglesia y, por tanto, también el de la celebración eucarística. La Iglesia, como suele decirse, viene «de abajo»; ella se forma a sí misma. Pero con este enfoque se pierde inevitablemente su naturaleza pública y su mismo carácter de reconciliación tal como se presenta en el principio episcopal, que se deriva de la naturaleza de la eucaristía. La Iglesia se convierte en grupo, que se mantiene unido por su consenso interior, mientras que su dimensión católica se agrieta. Las palabras del Señor sobre reunirse dos o tres personas no pueden aislarse; no agotan la plenitud de la realidad Iglesia. En esa realidad el reunirse, e igualmente los encuentros informales de grupos en la oración, tiene una importancia esencial. Pero no es suficiente como principio constitutivo de la Iglesia.

Por eso el sínodo de 1985 ha señalado nuevamente en la *communio* la idea guía para la comprensión de la Iglesia, y en consecuencia ha pedido que se profundice la eclesiología eucarística, en la cual las diversas funciones de papa, obispo, presbítero y laicos son contempladas oportunamente en una visión de conjunto a partir del sacramento del cuerpo del Señor. Esos esfuerzos siguen adelante. Hay un primer paso relativamente simple. Iglesia es eucaristía, según hemos dicho. Ello puede traducirse también en otra fórmula: Iglesia es comunión, comunión con todo el cuerpo de Cristo. En otras palabras: en la eucaristía no se puede en modo alguno pretender comulgar exclusivamente con Jesús. El se ha dado un cuerpo. El que comulga con él, comulga necesariamente con todos sus hermanos, que se han convertido en miembros del único cuerpo. Tal es el alcance del misterio de Cristo, que la *communio* incluye también la dimensión de la catolicidad. O es católica, o no es absolutamente.

concepciones de Iglesia y de comunidad son naturalmente múltiples y variadas; sin embargo, su orientación fundamental me parece que queda señalada con lo indicado antes.

2. Las estructuras de la Iglesia universal en la eclesiología eucarística

¿Pero cómo se expresa todo esto? La pregunta nos lleva necesariamente a la Iglesia antigua. El que ha aprendido a conocerla en su existencia efectiva ve al punto que no ha consistido nunca en una yuxtaposición estática de Iglesias locales. Desde el principio pertenecen esencialmente a ella múltiples formas de catolicidad. En el tiempo apostólico es sobre todo la figura misma del apóstol lo que queda fuera del principio local. El apóstol no es obispo de una comunidad, sino misionero de la Iglesia entera. La figura del apóstol es la más contundente refutación de cualquier concepción de Iglesia puramente local. En su persona se expresa la Iglesia universal; a esta representa él, sin que ninguna Iglesia local pueda pretender tenerlo para sí sola. Pablo ejerció esta función de unidad mediante sus cartas y a través de una red de enviados. Estas cartas son la realización práctica del servicio católico de la unidad, que sólo se explica en virtud de la autoridad del apóstol que se extiende a la Iglesia universal. Si observamos además las listas de saludos de las cartas, podemos verificar también que la sociedad antigua era móvil; encontramos a los amigos de Pablo ora aquí, ora allá. Ser cristiano quería decir para ellos pertenecer a la única asamblea de Dios en formación, que ellos encontraban unida e idéntica en todos los lugares. Cuando estudio las hipótesis de que Santiago, un colegio o la comunidad en general habrían recogido la sucesión de Pedro, no puedo menos de sorprenderme siempre de que a nadie se le haya ocurrido la idea de atribuir tal sucesión a Pablo, a pesar de que él afirma en la Carta a los gálatas: «Vieron que yo había recibido la misión de anunciar el evangelio a los paganos, como Pedro a los judíos» (2,7). Prescindiendo de que aquí se excluye claramente la idea, derivada de la misma Carta a los gálatas, de la sustitución de Pedro por Santiago o por un colegio, se podría concluir que Pablo había recibido el primado sobre los paganos de una manera indivisa. Pero en realidad no se trata de un reparto de sectores de misión, superado precisamente en la medida en que se impuso el pensamiento fundamental de Pablo, que abolía toda distinción entre judeo-cristianos y pagano-cristianos. Como se desprende del conjunto del Nuevo Testamento, Pedro siguió siendo la bisagra entre cristianos judíos y gentiles, y esta misión para toda la Iglesia fue la concretización del mandato particular que el Señor le confirió. Pero al mismo tiempo podemos decir que Pablo ejerció en virtud de su misión una especie de primado sobre los cristianos gentiles, lo mismo que Santiago reivindicó una posición de guía para todo el judeo-cristianismo.

Volvamos a nuestro problema. En el tiempo apostólico es evidente el elemento católico en la estructura de la Iglesia; también las llamadas cartas católicas lo desarrollan y confirman. Incluso podemos afirmar que el ministerio orientado en

sentido universal tiene claramente la preeminencia sobre los ministerios locales, hasta el punto de que su fisonomía concreta queda aún completamente oscura en las grandes cartas de Pablo⁴⁹. Hay que recordar que, junto a los apóstoles, el grupo de los profetas, designados en la *Didajé* entre otras cosas como «vuestrós sumos sacerdotes» (13,3), ejercían una misión igualmente supralocal. Sólo después de haber comprendido esta realidad es posible entender el alcance de la fórmula de que los obispos son los sucesores de los apóstoles. En la primera fase los obispos, en cuanto responsables de Iglesias locales, están claramente por debajo de la autoridad católica de los apóstoles. Si luego, en el difícil proceso de formación de la Iglesia postapostólica, se acabó reconociéndoles también la posición de los apóstoles, ello significa que asumen ahora una responsabilidad que rebasa el ámbito local. En otros términos, la llama de la catolicidad y de la misión no puede extinguirse tampoco en la nueva situación. La Iglesia no puede hacerse una yuxtaposición estática de Iglesias locales en principio autosuficientes: ha de permanecer «apostólica»; o, dicho de otra manera, el dinamismo de la unidad ha de marcar su misma estructura. Con la connotación «sucesor de los apóstoles», se hace salir al obispo del ámbito puramente local y se lo constituye en responsable de que las dos dimensiones de la *communio*: la vertical y la horizontal, permanezcan indivisas.

¿Pero cómo se manifiesta esto concretamente? Ante todo se manifiesta en una fuerte conciencia de la unidad de la única Iglesia en todos los lugares, que surge espontáneamente dondequiera que se hacen perceptibles tendencias separatistas. Cuando, por aducir un ejemplo, en el siglo cuarto y quinto comenzaron los donatistas a crear una especie de Iglesia particular africana, que no quería ya mantener relaciones con la Iglesia universal, Optato de Milevi reaccionó resueltamente contra esa tendencia a las «dos Iglesias», oponiendo a ella la comunión con todas las provincias como signo distintivo de la verdadera Iglesia⁵⁰. Agustín reitera incansablemente el mismo principio, convirtiéndose así en el maestro y guía de la catolicidad: «Yo estoy en la Iglesia, cuyos miembros son todas aquellas Iglesias de las que sabemos realmente por la Sagrada Escritura que surgieron y crecieron gracias a la actividad de los apóstoles. No renunciaré a estar en comunión con ellas, ni en África ni en ningún otro lugar con la ayuda de Dios»⁵¹. En el siglo segundo ya Ireneo había expresado con vigor el mismo principio: «Esta doctrina y esta fe la Iglesia diseminada por todo el mundo la custodia diligentemente, formando como una única familia: la misma fe con una sola alma y un solo corazón; la misma

⁴⁹ Cf al respecto el capítulo siguiente.

⁵⁰ Cf J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978, 109-133.

⁵¹ *Contra Cresconium* III, 35, 39; *Patrología jatina* (PL) 43, 517.

predicación, enseñanza y tradición, como si hubiese una sola boca. Diversas son las lenguas según las regiones, pero única e idéntica es la fuerza de la tradición. Las Iglesias de Germania no tienen una fe o tradición diferente, como tampoco las de Hispania, Galia, Egipto, Libia, Oriente y el centro de la tierra (=Palestina); como el sol, criatura de Dios, es uno solo e idéntico en todo el mundo, así la luz de la verdadera predicación resplandece en todas partes e ilumina a todos los hombres que quieren venir al conocimiento de la verdad»⁵².

¿Cuáles eran los elementos estructurales concretos que garantizaban esta catolicidad? Naturalmente, antes que las estructuras hay que indicar el contenido, en el cual insiste, por ejemplo, la Carta a los efesios: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios padre de todos...» (4,5s). Las estructuras están al servicio de este contenido. Hemos dicho: la pertenencia a la comunión en cuanto pertenencia a la Iglesia es por su naturaleza universal. El que pertenece a una Iglesia local pertenece a todas. De esta conciencia, como garantía de la unidad de la *communio* y delimitación de los confines frente a presuntas y falsas comunidades, nacieron las cartas de comunión, a las que se denominó *Utterae communicatoriae, tesserae, symbola, Utterae pacis...*⁵³.

El cristiano que emprendía un viaje llevaba consigo un documento de este tipo, encontrando así alojamiento en cualquier comunidad cristiana y, como centro de la hospitalidad, la comunión en el cuerpo del Señor. Con estas cartas de paz el cristiano se encontraba realmente en su propia casa en cualquier sitio en que estuviera.

Para que el sistema pudiese funcionar, los obispos debían tener por su parte las listas de las Iglesias más importantes de todas las partes del mundo con las cuales estaban en comunión. «Esta lista servía como repertorio de las direcciones cuando había que entregar pasaportes, y por otra parte los pasaportes de los que llegaban de fuera eran controlados con esta lista»⁵⁴.

Vemos, pues, de manera muy concreta, que el obispo hace de anillo de conjunción de la catolicidad. El mantiene relaciones con otros, encarnando así el elemento apostólico, y con él el católico, en la Iglesia. Esto encuentra expresión ya en su consagración; ninguna comunidad puede darse obispo sólo por sí. Un lazo tan radical en la esfera local no es compatible con el principio apostólico, es decir, universal. En

⁵² *Adv. haer.* I, 10, 2, a cargo de A. ROUSSEAU-L. DOUTRÉLEAU (*Sources chre'riennes* 264), París 1979, 158s.

⁵³ Sobre esto y sobre cuanto sigue, cf la colaboración fundamental de L. HERTLING, *Communio und Primat - Kirche und Papsttum in der christlichen Anfi/ce*, en *Una Sancta* 17 (1962) 91.125 (primera publicación en *Miscellanea Historiae pontificiae*, Roma 1943; reimpresso luego varias veces).

⁵⁴ L. HERTLING, *a.c.*, 100.

esto se manifiesta al mismo tiempo más en profundidad también el hecho de que la fe no es una conquista nuestra personal, sino que la recibimos siempre de fuera. Supone siempre una superación de los confines, un ir a los otros y un venir de los otros, lo que remite al origen del Otro, del mismo Señor. El obispo es consagrado por un grupo de al menos tres obispos de comunidades vecinas, y en la ocasión se verifica también la identidad del credo⁵⁵. Pero naturalmente los obispos vecinos no bastan; piénsese en la extensión descrita por el texto de san Ireneo, que de propósito abarca los confines de la tierra entonces conocidos, desde Germania por un lado, hasta Egipto y Oriente por otro. Sólo aclarando debidamente este punto es posible evitar, a propósito de la eclesiología de comunión, un equívoco que hoy se propaga visiblemente. Partiendo de una interpretación moderna y unilateral de la tradición oriental, se cree poder afirmar que no existe por encima de cada uno de los obispos locales particulares ninguna otra realidad constituida en la Iglesia. El único órgano posible de la Iglesia entera sería el concilio universal; la Iglesia de los múltiples obispos formaría, por así decir, el concilio permanente, tanto que algunos han llegado a proponer ver en el concilio el modelo estructural de la Iglesia⁵⁶. Pero en semejante idea de la Iglesia se pierde el elemento de responsabilidad eclesial universal que se encarna en el apóstol, reduciendo con ello también el mismo ministerio episcopal, de modo que la misma Iglesia local no puede ser vista ya en su amplitud total e interior.

No es fácil, ni mucho menos, centrar la atención en el elemento estructural que trasciende a cada obispo en la Iglesia antigua sin caer en seguida en la sospecha de una lectura de la historia desde una óptica unilateralmente papal. Intentaré aclarar este punto exponiendo un caso ejemplar. La controversia sobre Pablo de Samo-sata, obispo de Antioquía, que en el 268 fue acusado de herejía por una asamblea de obispos, depuesto de su cargo y excluido de la comunión eclesial. El caso causó mucho revuelo, ya que Antioquía era el lugar donde se había formado el cristianismo entre los gentiles y donde había nacido el nombre de cristianos. La tradición conocía a Antioquía como lugar de la actividad misionera de Pedro antes de trasladarse a Roma. Como tal, Antioquía era un punto central de referencia de la *communio*. En otras palabras, la red mundial de la *communio*, como ya se ha dicho, tiene algunos puntos eminentes de orientación por los cuales se regulan las Iglesias locales circunstantes. Son las sedes apostólicas. Por eso la crisis de una de estas sedes principales es particularmente importante: ¿qué ocurre cuando vacila justamente el

⁵⁵ Cf B. BOTTE, *Der kollegialcharakter des Prister-und Bischofsamtes*, en J. GUYOT, *Das apostolische Amr*, Maguncia 1961, 68-91, aquí 80s.

⁵⁶ Cf al respecto J. RATZINGER, *1/ nuovo popólo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 161-185 (trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972).

punto de referencia? En este caso es evidente que no basta ya la mera «ayuda de los vecinos», pues está en juego el todo. Por eso el sínodo de los obispos vecinos puede decidir la deposición y escoger el sucesor, pero no puede conferir eficacia jurídica definitiva a estas deliberaciones. Ha de entrar en función la catolicidad. En consecuencia, los participantes en el sínodo obispal antioqueno escribieron a los obispos de Roma y de Alejandría, y mediante ellos a los demás obispos de la Iglesia católica. «Nos hemos visto, pues, forzados..., a designar a otro en su puesto como obispo de la Iglesia católica... Domno, que tiene todas las cualidades que competen a un obispo. Os notificamos esto a fin de que le escribáis y aceptéis de él las cartas de comunión». Ello significa que Domno no puede ser legitimado únicamente por el sínodo. Su nombramiento sólo es efectivo a condición de que los obispos de Roma y de Alejandría sean informados de su elección, le escriban y reciban de él **κοινωνικά γράμματα**; por lo demás, el asunto no termina aquí. Pablo de Samosata rehusó restituir los edificios destinados al culto. Entonces los obispos se dirigieron a la autoridad (¡pagana!) del emperador Aureliano, el cual sentenció que tales edificios «fueran entregados a aquel que los obispos de Italia y de Roma reconocieran como legítimo». El autor belga B. Botte deduce de ahí con razón: «Para el emperador pagano no había, pues, sólo Iglesias locales, sino también una Iglesia católica cuya unidad estaba garantizada por la comunión de los obispos». La misma dinámica que el caso tomado como ejemplo pone de manifiesto para el siglo tercero, puede documentarse para el siglo segundo en el marco de la controversia pascual. Por eso el concilio de Nicea, como él mismo lo declara, no hizo más que corroborar la antigua tradición al confirmar los primados de Roma, Alejandría y Antioquía, estableciendo en ellos las articulaciones de la *communio* universal. La justificación de las tres sedes está en el principio pe-trino, en el cual reside también el fundamento de la particular responsabilidad apostólica de Roma como criterio de unidad. Por consiguiente, a la catolicidad de un obispo pertenece el principio de vecindad y la viva relación con Roma, que consiste en dar y recibir en la gran comunión de la única Iglesia.

El jurista evangélico R. Sohm dijo una vez que en el primer milenio la Iglesia se entendía como el cuerpo de Cristo, y en el segundo como la corporación de los cristianos. En este paso de cuerpo a corporación, de Cristo a la cristiandad, de sacramento a derecho, ve él la verdadera caída, que se habría verificado al entrar el segundo milenio y que habría dado origen a la Iglesia católico-romana. Sobre esto hemos de decir, sin embargo, que ciertamente la Iglesia se formó en primer lugar del sacramento y de la comunión con el cuerpo de Cristo; es «cuerpo de Cristo»; pero justamente por eso es también corporación de los cristianos. Ambas cosas no se

excluyen, sino que se integran. Como comunidad sacramental en el cuerpo del Señor y a partir de la palabra del Señor, es comunidad de derecho divino, como lo ha mostrado E. Kásemann de modo persuasivo partiendo del Nuevo Testamento. Este «derecho divino», que resulta de la palabra y del sacramento, está rodeado concretamente de un derecho humano que reviste múltiples formas; la Iglesia en su historia deberá vigilar siempre para que su centro propiamente espiritual no se vea desplazado por demasiadas estructuras humanas. Lo importante es establecer que el orden de la unidad no es en modo alguno un orden de derecho simplemente humano, sino lo que define de modo central la naturaleza de la Iglesia, y que por eso su expresión jurídica en el cargo del sucesor de Pedro y en la recíproca referencia entre obispos, como en la referencia de estos al papa, pertenece al núcleo central de su ordenamiento divino, de modo que la pérdida de este elemento la lesiona en lo específico de su ser Iglesia.

3. Consecuencias para el ministerio y el cargo del obispo

En todas nuestras reflexiones acerca de la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular hemos tropezado de continuo con la figura del obispo como elemento central de la estructura eclesial. Como ya hemos dicho, él encarna el carácter unitario y el carácter público de la Iglesia local a partir de la unidad del sacramento y de la palabra. El obispo es además el anillo de conjunción con las otras Iglesias locales; como responsable de la unidad de la Iglesia local en su diócesis, le incumbe también hacer de intermediario entre la unidad de su Iglesia particular y la Iglesia entera y única de Jesucristo, y de vivificarla. Debe cuidar de la dimensión católica y de la apostólica de su Iglesia local; estos dos elementos esenciales de la Iglesia caracterizan de modo especial su ministerio, pero enlazan también directamente con las otras dos notas distintivas: la apostolicidad y la catolicidad sirven a la unidad, y sin unidad no hay tampoco santidad, ya que sin amor no hay santidad; la santidad, en efecto, se realiza esencialmente en la integración del particular y de los particulares en el amor de conciliación del único cuerpo de Jesucristo. La santidad no realiza la perfección del propio yo, sino su purificación a través de la fusión en el amor omnicompreensivo de Cristo; este amor es la santidad misma del Dios unitrino.

¿Cómo pueden definirse entonces más precisamente, partiendo de esta base eclesiológica, la función del obispo y la posición de la Iglesia particular en la Iglesia universal? Esta pregunta abre un campo muy amplio, pues nos introduce en el ámbito de la realización histórica, que, desde luego, se apoya en el mismo fundamento, pero que se ve ininterrumpidamente confrontada con nuevas realidades

de la vida humana y exige igualmente respuestas siempre nuevas. Habré de contentarme con destacar aquí algunos puntos de vista de carácter general.

Si hay que definir esencialmente al obispo como sucesor de los apóstoles, entonces su misión queda fundamentalmente perfilada por lo que la Escritura dice ser la voluntad de Jesús respecto a los apóstoles; él los «constituyó» para que «estuviesen con él», «para enviarlos» y «para que tuviesen autoridad...» (Mc 3,14s). La premisa fundamental del ministerio episcopal es la íntima comunión con Jesús, es estar con él. El obispo ha de ser el testigo de la resurrección, o sea, ha de permanecer en contacto con Cristo resucitado. Sin este íntimo «estar con» Cristo, se convierte en un simple funcionario eclesiástico, pero no en testigo, no en sucesor de los apóstoles. El estar con Cristo exige interioridad, pero al mismo tiempo genera la participación en la dinámica de la misión. Pues el Señor es con todo su ser el enviado, el que ha bajado del cielo, el que ha cambiado su «ser con» el Padre en «estar con» los hombres. Según las categorías clásicas, el ministerio del obispo pertenece a la «vida activa», pero su actividad está ordenada por su inserción en la dinámica de la misión de Jesucristo. Por eso significa ante todo el «estar con» Cristo, y de ese modo llevar al «estar con» Dios a los hombres para reunidos en este «estar con». Si a los apóstoles se les trasmite como tercer punto decisivo de su misión el poder de arrojar los demonios, tenemos claro el sentido de este mandato: la llegada de la misión de Jesús sana y purifica al hombre desde dentro. Purifica la «atmósfera» del espíritu en que vive con la llegada del espíritu de Jesús, que es el santo espíritu de Dios. Ser para Cristo con Dios y, a partir de Cristo, llevar a los hombres a Dios, hacer de ellos la *qahal*, la asamblea de Dios, he ahí cuál es la tarea del obispo. «El que no recoge conmigo, dispersa», dice Jesús (Mc 12,30; Lc 11,23); el fin del obispo es recoger con Jesús.

De ahí se sigue un segundo punto: el obispo es el sucesor de los apóstoles. Solamente el obispo de Roma es el sucesor de un determinado apóstol, a saber, de san Pedro, por lo que está revestido de la responsabilidad de toda la Iglesia. Todos los demás obispos son sucesores de los apóstoles, no de un apóstol determinado; están en el colegio que sucede al colegio de los apóstoles, de forma que cada uno es sucesor de los apóstoles. Esto significa que el hecho de ser sucesor enlaza con «estar con» en el «nosotros» de los que suceden. El aspecto «colegiado» pertenece esencialmente al oficio de obispo; es una consecuencia necesaria de sus dos dimensiones, la católica y la apostólica. Este «estar con» ha revestido en la historia varias formas, y variará también en el futuro en las formas particulares de verificarse. En la Iglesia antigua tenía sustancialmente dos formas fundamentales que, a pesar de todos los cambios, indican también hoy lo esencial. En primer lugar hay un nexo particular entre los

obispos vecinos y los obispos de una región, que en un contexto político y cultural común persiguen un camino común en su ministerio episcopal. De aquí nacieron los sínodos (asambleas de obispos), que se reunían por ejemplo en el África de san Agustín dos veces al año. En cierto sentido podemos compararlos con las conferencias episcopales. Sin duda hay que tener en cuenta una pequeña diferencia: que en la base de estos sínodos no había instituciones permanentes; no había oficinas, no había un órgano administrativo fijo, sino sólo de vez en cuando el hecho de la reunión, en la que los obispos, cada uno por su cuenta -a partir de su fe y de su experiencia de pastores- intentaban encontrar respuestas a los problemas urgentes. A este fin se exigía la responsabilidad personal de cada uno, junto con la búsqueda de aquella sintonía con la fe en la cual el testimonio común se resuelve en una respuesta común. La segunda figura en la que el nosotros de los obispos adquiría forma en la dimensión del obrar estaba en relación con los «primados», con las sedes obispaes de referencia y con sus obispos, y de modo particular en tomar como norma a Roma, en estar en consonancia con el testimonio de fe del sucesor de Pedro⁵⁷.

Pero cuando hablamos del «nosotros» de los obispos hemos de añadir un nivel ulterior de consideración; este «nosotros» no ha de entenderse sólo en sentido sincrónico, sino también en sentido diacrónico. Ello significa que en la Iglesia ninguna generación está aislada. En el cuerpo de Cristo no cuenta ya el límite de la muerte; en él, pasado, presente y futuro se compenetran. El obispo no se representa nunca sólo a sí mismo, ni lo que predica es su pensamiento propio; el obispo es un enviado y, en cuanto tal, un embajador de Cristo. El indicador del camino que introduce en el mensaje es para él el nosotros de la Iglesia, y precisamente el nosotros de la Iglesia de todos los tiempos. Si en alguna parte llegara a formarse una mayoría contra la fe de la Iglesia de otros tiempos, no sería en absoluto mayoría; en la Iglesia la verdadera mayoría es diacrónica, abarca a todas las épocas y sólo escuchando a esta mayoría total se permanece en el nosotros apostólico. La fe rompe la autoabsolutización de cada uno de los presentes; el abrirse a la fe de todos los tiempos libra de la ilusión ideológica y mantiene a la vez abierto al futuro. Ser heraldo de esta mayoría diacrónica, de la voz de la Iglesia que unifica los tiempos, es uno de los grandes cometidos del obispo, que descende de aquel «nosotros» que caracteriza a su ministerio.

⁵⁷ Los «primati», con fundamento petrino derivados de la antigua tradición teológica y que comprenden el primado particular de Roma, han de distinguirse de la idea del patriarcado desarrollada en Bizancio. Sobre esta idea, que primero fue rechazada por Roma decididamente y luego aceptada sólo con mucha vacilación, cf J. RICHARDS, O.C, 228; exposición amplia y profunda del tema en A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'occidente? Studio storico domínale*, Bolonia 1990.

Echemos ahora una breve mirada a dos elementos más. El obispo representa ante la Iglesia local a la Iglesia universal, y ante la Iglesia universal a la Iglesia local; por tanto, sirve a la unidad. No tolera que la Iglesia local se encierre en sí misma, sino que la abre al todo y la inserta en el todo, de tal manera que las fuerzas vivificadoras de los carismas puedan afluir a ella y brotar de ella. Así como abre la Iglesia particular a la Iglesia universal, también el obispo lleva a esta Iglesia universal la voz particular de su propia diócesis, sus dones particulares de gracia, sus prerrogativas y sus sufrimientos. Todo pertenece a todos. Cada órgano es importante, y la contribución de cada uno es necesaria para el todo. Por eso el sucesor de san Pedro debe ejercer su ministerio de modo que no sofoque los dones de las Iglesias particulares ni los fuerce a seguir una falsa uniformidad, sino que los deje ser eficaces en el intercambio vivificador del todo. Estos imperativos valen también para los obispos en su sede y más que nunca para la guía común que los obispos ejercen a través del sínodo o de la conferencia episcopal. Como el papa sólo debe añadir al derecho humano lo que es estrictamente necesario en virtud del derecho divino derivado del sacramento, así también han de hacerlo el obispo y la conferencia episcopal en su ámbito propio. También ellos han de guardarse de uniformidades pastorales. También ellos han de atenerse a las reglas de san Pablo: «No extingáis el espíritu... examinadlo todo, retened lo que es bueno» (1Tes 5,19.21). Tampoco aquí puede haber ningún uniformismo de planes pastorales, sino que hay que dejar espacio a la multiplicidad, no raras veces indudablemente fatigosa, de los dones de Dios; dejando a salvo naturalmente el criterio de la unidad de la fe, al que se puede añadir, en cuanto a las formas humanas, no más de lo necesario a la tolerancia y para una buena convivencia.

Finalmente, no podemos olvidar que el apóstol es siempre enviado «hasta los confines de la tierra». Esto significa que el cometido del obispo no puede agotarse nunca en el ámbito intraeclesial. El evangelio concierne a todos siempre, y por ello incumbe siempre al sucesor de los apóstoles la responsabilidad de llevarlo al mundo. Esto ha de entenderse en un doble sentido: hay que anunciar siempre la fe a los que todavía no han podido reconocer en Cristo al salvador del mundo; pero además de esto existe también una responsabilidad para con las cosas públicas de este mundo. El Estado goza de autonomía respecto a la Iglesia, y el obispo está obligado a reconocer la autonomía del Estado y su ordenamiento jurídico. Evita la confusión entre fe y política y sirve a la libertad de todos evitando identificar la fe con una determinada forma política. El evangelio pone a disposición de la política verdades y valores, pero no da una respuesta concreta a cada uno de los problemas de la política y la economía. Esta «autonomía de las realidades terrenas», de la que ha hablado el

concilio Vaticano II, es preciso respetarla. Han de tenerla en consideración también los miembros de la Iglesia. Sólo así la Iglesia constituye un espacio abierto de conciliación entre los partidos; sólo así se preserva de convertirse ella misma en un partido. En este sentido, también el respeto a la madurez de los laicos es un aspecto importante del ministerio episcopal.

Pero la autonomía de las cosas terrenas no es absoluta. Refiriéndose a las experiencias de la época imperial romana, Agustín observaba que los límites entre el Estado y una banda de ladrones son muy débiles si no se rebasa un determinado mínimo ético. El derecho no proviene sólo del Estado; lo que de por sí constituye una injusticia, como la muerte de hombres inocentes, no hay ley que pueda justificarlo. Por eso a los cristianos les incumbe la tarea de preservar la capacidad de percibir la voz de la creación. El obispo debe luchar para que los hombres no se hagan sordos a lo que Dios ha inscrito como fundamental en cada corazón, en la naturaleza del hombre y en las mismas cosas. San Gregorio Magno dijo en una ocasión muy agudamente que el obispo ha de tener «nariz», es decir, el olfato que le permita distinguir lo que es positivo de lo que es negativo. Esto vale en el ámbito eclesial lo mismo que respecto al mundo. Precisamente el respeto de la peculiaridad de los ordenamientos seculares exige que la Iglesia se declare también en favor de la defensa de la creación cuando su voz se vea sofocada por el confuso alboroto de la pretensión humana de «arreglárselas por sí misma». El obispo deberá considerarse responsable de que se despierten las conciencias y de que en estos ámbitos primarios no se tenga la impresión de que la Iglesia habla sólo para sí misma. Por otra parte, en este campo hay que apelar de manera particular a la responsabilidad de los laicos, pues está claro también que laicos y sacerdotes no viven en dos mundos separados, sino que sólo compartiendo la única fe pueden cumplir su deber.

Todo esto nos muestra, finalmente, que en el ministerio del obispo entra también la disponibilidad al sufrimiento. El obispo que considerase su ministerio sobre todo como un honor o como una posición influyente no habría comprendido su naturaleza. Sin la disponibilidad al sufrimiento no es posible consagrarse a este cometido. Así justamente el obispo se encuentra en comunión con su Señor; así sabe que es «colaborador de vuestra alegría» (2Cor 1,24).

Naturaleza del sacerdocio

Reflexiones preliminares: los problemas

La imagen del sacerdocio católico, como la definió el concilio de Trento y fue luego renovada y profundizada en sentido bíblico por el Vaticano II, ha caído después del concilio en una profunda crisis. El gran número de los que han abandonado el sacerdocio, lo mismo que el dramático descenso de las nuevas levas sacerdotales en muchos países, no se explican sólo con motivos teológicos. Pero todas las demás causas no hubieran podido poseer nunca tal impacto de no haberse vuelto problemático en sí mismo este ministerio para muchos sacerdotes y jóvenes encaminados hacia el sacerdocio. En el nuevo horizonte espiritual abierto por el Concilio, los viejos argumentos de la época de la Reforma, en conexión con los conocimientos de la moderna exégesis ampliamente alimentada con premisas reformistas, adquirieron de pronto una evidencia a la que la teología católica no estuvo en condiciones de oponer respuestas suficientemente fundadas. Si es cierto que los textos del Vaticano II fueron mucho más allá del Tridentino en la aceptación de motivos bíblicos, también lo es que no rebasaron sustancialmente el contexto tradicional, por lo que no fueron suficientes para dar una nueva motivación del sacerdocio y aclarar su naturaleza en el cambio de situación. El sínodo de los obispos de 1971, los textos de la Comisión teológica internacional del mismo año y una rica literatura teológica han ampliado entretanto paulatina pero notablemente el debate, de modo que va resultando posible recoger los frutos de esta anhelante búsqueda y, partiendo de una profunda lectura de los textos bíblicos, dar respuesta a los nuevos problemas.

¿De qué índole son esos problemas? El punto de partida lo da una observación de carácter léxico: la futura Iglesia, para denominar los ministerios que en ella se iban formando, no se sirvió de un vocabulario sagrado, sino que se inspiró en una terminología profana. No muestran ningún tipo de continuidad entre estos ministerios suyos y el sacerdocio de la ley mosaica; además, durante mucho tiempo estos ministerios permanecen poco definidos, son muy distintos en cuanto a las formas y designaciones en que los encontramos, y sólo a finales del siglo primero cristaliza una forma bien definida, que, por lo demás, sigue admitiendo oscilaciones. Sobre todo no es posible discernir un cometido cultural de estos ministerios; en

ningún lado se los pone expresamente en conexión con la celebración eucarística; como contenido suyo aparece en primer lugar el anuncio del evangelio, luego el servicio de la caridad entre los cristianos y funciones comunitarias de carácter preferentemente práctico. Todo esto da la impresión de que los ministerios se consideraban no como sagrados, sino simplemente como funcionales, y, por tanto, administrados exclusivamente con fines específicos. En la época posconciliar fue del todo espontáneo relacionar estas observaciones con la teoría del cristianismo como desacralización del mundo, inspirada en las tesis de Barth y Bonhoeffer sobre la oposición entre fe y religión, y por tanto sobre el carácter arreligioso del cristianismo. La Carta a los hebreos subraya con fuerza que Jesús sufrió fuera de las puertas de la ciudad, exhortándonos a ir a él (Heb 13,12-13). Esta circunstancia se convirtió en un símbolo: la cruz ha desgarrado el velo del templo, el nuevo altar se alza en medio del mundo; el nuevo sacrificio no es un hecho cultural, sino una muerte totalmente profana. La cruz aparece así como una interpretación nueva y revolucionaria de lo que únicamente puede considerarse aún culto; sólo el amor cotidiano en medio de la profanidad del mundo es, según esta teoría, la liturgia en consonancia con este origen.

Estas argumentaciones, resultado de la fusión de la moderna teología protestante con algunas observaciones exegéticas, si se examinan atentamente se revelan como el resultado de las opciones hermenéuticas fundamentales de la Reforma del siglo XVI. El punto fundamental de tales opciones era una lectura de la Biblia basada en la contraposición dialéctica de ley y promesa, sacerdote y profeta, culto y promesa. Las categorías recíprocamente correlativas de ley, sacerdocio y culto fueron consideradas como el aspecto negativo de la historia de la salvación: la ley llevaría al hombre a la autojustificación; el culto resultaría del error de que, colocando al hombre en una especie de relación de paridad con Dios, le permitiría establecer mediante determinadas ofertas, una relación jurídica entre él y Dios; el sacerdocio es entonces, por así decir, la expresión institucional y el instrumento estable de esta mutua relación con la divinidad. La esencia del evangelio, como aparecería de modo muy claro sobre todo en las grandes cartas de san Pablo, sería, pues, la superación de este aparato de autojustificación destructora del hombre; la nueva relación con Dios se apoya enteramente en la promesa y la gracia; se expresa en la figura del profeta, que en consecuencia es construida en estrecha oposición al culto y al sacerdocio. El catolicismo se le antojaba a Lutero la sacrílega restauración de culto, sacrificio, sacerdocio y ley, y por tanto como la negación de la gracia, como el alejamiento del evangelio, como una vuelta de Cristo a Moisés. Esta elección hermenéutica de Lutero ha marcado radicalmente la moderna exégesis crítica; la antítesis entre culto y

anuncio del evangelio, entre sacerdote y profeta define total y absolutamente sus valoraciones e interpretaciones. Las observaciones filológicas expuestas al principio parecían confirmar este sistema categorial de modo casi irrefutable. Así es posible comprender que los teólogos, ignorando la historia de las decisiones problemáticas previas, ante la repentina confrontación con la pretensión científica de la exégesis moderna, sintieran que les faltaba la tierra bajo los pies. Parecía del todo claro que la doctrina de Trento sobre el sacerdocio se había formulado a partir de falsas premisas y que tampoco el Vaticano II había tenido el valor de salir de este error histórico. Sin embargo, la evolución interna parecía exigir lo que a este respecto no se había osado aún: dejar las viejas ideas de culto y sacerdocio y buscar una Iglesia a la vez bíblica y moderna, decididamente abierta a lo profano y ordenada únicamente de acuerdo con puntos de vista funcionales.

Sin embargo, hay que mencionar ciertamente el hecho de que ya en tiempo de la Reforma hubo tendencias antagónicas incluso dentro del luteranismo y también en las mismas obras de Lutero; muy pronto la ordenación no se entendió en absoluto como una decisión puramente funcional y revocable en cualquier momento, sino que se la concibió al menos en una cierta analogía con el sacramento. Su conexión con la celebración eucarística no tardó en aflorar de nuevo, junto con la conciencia de que la eucaristía y el anuncio no deben estar separados. Por lo demás, las ideas acerca del carácter radicalmente profano del acontecimiento cristiano y el carácter no religioso de la fe tienen su origen sólo en un concurso de circunstancias del siglo XX; para Lutero estas teorías habrían sido simplemente inconcebibles e inaceptables. De hecho, precisamente la rama del protestantismo que se remonta a Lutero ha desarrollado una fuerte tradición cultural, cuya profundización en la primavera litúrgica del siglo XX ha hecho posibles fructuosos encuentros ecuménicos. Ahí se acogían las legítimas aspiraciones de la Reforma; pero poco a poco se agudizó también la atención a lo que no debía perderse de la tradición católica. Y así el filón «católico» de la teología protestante ha contribuido más que ningún otro a superar la unilateralidad de algunas interpretaciones bíblicas modernas.

1. La fundación del ministerio neotestamentario: apostolado como participación en la misión de Cristo

Se trata, pues, de reconocer lo que hay de nuevo en el Nuevo Testamento; se trata de comprender el evangelio en cuanto evangelio, aprendiendo así a ver luego de modo correcto también la unidad de la antigua y la nueva alianza, la unidad del obrar divino. Pues justamente en su novedad el mensaje de Cristo y su obra son a la vez

cumplimiento de todo lo que les ha precedido, un hacerse visible el centro unificador de la historia de Dios con nosotros. Si nos preguntamos por el núcleo central del Nuevo Testamento, nos encontramos con el mismo Cristo. Su novedad no son propiamente nuevas ideas; la novedad es una persona: Dios, que se hace hombre y atrae al hombre hacia sí. Por tanto, es en la cristología donde hay que ver el punto de partida de nuestro interrogarnos. No tiene nada de extraño que la época liberal interpretara la figura de Jesús enteramente a partir de sus propios supuestos, en los que se reflejan, de acuerdo con la tendencia del siglo XIX, las categorías hacía poco descritas. Jesús, se decía, contrapuso a la religión deformada en sentido ritualista el puro *ethos*, oponiendo el individuo a lo colectivo. El se presenta como el gran maestro de la moralidad, que libra al hombre de las ataduras culturales y rituales y lo coloca con su conciencia personal directamente delante de Dios. En la segunda mitad del siglo XX han confluído en estas reflexiones ideas de origen marxista: Cristo aparece entonces como el revolucionario del amor, que se opone al poder esclavizador de las instituciones y muere luchando contra ellas (particularmente contra el sacerdocio). Se convierte en abanderado en la lucha de liberación de los pobres para la edificación del «reino», es decir, de la nueva sociedad de hombres libres e iguales.

Ahora bien, la figura de Jesús que encontramos en la Biblia es completamente diversa. Naturalmente, aquí no podemos desarrollar una cristología completa. El punto de vista decisivo para nosotros está en el hecho de que Jesús pretende tener una misión directa de parte de Dios, y por tanto representar la autoridad del mismo Dios en su persona. En todos los evangelios se nos presenta como portador de un mandato proveniente de Dios (Mt 7,29; 21,23; Mc 1,27; 11,28; Lc 20,2; 24,19, etcétera). Jesús anuncia un mensaje que no ha sido concebido por él mismo; él es «enviado» con un cometido que proviene del Padre. Juan ha desarrollado de modo particularmente claro esta idea de la misión, pero en esto no hace más que confirmar y aclarar un punto de vista que es central también en los sinópticos. La paradoja de la misión de Jesús encuentra probablemente su expresión más clara en la fórmula de Juan, interpretada de modo tan profundo por Agustín: *Mea doctrina non est mea...* (7,16). Jesús no tiene nada propio por sí, fuera del Padre. En su doctrina está él mismo en juego; y por eso dice que incluso lo que tiene de más propio: su yo, no le pertenece en absoluto. Lo suyo es lo no suyo; no hay nada fuera del Padre; todo es enteramente de él y para él. Pero justamente por el hecho de estar expropiado de sí mismo es totalmente una sola cosa con el Padre. El desinterés por sí mismo es la garantía que le confiere el mandato definitivo, porque se hace pura transparencia y presencia de Dios. Dejemos a un lado el hecho de que en esta total entrega del yo al

tú y en el entrelazamiento del yo y del tú que se sigue se refleja el misterio trinitario, que es al mismo tiempo el modelo de nuestra existencia. Lo importante aquí para nosotros es que Jesús ha creado la nueva figura de los doce, que luego, después de la resurrección, desemboca en el ministerio de los apóstoles, o sea, de los enviados. Jesús da a los apóstoles su autoridad, colocando así en estrecho paralelismo el ministerio de ellos con su misma misión. «El que a vosotros acoge a mí me acoge», les dice a los doce (Mt 10,40; cf Lc 10,16; Jn 13,20). Viene a la mente la expresión rabínica: «El enviado de un hombre es como este mismo hombre». Lo confirman todos los textos en los que Jesús trasmite su potestad a los discípulos: Mt 9,8; 10,1; 21,23; Mc 6,7; 13,34; Lc 4,6; 9,1; 10,19. El paralelismo entre la forma de misión de Jesús y la de los apóstoles se desarrolló de modo particularmente claro en el cuarto evangelio: «Como el Padre me ha enviado, así los envío a vosotros» (13,20; 17,18; 21,21).

El alcance de esta afirmación resulta evidente sólo recordando lo que hemos dicho hace poco sobre la estructura de la misión de Jesús, a saber, que toda su misión es relación. Por esto comprendemos la importancia del siguiente paralelismo:

«El Hijo no puede hacer nada de por sí» (Jn 5,19.30); «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5).

Este «nada» que los discípulos comparten con Jesús expresa al mismo tiempo la fuerza y debilidad del ministerio apostólico. De suyo, con las solas fuerzas de la razón, del conocimiento y de la voluntad no pueden hacer nada de lo que han de hacer en cuanto apóstoles. ¿Cómo podrían decir: «Te perdono tus pecados»? ¿Cómo podrían decir: «Esto es mi cuerpo»? ¿Cómo podrían imponer las manos y decir: «Recibe el Espíritu Santo»? Nada de cuanto es constitutivo de la acción apostólica es producto de la capacidad personal. Pero justamente en esta ausencia total de propiedad se funda su comunión con Jesús, el cual, a su vez, es enteramente del Padre, sólo para él y en él, y no subsistiría en absoluto si no fuera un permanente derivarse y entregarse al Padre. El «nada» en lo que atañe a lo propio los implica en la comunión de misión con Cristo. Este servicio en el que nos damos enteramente al otro, este dar lo que no viene de nosotros, se llama en el lenguaje de la Iglesia sacramento. Cuando definimos la ordenación sacerdotal como un sacramento queremos indicar precisamente esto: aquí no se instala un funcionario particularmente hábil, que encuentra el cargo de su gusto o simplemente porque se puede ganar el pan; no se trata de un trabajo con el que, gracias a nuestra competencia, nos aseguramos el sustento, para luego avanzar en la carrera. Sacramento quiere decir: yo doy lo que yo mismo no puedo dar; hago algo que no depende de mí; estoy en una misión y me he convertido en portador de lo que otro

me ha transmitido. Por eso nadie puede declararse sacerdote por sí mismo; como tampoco ninguna comunidad puede llamar a alguno por su propia iniciativa para este cargo. Sólo del sacramento se puede recibir lo que es de Dios, entrando en la misión que me hace mensajero e instrumento del otro. Y entonces, justamente este darse al otro, este desprendimiento de sí mismo, la sustancial autoexpropiación y gratuidad del servicio se convierten en autorrealización y madurez humanas. Porque con ello nos conformamos con el misterio trinitario, es decir, se lleva a su cumplimiento la semejanza con Dios y con ello el modelo fundamental según el cual hemos sido creados. Porque hemos sido creados trinitariamente, en el fondo vale para cada uno que sólo el que se pierde puede encontrarse.

Pero con esto hemos anticipado un tanto los tiempos. Es cierto que sin duda hemos conseguido una importante ganancia de fondo. Según los evangelios, Cristo mismo transmitió la estructura de su misión y la propia existencia de misión a los apóstoles, confiándoles su mismo mandato y ligándolos así a su misma potestad. Este vínculo con el Señor por el que se le da a un hombre poder hacer lo que sólo el Señor, y no él mismo, puede hacer, equivale a la estructura sacramental. En este sentido la cualificación sacramental del nuevo estilo de misión derivada de Cristo se remonta hasta el núcleo central del mensaje bíblico; pertenece a él. Al mismo tiempo ha quedado de manifiesto que se trata aquí de un oficio totalmente nuevo, que no puede derivarse del Antiguo Testamento, sino que únicamente es explicable en el plano cristológico. El ministerio sacramental de la Iglesia no hace más que expresar la novedad de Jesucristo y mantenerla actual en el curso de la historia.

2. La sucesión de los apóstoles

Después de esta breve mirada al origen y al centro cristológico del nuevo ministerio instituido por Jesucristo en virtud de la potestad proveniente de su misión, tendríamos que preguntarnos: ¿Cómo se vio todo esto en la época apostólica? y sobre todo: ¿cómo se presenta el paso a la época posapostólica; es decir, ¿cómo se refleja en el Nuevo Testamento la *successio apostolorum*, que, junto con la fundamentación cristológica, constituye el segundo pilar básico de la doctrina católica sobre el sacerdocio de la nueva alianza? Respecto al primer punto, a saber, la prosecución del comienzo cristológico en la época apostólica, podemos ser muy breves, ya que los mismos testimonios de los evangelios ofrecen una doble aportación histórica: por un lado transmiten lo que ocurrió al principio en la obra de Jesús, y por otro reflejan también lo que de aquí se derivó. Así pues, lo que nos dicen del cargo apostólico no testimonia solamente la historia de los comienzos, sino que refleja igualmente la

interpretación del ministerio apostólico en el devenir de la Iglesia. Además, y sobre todo, tenemos el imponente testimonio de san Pablo, que en sus cartas nos hace ver, por así decir, el apostolado en su desplegarse. El pasaje más importante me parece que es la exhortación, incluso implorante, que se encuentra en la segunda Carta a los corintios: «Somos embajadores de Cristo, como si Dios exhortase por nosotros. En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios» (2Cor 5,20-21). Se manifiesta aquí de modo particularmente claro la función vicaria y el carácter de misión del ministerio apostólico, que precedentemente hemos aprendido a considerar como la esencia del «sacramento»; aquí resulta evidente que se deriva de Dios la autoridad, la cual consiste precisamente en la expropiación del yo, en hablar no en nombre propio, lo que poco más adelante le lleva a decir a Pablo: «Somos ministros de Dios» (6,4). Pero aquí se resume también brevemente el contenido del ministerio apostólico, que Pablo llama «ministerio de la reconciliación» (5,18): de la reconciliación con Dios, que proviene de la cruz de Cristo, y por ello tiene carácter «sacramental». Así pues, Pablo supone que el hombre vive de por sí en la «alienación» (Ef 2,12), y que sólo a través de la unión con el amor crucificado de Cristo esta alienación respecto a Dios y a la naturaleza humana puede quedar superada; que el hombre puede llegar a la «reconciliación». La cruz -como lo muestra claramente 2Cor 5- es central en este proceso de reconciliación; y puesto que, como acontecimiento histórico, pertenece al pasado, sólo puede ser aplicada de modo «sacramental», si bien aquí no se dice en detalle cómo ocurre esto. Pero si prestamos atención a la primera Carta a los corintios, vemos que el bautismo y la eucaristía son esenciales para este proceso, sin separar a ninguno de la palabra del anuncio que suscita la fe y con ello hace renacer. Por consiguiente, en Pablo es del todo evidente que la potestad «sacramental» del apostolado es un ministerio específico, que no define en modo alguno la existencia cristiana en su plenitud, como algunos han querido concluir del hecho de representar los doce al mismo tiempo el ministerio futuro y a la Iglesia en su totalidad. Lo específico de la misión apostólica aparece claramente en el sentido que acabamos de describir cuando Pablo dice en la primera Carta a los corintios: «Que la gente nos tenga como servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (4,1). Por lo demás, justamente en la primera Carta a los corintios se describe la autoridad del apóstol frente a la comunidad, cuando Pablo pregunta: «¿Qué queréis? ¿Que vaya con la vara o con amor y ternura?» (4,21). El apóstol que lanza la excomunión «con el fin de que el espíritu pueda salvarse el día del Señor» (5,5), y que si es preciso está también dispuesto a «ir con la vara», no tiene nada que ver con el ideal de la anarquía

pneumática que de improviso algunos teólogos en nuestros días querrían deducir justamente de la primera Carta a los corintios como imagen ideal de la Iglesia.

Por tanto, las cartas paulinas confirman y precisan lo que hemos tomado de los evangelios: el oficio de los «ministros de la nueva alianza» (2Cor 3,6) edificado cristológicamente ha de entenderse sacramentalmente. Ellas nos muestran al apóstol como titular de una autoridad proveniente de Cristo frente a la comunidad. En este cara a cara del apóstol se prolonga el cara a cara de Cristo frente al mundo y a la Iglesia, la estructura dialogal que pertenece a la esencia de la revelación. La fe no es algo concebido autónomamente; el hombre no se hace cristiano a través de la reflexión o en virtud de una práctica moral. Lo es siempre por una acción externa; a través de una gracia que sólo puede venirle a partir de otro, a través del tú de Cristo, en el que se encuentra el tú de Dios. Donde falta este cara a cara, expresión de la exterioridad de la gracia, se disuelve la estructura esencial del cristianismo. Una comunidad que se hace tal por sí misma no reproduce ya el misterio dialogal de la revelación y el don de la gracia que proviene siempre de fuera y únicamente se puede acoger. Todo sacramento postula el cara a cara de la gracia y del que la acoge; pero esto vale también de la palabra de Dios; la fe no viene de leer, sino de escuchar; la palabra del anuncio en el que soy interpelado por el otro pertenece a la estructura del acto de fe.

Mas ahora tenemos que tocar el punto decisivo preguntándonos: ¿Este ministerio de los apóstoles prosigue después de su muerte; es decir, existe una «sucesión apostólica», y este cometido es único e irrepetible como la vida terrena, la muerte y la resurrección del Señor? A esta pregunta, tan vivamente debatida, no puedo por mi parte responder más que con un par de advertencias. Ante todo hay que observar que en los comienzos tenemos ante nosotros con una fisonomía claramente definida sólo el ministerio apostólico, si bien la limitación del título de apóstol al círculo de los doce sólo se hizo en la teología lucana. Hay además ministerios de varias clases, que sin embargo no poseen aún una figura definida ni nombres estables; de acuerdo con las diversas situaciones locales, eran también muy diversos. Hay funciones de carácter preferentemente supralocales, como las de profeta o maestro, y junto a ellas cargos locales que en el ámbito judeo-cristiano, probablemente en conexión con el ordenamiento sinagogal, fueron calificados con la noción de presbíteros, mientras que para el área pagano-cristiana encontramos por primera vez en la Carta a los ñilipenses el binomio «obispos y diáconos» (1,1). La aclaración teológica de estas funciones madura lentamente, encontrando su forma esencial en la fase de transición a la época posapostólica.

Este proceso de clarificación se refleja en el Nuevo Testamento de múltiples modos. Deseo ilustrarlo aquí sólo con dos textos que me parecen particularmente importantes e iluminadores. Pienso ante todo en el discurso de despedida de san Pablo a los presbíteros de Mileto, al que Lucas dio la forma de testamento del apóstol, el cual reúne para este fin en torno a sí también a los ancianos de Efeso. El texto expresa una inserción formal en la sucesión: «Cuidad de vosotros y de todo el rebaño del que el Espíritu Santo os ha constituido como obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que ha adquirido con su propia sangre» (20,28). Aquí se identifican los dos términos «presbítero» y «obispo»; ministerios judeo-cristianos y pagano-cristianos son equiparados y descritos como un ministerio indiviso de la sucesión apostólica. Se establece que es el Espíritu Santo el que introduce en este ministerio: no es la comunidad la que confía por motivos de oportunidad a unos particulares las funciones comunitarias, sino que el cargo es un don del Señor, que da él mismo lo que sólo él puede dar. Como ministerio conferido pneumáticamente, es un ministerio «sacramental». Finalmente, es la continuación del cometido apostólico de apacentar el rebaño del Señor, y por tanto la aceptación del cargo de pastor que tuvo el mismo Jesús, sin olvidar que el pastor Cristo muere en la cruz: el buen pastor da su vida por sus ovejas. La estructura apostólica remite al centro cristológico. Así aquí, junto a, y antes de la identificación entre ministerios judeo-cristianos y pagano-cristianos y al lado de la identificación terminológica, hay que destacar una identificación segunda y más esencial: el ministerio de los presbíteros y de los obispos es, por su naturaleza espiritual, idéntico al de los apóstoles. Esta identificación, con la que se formula el principio de la sucesión apostólica, la ha precisado Lucas ulteriormente con otra elección terminológica: limitando la noción de apóstol a los doce, distingue la unicidad del origen de la continuidad de la sucesión. En este sentido, el ministerio de los presbíteros y de los obispos es algo diverso del apostolado de los doce. Los presbíteros y obispos son sucesores; pero no apóstoles personalmente. A la estructura de la revelación y de la Iglesia pertenece así el *semel* y el *semper*. La potestad, fundada cristológicamente, de conciliar, de apacentar y de enseñar prosigue inalterada en los sucesores: pero estos son sucesores en sentido correcto sólo cuando «son asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles» (He 2,42).

Los mismos principios se formulan de modo casi más extenso y amplio en el espejo del presbítero de la primera Carta de Pedro (5,1-4): «A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, presbítero también, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante en la gloria que habrá de manifestarse en el futuro: apacentad el rebaño que Dios os ha confiado y cuidad de él no a la fuerza, sino de buena gana, como Dios

quiere; no por una vil ganancia, sino con generosidad; no como dictadores, sino como modelos para el rebaño. Y cuando aparezca el supremo pastor, recibiréis la corona imperecedera de la gloria». De nuevo tenemos aquí, ya desde el principio, un importante proceso de identificación: el apóstol se define también como presbítero, por lo cual son teológicamente identificados ministerio apostólico y presbiterado. Con ello toda la teología del apostolado que hemos tratado en la primera parte es trasferida al presbiterado, creando de este modo una teología del sacerdocio propiamente neotestamentaria. Mas esta conexión de contenido tiene consecuencias también para la historia de la Iglesia; ella es, por así decir, una sucesión apostólica en acto; en ella se contiene al mismo tiempo la idea de sucesión.

Pero si se lee en el contexto general de la carta, es posible percibir en este breve pasaje otra importante adquisición teológica. Como en el discurso de despedida de Mileto, también aquí el contenido del cargo apostólico y sacerdotal se resume en la palabra «apacentad», y por tanto se lo define a partir de la imagen del pastor. Pero además hemos de observar que Pedro, al fin del segundo capítulo (2,5), define al Señor como «pastor y obispo de vuestras almas», recordando esta definición en nuestro texto cuando llama a Cristo el supremo pastor. La palabra *episkopos*, antes profana, es identificada ahora con la imagen del pastor, convirtiéndose así en un apelativo propiamente teológico, en el que la Iglesia en devenir desarrolla su nueva y particular sacralidad. Si con la expresión co-presbítero une Pedro al sacerdote con el apóstol, con la palabra *episkopos* (= inspector, custodio) lo une con Cristo mismo, *episkopos* y pastor, unificando así todo en la cristología. Por tanto, podemos decir con toda claridad que, al final de la época apostólica, en el Nuevo Testamento nos encontramos con una acabada teología del sacerdocio neotestamentario, confiada a las manos fieles de la Iglesia y que en los altibajos de la historia funda la identidad ineliminable del sacerdote.

3. Sacerdocio universal y sacerdocio particular: Antiguo y Nuevo Testamento

Queda aún por preguntarse de qué modo este nuevo cometido sacerdotal derivado de la misión de Cristo se relaciona en la Iglesia de la nueva alianza con el sacerdocio universal. Hay en el Nuevo Testamento dos textos que hablan del sacerdocio común: la antigua catequesis bautismal, que se nos ha conservado en el capítulo segundo de la primera Carta de Pedro y las palabras de saludo a las siete comunidades con que se abre el Apocalipsis de Juan (1 Pe 2,9; Ap 1,6). Las fórmulas empleadas son citas del libro del Éxodo (19,6), palabras de Dios a Israel, que en el Sinaí es admitido en la

nueva alianza con Dios, siendo así llamado a instaurar el recto culto de Dios entre los pueblos que no le conocen. En cuanto pueblo elegido, Israel debe ser el lugar del verdadero culto y a la vez sacerdocio y templo para el mundo entero. Si la catequesis bautismal cristiana aplica a los bautizados las palabras institutivas de la antigua alianza, ello quiere decir que a través del bautismo los cristianos entran en la dignidad de Israel; que el bautismo es el nuevo Sinaí. Significa que la teología de la elección de Israel pasa a la Iglesia como nuevo pueblo de Dios. La Iglesia en su totalidad debe ser la mansión de Dios en el mundo y el lugar de su culto; por ella el mundo debe ser conducido a la adoración, como dice Pablo en la Carta a los romanos al hablar de la gracia recibida «de ser ministro de Cristo Jesús entre los paganos; mi tarea sagrada consiste en anunciar el evangelio de Dios, para que la ofrenda de los paganos sea agradable a Dios, consagrada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16). El sacerdocio común de los bautizados, que proviene de su ingreso en la historia de la alianza con Dios iniciada en el Sinaí, no está en contraste con las funciones sacerdotales particulares, del mismo modo que el sacerdocio común de Israel no estaba en contraste con sus ordenamientos sacerdotales. Al mismo tiempo podemos reconocer por aquí claramente en qué sentido el cargo iniciado en la Iglesia con los apóstoles es algo totalmente nuevo y en qué sentido acoge en su novedad las formas ya existentes de la antigua alianza. Dicho muy simplemente: el ministerio apostólico de la Iglesia es nuevo como nuevo es Cristo; participa de la novedad de Cristo, a la que debe su origen. Pero como Cristo lo hace todo nuevo, más aún, él mismo es el nuevo obrar de Dios y sin embargo acoge en sí todas las promesas en las que la historia entera había llegado a él, así el nuevo sacerdocio de los enviados de Jesucristo contiene en sí todo el contenido profético de la antigua alianza. Esto se ve con toda claridad si prestamos atención a la fórmula con que Jean Colson, partiendo de un profundo análisis de las fuentes, ha descrito la esencia más profunda del sacerdocio veterotestamentario. Dice este autor: «La función de los *Kohanim* es esencialmente la de mantener al pueblo consciente de su carácter sacerdotal y hacer que viva como tal para glorificar a Dios con toda su existencia»⁵⁸. No se puede menos de reconocer la semejanza con la fórmula paulina poco antes citada a propósito del cometido del apóstol como ministro de Jesucristo; sólo que ahora, después de la ruptura de los confines de Israel realizada en la cruz por Cristo, el carácter misionero y dinámico de esta misión aparece mucho más claramente; el fin último de toda la

⁵⁸ J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile*, París 1966, 185. Deseo llamar la atención de modo particular sobre este estudio básico de teología bíblica. La misma visión de la relación entre los dos Testamentos es confirmada y profundizada, con una cuidada monografía de carácter exegético, por G. HABETS, *Vorbild und Zerrbild. Eine Exegese von Mal 1,6-2,9*, en *Teresianum* XLI (1990) 5-58.

liturgia neotestamentaria y de todos los ministerios sacerdotales es hacer del mundo el templo y la oblación para Dios, o sea, hacer que el mundo entero entre a formar parte del cuerpo de Cristo, a fin de que Dios lo sea todo en todos (cf 1Cor 15,28).

4. Observaciones finales para el sacerdote de hoy

No nos detendremos aquí a reflexionar detenidamente sobre cómo todo esto ha de tenerse presente hoy, particularmente en la formación de los sacerdotes⁵⁹. En este contexto me contentaré con una breve alusión a lo que me parece central. Hemos visto que el sacerdocio neotestamentario iniciado con los apóstoles está estructurado de modo enteramente cristológico, ya que significa la inserción del hombre en la misión de Cristo. Por tanto, lo esencial y fundamental para el ministerio sacerdotal es un profundo lazo personal con Cristo. De esto depende y a esto debe conducir el meollo de toda preparación al sacerdocio y de cualquier ulterior formación en él. El sacerdote debe ser un hombre que conoce a Jesús íntimamente, que lo ha encontrado y ha aprendido a amarlo. Por eso debe ser sobre todo un hombre de oración, un hombre verdaderamente «religioso». Sin una robusta base espiritual no puede resistir mucho tiempo en su ministerio. De Cristo debe aprender también que lo que cuenta en su vida no es la autorrealización ni el éxito. Por el contrario, debe aprender que su fin no es el de construirse una existencia interesante o una vida cómoda, ni crearse una comunidad de admiradores, sino que se trata justamente de obrar en favor del otro. Al principio esto choca con el centro natural de gravedad de nuestra existencia; pero con el tiempo resulta evidente que esta pérdida de relevancia del propio yo es el factor verdaderamente liberador. El que obra por Cristo sabe que siempre hay uno que siembra y otro que recoge. No necesita interrogarse de continuo; confía al Señor todos los resultados y cumple serenamente su obligación, libre y contento de sentirse al seguro en todo. Si hoy los sacerdotes se sienten muchas veces estresados, cansados y frustrados, es debido a una búsqueda exasperada de rendimiento. La fe se convierte en un pesado fardo que a duras penas se arrastra, cuando debería ser un ala por la que dejarse llevar.

De la íntima comunión con Cristo brota espontáneamente también la participación en su amor a los hombres, en su voluntad de salvarlos y de ayudarlos. Hoy muchos sacerdotes se preguntan vacilantes si llevar a los hombres a la fe puede hacerles verdaderamente bien o si, por el contrario, eso no hace más pesada su vida. Piensan

⁵⁹ Permítaseme remitir al respecto a mi breve estudio *Perspektive der Priesterausbildung heute*, en J. RATZINGER-P. W. SCHEELE Y OTROS, *Unser Auftrag. Besinnungen auf den priesterlichen Dienst*, Würzburg 1990, 11-38.

que quizá será mejor dejarlos tranquilamente a merced de su incredulidad, pues parece que así es posible vivir con mayor facilidad. Cuando la fe es concebida de esta manera, sólo como un gravamen suplementario de la existencia; no puede dar satisfacción, como tampoco puede ser una tarea absolutamente satisfactoria servir a la fe. Pero el que ha descubierto íntimamente a Cristo y lo conoce directamente, descubre que sólo esta relación da sentido a todo lo demás y hace hermoso también lo que pesa. Sólo esta gozosa comunión con Cristo puede dar alegría también al servicio y hacerlo fructuoso.

El que ama quiere conocer. Por eso un auténtico amor a Cristo se manifiesta también en la voluntad de conocerlo cada vez mejor y de conocer todo lo que le atañe.

Si el amor de Cristo se hace necesariamente amor del hombre, quiere ello decir que la educación en Cristo debe incluir también la educación en las virtudes naturales del ser humano. Si amarlo significa aprender a conocerlo, quiere decir que la disponibilidad a un estudio serio y escrupuloso es un signo de la seriedad de la vocación y de una convencida búsqueda interior de su proximidad. La escuela de la fe es escuela de verdadera humanidad y es comprender la razón de la fe. Puesto que Cristo no está nunca solo, sino que vino a reunir el mundo en su cuerpo, tenemos un componente más, a saber, el amor a la Iglesia; nosotros no buscamos un Cristo inventado por nosotros; sólo en la comunión verdadera con la Iglesia encontramos al Cristo real. Y a la vez, en la disponibilidad a amar a la Iglesia, a vivir con ella y a servir en ella a Cristo se manifiesta la profundidad y la seriedad de la relación con el Señor.

Deseo concluir citando a san Gregorio Magno cuando describe el nexo sustancial, al que nos hemos referido, entre interioridad y servicio, sirviéndose de las imágenes del Antiguo Testamento: «¿Qué otra cosa son los hombres santos sino ríos... que riegan la tierra reseca? Sin embargo... se secarían si... no volviesen al lugar del que han brotado. Pues si no se recogen en lo interior del corazón y no encadenan su anhelo al amor al Creador... su lengua se secaría. Pero del amor vuelven ellos de continuo a su intimidad, y lo que... dispensan al exterior, lo sacan de la fuente... del amor. Amando aprenden lo que anuncian enseñando».

Una compañía en el camino. La Iglesia y su ininterrumpida renovación

Originariamente este texto se concibió como ponencia para el encuentro por la amistad entre los pueblos, organizado cada año por el movimiento «Comunión y Liberación». El tema general del encuentro lo indicaban las tres figuras simbólicas «El admirador - Thomas Becket - Einstein», a las que, en consecuencia, el texto hace referencia varias veces. Para mi intervención se me propuso el tema «Una compañía necesitada siempre de reforma»; la primera parte alude a este tema no precisado adrede en el contenido.

1. El descontento respecto a la Iglesia

No se requiere mucha imaginación para adivinar que la compañía de la que deseo hablar es la Iglesia. Quizá se ha evitado en el título el término «Iglesia» sólo porque provoca espontáneamente en la mayoría de los hombres de hoy reacciones de defensa. Piensan ellos: «De la Iglesia hemos oído hablar ya demasiado, y las más de las veces no se ha tratado de nada grato». La palabra y la realidad de la Iglesia han caído en descrédito. Por eso tampoco parece que una reforma permanente semejante vaya a cambiar nada. O puede que el problema estribe sólo en que hasta ahora no se ha descubierto el tipo de reforma que podría hacer de la Iglesia una compañía que valga realmente la pena vivirla.

Pero preguntémonos ante todo: ¿Por qué la Iglesia le resulta desagradable a tanta gente, incluso también creyentes, e incluso a personas que hasta ayer podían contarse entre los más fieles o que, aunque en medio de sufrimientos, lo son de algún modo todavía hoy? Los motivos son muy diversos entre sí, e incluso opuestos, según las posiciones. Algunos surgen porque la Iglesia se ha adecuado demasiado a los parámetros del mundo actual; otros se sienten molestos porque sigue aún demasiado extraña a él. Para la mayor parte de la gente el descontento respecto a la Iglesia comienza con el hecho de ser una institución como tantas otras y que como tal limita su libertad. La sed de libertad es la forma en la que hoy se expresa el deseo de liberación y la percepción de no ser libres, de estar alienados. La invocación de la libertad aspira a una existencia que no esté limitada por lo que ya está dado y que obstaculiza mi pleno desarrollo, presentándose desde fuera el camino que debo recorrer. Pero en todas partes tropezamos con barreras y bloqueos del camino de este tipo, que nos paran, impidiéndonos seguir adelante. Las barreras que la Iglesia

levanta se presentan, pues, como doblemente pesadas, ya que penetran en la esfera más personal e íntima. En efecto, las normas de vida de la Iglesia son mucho más que normas de tráfico ordenadas a que la convivencia humana evite lo más posible los choques. Se refieren a mi camino interior y me dicen cómo he de comprender y configurar mi libertad. Exigen de mí decisiones que no se pueden tomar sin el dolor de la renuncia. ¿Acaso no quieren negarnos los frutos más bellos del jardín de la vida? ¿No es quizá verdad que con la restricción de tantas órdenes y prohibiciones se nos obstaculiza el camino de un horizonte abierto? ¿Y no se obstaculiza la grandeza del pensamiento, como también la de la voluntad? ¿No debe ser necesariamente la liberación la salida de semejante tutela espiritual? ¿No sería quizá la única reforma auténtica rechazar todo eso? Pero entonces, ¿qué queda de esta compañía?

Sin embargo, la amargura contra la Iglesia tiene también un motivo más específico. En efecto, en medio de un mundo gobernado por una dura disciplina y por coacciones inexorables sigue elevándose hacia la Iglesia una silenciosa esperanza: ella podría representar en todo esto como una pequeña isla de una vida mejor, un pequeño oasis de libertad, al que de vez en cuando poder retirarse. La ira contra la Iglesia o la desilusión respecto a ella revisten por esto un carácter particular, ya que silenciosamente se espera de ella más que de otras instituciones mundanas. En ella se debería realizar el sueño de un mundo mejor. Cuando menos, se querría probar en ella el gusto de la libertad, de ser liberados; el salir de la caverna, de que habla san Gregorio Magno refiriéndose a Platón. Sin embargo, puesto que la Iglesia en su aspecto concreto se ha alejado tanto de esos sueños asumiendo también ella el sabor de una institución y de todo lo que es humano, se alza contra ella una cólera amarga. Y esta cólera no puede desaparecer, justamente porque no se puede extinguir ese sueño que nos había orientado hacia ella con esperanza. Y como la Iglesia no es como se presenta en los sueños, se intenta desesperadamente hacerla como se la querría: un lugar en el que poder expresar todas las libertades, un espacio en el que se derrumben todos nuestros límites, donde se experimente aquella utopía que en alguna parte habrá de existir. Como en el terreno de la acción política se querría construir al fin el mundo mejor, así, se piensa, habría finalmente (quizá como primera etapa en el camino hacia él) que edificar una Iglesia mejor; una Iglesia de plena humanidad, llena de amor fraterno, de generosa creatividad, una mansión de reconciliación de todo y para todos.

2. Reforma inútil

Pero, ¿de qué modo debería ocurrir todo esto? ¿Cómo conseguir semejante reforma? Sin embargo, se dice, debemos comenzar. Y se dice a menudo con la ingenua presunción del iluminado, convencido de que las generaciones hasta ahora no han comprendido bien la cuestión, o bien que han sido demasiado tímidas y poco iluminadas; nosotros, en cambio, tenemos a la vez el valor y la inteligencia. Por más resistencia que puedan ofrecer los reaccionarios y los «fundamentalistas» a esta noble empresa, hay que ponerla por obra. Al menos existe una receta muy esclarecedora para el primer paso. La Iglesia no es una democracia. Por lo que se ve, no ha integrado aún en su constitución interna ese patrimonio de derechos de la libertad elaborado por la Ilustración y que desde entonces ha sido reconocido como regla fundamental de las formaciones políticas. Por eso parece la cosa más natural del mundo recuperar de una vez para siempre lo que se había descuidado y comenzar erigiendo ese patrimonio fundamental de estructuras de libertad. El camino conduce, según suele decirse, de una Iglesia paternalista y distribuidora de bienes a una Iglesia comunidad. Se afirma que nadie debe ser ya receptor pasivo de los dones que hacen ser cristiano. Al contrario, todos han de convertirse en agentes activos de la vida cristiana. La Iglesia no debe ya bajar de lo alto. ¡No! Somos nosotros quienes «hacemos» la Iglesia, y la hacemos siempre nueva. Así se convertirá finalmente en «nuestra» Iglesia, y nosotros en sujetos activos suyos responsables. El aspecto pasivo cede al activo. La Iglesia surge a través de discusiones, acuerdos y decisiones. En el debate aflora lo que todavía hoy puede exigirse, lo que todavía puede ser reconocido por todos como perteneciente a la fe o como línea moral directora. Se acuñan nuevas «fórmulas de fe» abreviadas. En Alemania, en un nivel bastante elevado, se ha dicho que tampoco la liturgia debe corresponder ya a un esquema previamente establecido, sino que ha de surgir sobre el terreno, en una determinada situación, por obra de la comunidad para la cual se celebra⁶⁰. Por lo demás, tampoco debe ser ya

⁶⁰ Así, por ejemplo, en el *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch «Gotteslob»*, a cargo de V. NORHUES y A. WAGNER, Paderborn-Stuttgart si., en p. 30, hay el siguiente título: «El formulario de la misa tiene origen *in loco*». La explicación presente en el texto es decididamente más equilibrada. El origen *in loco* parece referirse sólo a los cantos del Propio; pero entonces, ¿por qué el título llamativo? La tendencia que expresa ha sido plenamente desarrollada, según una noticia referida por la Herder Korrespondenz, en el encuentro de 1990 por la *Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiedozenten im deutschen Raum*. El tema de la inculturación es aplicado aquí a la liturgia en los países industrializados, en los cuales la cuestión se plantearía de modo menos claro que en los países en vías de desarrollo. Según Hans-Bernhard Meyer se trata en este caso de «encontrar formas asambleares, originadas por la actual situación y a la vez transparentes para un encuentro con el misterio de Dios». A este respecto habría ya hechos aunque sólo sea a

preconstituida, sino al contrario, algo hecho por sí, algo que sea expresión de sí mismo. En este camino parece existir algún obstáculo: generalmente la palabra de la Escritura, a la que a pesar de todo no se puede renunciar totalmente. Hay, pues, que afrontarla con gran libertad de elección. Sin embargo, no son muchos los textos que es posible plegar de modo que se adapten sin perturbación a esta autorrealización a la que la liturgia parece ahora destinada.

Con todo, en esta obra de reforma, en la que finalmente también en la Iglesia la autodeterminación democrática debe reemplazar al ser guiados por otros, surgen pronto preguntas. ¿Quién tiene propiamente el derecho de tomar las decisiones? ¿Sobre qué base se realiza? En la democracia política se responde a esta pregunta con el sistema de la representación: en las elecciones los individuos eligen a sus representantes, los cuales toman las decisiones por ellos. Este encargo es limitado temporalmente; también se circunscribe en cuanto al contenido en las grandes líneas del sistema de partidos, y comprende sólo aquellos ámbitos de la acción política asignados por la constitución a las entidades representativas.

También a este respecto subsisten dos cuestiones: la minoría ha de inclinarse ante la mayoría, y esta minoría puede ser muy grande. Además no siempre está garantizado que el representante que ha elegido actúe y hable realmente en el sentido que deseo, por lo que ni siquiera la mayoría victoriosa, observando las cosas más de cerca, puede considerarse tampoco como sujeto activo del acontecer político. Al contrario, debe aceptar también «decisiones tomadas por otros», a fin de no poner en peligro el sistema en su totalidad.

Sin embargo, más importante para nuestra cuestión es un problema general. Todo lo que hacen los hombres puede ser anulado por otro. Todo lo que proviene de un gesto humano puede no agradar a otros. Todo lo que una mayoría decide puede ser abrogado por otra mayoría. Una Iglesia que descansa en las decisiones de una mayoría se convierte en una Iglesia puramente humana. Queda reducida al nivel de lo factible y plausible, de lo que es fruto de la propia acción y de las intuiciones y opiniones propias. La opinión sustituye a la fe. Efectivamente, en las fórmulas de fe acuñadas por uno mismo que yo conozco, el significado de la expresión «creo» no va nunca más allá del significado «pensamos». La Iglesia hecha por sí misma tiene al final el sabor del «sí mismos», que a los otros «sí mismos» no agrada nunca y muy pronto revela su pequeñez. Se ha refugiado en el ámbito de lo empírico, con lo cual se ha evaporado también como ideal soñado.

nivel incoativo. «La liturgia romana de la misa y el misal romano fundamentalmente ya no (existen) hoy... y en el futuro (existirán) menos aún» (Herder Korrespondenz 44 [septiembre de 1990] 406). En tal caso, pronto no habrá necesidad ya de liturgistas.

3. La esencia de la verdadera reforma

El activista, el que quiere construirlo todo por sí mismo, es lo contrario del que admira (el «admirador»). Restringe el ámbito de su razón, perdiendo así de vista el misterio. Cuanto más se extiende en la Iglesia el ámbito de las cosas decididas y hechas por uno, tanto más estrecha se vuelve para todos nosotros. En ella la dimensión grande y liberadora no está constituida por lo que hacemos nosotros, sino por lo que a todos se nos da y que no procede de nuestro querer e ingenio, sino de algo que nos precede, de algo inimaginable que viene a nosotros, de algo que «es más grande que nuestro corazón». La *reformatio*, la que es necesaria en todo tiempo, no consiste en que podamos remodelar siempre de nuevo «nuestra» Iglesia como nos plazca, en que podamos inventarla, sino en que prescindamos continuamente de nuestras propias construcciones de apoyo en favor de la luz purísima que viene de lo alto y que es al mismo tiempo la irrupción de la pura libertad.

Permitidme decir con una imagen lo que pienso: una imagen que he encontrado en Miguel Ángel, que a su vez recoge antiguas concepciones de la mística y de la filosofía cristianas. Con la mirada del artista, Miguel Ángel veía ya en la piedra que tenía delante la imagen guía que ocultamente esperaba ser liberada y salir a la luz. El cometido del artista, según él, no es otro que eliminar lo que todavía recubría la imagen⁶¹. Miguel Ángel concebía la auténtica acción artística como un sacar a la luz, poner en libertad, no como un hacer.

Esta misma idea, aplicada al ámbito antropológico, se encontraba ya en san Buenaventura, el cual explica el camino a través del cual el hombre llega a ser él mismo auténticamente partiendo de la comparación del cincelador de imágenes, o sea, el escultor. El escultor no hace nada, dice el gran teólogo franciscano. Su obra es una *ablatio*; consiste en eliminar, en quitar lo que es inauténtico. De esta manera, a través de la *ablatio*, surge la *nobilis forma*, la figura preciosa⁶². De la misma manera el hombre, para que resplandezca en él la imagen de Dios, debe, ante todo y sobre todo, aceptar la purificación mediante la cual el escultor, o sea, Dios, le libra de todas las

⁶¹ Cf R. CANTALAMESSA, *María*, Milán 1989, 127. Con satisfacción he sabido que Chiara Lubich, la fundadora de los Focolares, ha dado, casi contemporáneamente a mi intervención en Rímini, una conferencia titulada *L'arte del lavoro*, en la que refiriéndose también a Miguel Ángel, desarrolla pensamientos muy similares a los que intento exponer.

⁶² Coll, *in Hex.* II 33; Quaracchi V, 342 b: «Esta ascensión ocurre por afirmación y ablación... A la ablación sigue siempre el amor... El que esculpe una figura (*sculpit figuram*) no pone nada; más bien quita, y en la misma piedra deja dentro la figura bella y noble (*relinquít formara nohilem et pulchram*). Así también el conocimiento de la divinidad hace que quede en nosotros, por ablación, una disposición nobilísima».

escorias que oscurecen el aspecto auténtico de su ser y que hacen que parezca sólo un bloque burdo de piedra, cuando en realidad habita en él la forma divina.

Rectamente entendida, podemos ver en esta imagen también el modelo guía de la reforma eclesial. Desde luego la Iglesia siempre tendrá necesidad de nuevas estructuras humanas de apoyo para poder hablar y actuar en todas las épocas históricas. Esas instituciones eclesiásticas con su configuración jurídica, lejos de ser algo malo, son por el contrario hasta cierto punto simplemente necesarias e indispensables. Pero envejecen y corren el riesgo de parecer lo más esencial, apartando así la mirada de lo que realmente lo es. Por eso hay que suprimirlas como un andamiaje superfluo. La reforma es siempre una *ablatio*; un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma*, el rostro de la Esposa, y con él también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo.

Semejante *ablatio*, semejante «teología negativa», es una vida que persigue una meta enteramente positiva. Sólo así penetra lo divino; sólo así surge una *congregatio* -una asamblea, una agrupación, una purificación, la comunidad pura que anhelamos-, una comunidad en la que un «yo» no está ya en contra de otro «yo», un «sí» contra otro «sí». Antes bien, el darse, el entregarse con confianza, que forma parte del amor, se convierte en el recíproco recibir todo el bien y todo lo que es puro. Entonces valen para cada uno las palabras del Padre generoso, que al hijo mayor envidioso le recuerda lo que constituye el contenido de toda libertad y de toda utopía realizada: «Todo lo que es mío es tuyo...» (Lc 15,31; cf Jn 17,1).

Así pues, la verdadera reforma es una *ablatio*, que como tal se convierte en *congregatio*. Intentemos captar de un modo algo más concreto esta idea de fondo. En un primer acercamiento opusimos el activista al admirador y nos pronunciamos en favor de este último. Pero, ¿qué expresa esta contraposición? El activista, el que quiere hacer siempre, pone su actividad por encima de todo. Esto limita su horizonte al ámbito de lo factible, de lo que puede ser objeto de su hacer. Propiamente hablando, sólo ve objetos. No está en condiciones de percibir lo que es más grande que él, ya que podría significar un límite a su actividad. Restringe el mundo a lo que es empírico. El hombre queda así amputado. El activista se construye con su propia mano una cárcel, contra la cual luego protesta en voz alta.

En cambio el auténtico estupor es un no a la limitación a lo empírico, a lo que está solamente a este lado. Prepara al hombre al acto de fe, que abre ante él el horizonte de lo eterno, de lo infinito. Solamente lo que no tiene límites es suficientemente amplio para nuestra naturaleza; solamente lo ilimitado responde a la vocación de nuestro ser. Donde este horizonte se borra, todo residuo de libertad resulta demasiado pequeño y todas las liberaciones que se pueden proponer son con-

secuentemente un insípido sustituto que nunca basta. La primera y fundamental *ablatio*, necesaria para la Iglesia, es siempre el acto mismo de fe; ese acto de fe que rompe las barreras de lo finito, abriendo así el espacio para llegar a lo ilimitado. La fe nos conduce «lejos, a tierras sin confines», como dicen los Salmos. El moderno pensamiento científico nos ha encerrado en la cárcel del positivismo, condenándonos con ello al pragmatismo.

Gracias al pensamiento científico es posible conseguir hoy muchas cosas; se puede viajar hasta la luna y más allá en lo ilimitado del cosmos. Sin embargo, a pesar de ello, estamos siempre en el mismo punto, porque no rebasamos la verdadera y auténtica frontera, la frontera de lo cuantitativo y de lo factible. Albert Camus ha descrito lo absurdo de esta forma de libertad en la figura del emperador Calígula: lo tiene todo a su disposición, pero todo le queda demasiado estrecho. En su loco afán de tener siempre más y cosas cada vez más grandes, grita: «Quiero tener la luna, dadme la luna»⁵. Pues bien, a nosotros nos es posible en cierto modo tener la luna; pero mientras no se abra la verdadera y auténtica frontera, la frontera entre el cielo y la tierra, entre Dios y el mundo, la misma luna no será más que un pedacito de tierra, y conseguirla no nos acerca un solo paso más a la libertad y a la plenitud que anhelamos.

La liberación fundamental que la Iglesia puede darnos es permanecer en el horizonte de lo eterno, es salir fuera de los límites de nuestro saber y de nuestro poder. Por eso es la fe en toda su grandeza inconmensurable la reforma eclesial que necesitamos constantemente; a partir de ella debemos poner siempre a prueba aquellas instituciones que nosotros mismos hemos construido en la Iglesia. Esto significa que la Iglesia debe ser el puente de la fe, y que, especialmente en su vida de asociación intramundana, no puede convertirse en fin de sí misma.

Hoy está difundida aquí y allá, incluso en ambientes eclesiásticos elevados, la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en actividades eclesiales. Se practica una especie de terapia eclesiástica de la actividad, de entregarse a hacer; se intenta asignar a cada uno un cometido, o en cualquier caso al menos un compromiso dentro de la Iglesia. De algún modo, así se piensa, tiene que haber siempre alguna actividad eclesial, se debe hablar de la Iglesia o hay que hacer algo por ella y en ella. Sin embargo, un espejo que no refleja más que a sí mismo no es ya un espejo; una ventana que en lugar de permitir contemplar libremente la lejanía del horizonte se interpone como una pantalla entre el horizonte y el mundo ha perdido su sentido. Puede ocurrir que alguien desarrolle ininterrumpidamente actividades asociacionistas en la Iglesia, y que sin embargo no sea absolutamente cristiano. En cambio puede ocurrir que otro viva simplemente de la palabra y del sacramento y

practique el amor que proviene de la fe sin haber hecho jamás acto de presencia en comités eclesiásticos, sin haberse ocupado nunca de las novedades de la política eclesiástica, sin haber formado parte de sínodos ni haber votado en ellos, y sin embargo sea un verdadero cristiano. Lo que necesitamos no es una Iglesia más humana, sino una Iglesia más divina; sólo entonces será también verdaderamente humana. Y por eso todo lo que hacen los hombres dentro de la Iglesia hay que reconocerlo en su puro carácter de servicio y desaparece ante lo que cuenta más y es lo esencial.

La libertad que esperamos con razón de la Iglesia y en la Iglesia no se consigue por el hecho de introducir en ella el principio de la mayoría. No depende de que prevalezca la mayoría lo más amplia posible sobre una minoría lo más exigua posible. Depende más bien de que nadie puede imponer su propia voluntad a los demás sino que todos se reconocen ligados a la palabra y a la voluntad del Único, que es nuestro Señor y nuestra libertad. En la Iglesia la atmósfera resulta irrespirable si los portadores del ministerio olvidan que el sacramento no es un reparto de poderes, sino una expropiación de sí mismo en favor de aquel en nombre del cual debo hablar y obrar. Donde a la mayor responsabilidad corresponde la mayor autoexpropiación, allí nadie es esclavo de los demás, allí domina el Señor, y por eso vige el principio de que «el Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor hay libertad» (2Cor 3,17).

Cuanto más organismos construyamos, aunque sean los más modernos, tanto menos espacio queda para el Espíritu, tanto menos espacio hay para el Señor y tanta menos libertad existe. Creo que desde este punto de vista deberíamos iniciar en la Iglesia a todos los niveles un examen de conciencia sin reservas. A todos los niveles este examen de conciencia debería tener consecuencias muy concretas y producir una *ablatio* que permita que se transparente de nuevo el rostro auténtico de la Iglesia. Ello podría devolvernos a todos el sentido de la libertad y de encontrarnos en nuestra propia casa de una manera completamente nueva.

4. Moral, perdón y expiación: el centro personal de la reforma

Miremos un instante antes de seguir adelante cuanto hemos expuesto hasta ahora. Hemos hablado de una doble «extirpación», de un acto de liberación, que es doble: de purificación y de renovación. Primero hemos tocado la fe, que derriba el muro de lo finito y permite contemplar las dimensiones de lo eterno; y no sólo mirar, sino también enseñar el camino. La fe, en efecto, no es solamente reconocer, sino

también obrar; no es solamente una fisura en el muro, sino una mano que salva, que saca de la caverna. De esto hemos sacado la consecuencia para las instituciones de que el ordenamiento de fondo de la Iglesia tiene siempre necesidad de nuevos desarrollos concretos y de configuraciones determinadas, a fin de que su vida pueda desarrollarse en un tiempo determinado, pero que estas configuraciones no pueden ser lo esencial. La Iglesia no existe en efecto con el fin de tenernos ocupados como una asociación cualquiera intramundana y mantenerse viva ella misma, sino que existe para hacerse en todos nosotros acceso a la vida eterna.

Debemos ahora dar un paso más y aplicar todo esto no ya al nivel general y objetivo contemplado hasta ahora, sino al ámbito personal. Y es que también aquí, en la esfera personal, es necesaria una «extirpación» que nos libere. En el plano personal no es siempre y absolutamente la «forma preciosa», a saber, la imagen de Dios inscrita en nosotros, lo que salta a la vista. Al contrario, lo primero que vemos es sólo la imagen de Adán, la imagen del hombre no del todo destruido, pero decaído para siempre. Vemos las incrustaciones de polvo y suciedad que se han posado en la imagen. Todos necesitamos del nuevo escultor que elimine cuanto afea la imagen; necesitamos el perdón, que constituye el núcleo de toda reforma. No es ciertamente un azar que en las tres etapas decisivas de la formación de la Iglesia referidas en los evangelios desempeñe la remisión de los pecados un papel esencial.

En primer lugar está la entrega de las llaves a Pedro. La potestad que se le confiere de atar y desatar, de abrir y cerrar, de la que aquí se habla, es en su núcleo el encargo de dejar entrar, de acoger, de perdonar (Mt 16,19)⁶³. Lo mismo encontramos de nuevo en la última cena, que inaugura la nueva comunidad a partir del cuerpo de Cristo y en el cuerpo de Cristo. Ello resulta posible porque el Señor derrama su sangre «por muchos, para la remisión de los pecados» (Mt 26,28). Finalmente el resucitado, en su primera aparición a los once, funda la comunión de su paz en el hecho de darles la potestad de perdonar (Jn 20,19-23). La Iglesia no es la comunidad de los que no tienen necesidad de médico, sino una comunidad de convertidos, que viven en la gracia del perdón y la transmiten a su vez a otros.

Si leemos con atención el Nuevo Testamento, descubrimos que el perdón no tiene en sí nada de mágico; pero tampoco es simulación de olvidar, de no percatarse, sino un proceso muy real de cambio, como el del escultor. Quitar la culpa elimina realmente

⁶³ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* II, Friburgo 1988, 65: «Pero como (los escribas) rechazan el evangelio, cierran el reino de Dios a los hombres. Su lugar lo ocupa Simón Pedro. Si se presta atención a la contraposición, se sigue que al discípulo le compete sobre todo el cometido de abrir el reino de Dios. Su cometido hay que describirlo positivamente». Aunque la potestad de perdonar los pecados no se considera el sentido primario de la expresión «atar y desatar», no puede quedar excluida.

algo. La llegada del perdón a nosotros se muestra en la imposición de la penitencia. El perdón en ese sentido es un proceso activo y pasivo; la poderosa palabra creadora de Dios sobre nosotros opera el dolor del cambio, convirtiéndose así en una transformación activa. Perdón y penitencia, gracia y conversión personal no están en contradicción, sino que son dos facetas de un acontecimiento único e idéntico. Esta fusión de actividad y pasividad es expresión de la forma esencial de la existencia humana. Todo nuestro crear comienza con ser creados, con nuestra participación en la actividad creadora de Dios.

Hemos llegado aquí a un punto verdaderamente central. Me parece, en efecto, que el núcleo de la crisis espiritual de nuestro tiempo tiene sus raíces en el eclipse de la gracia del perdón. Mas fijémonos antes en el aspecto positivo del presente: la dimensión moral comienza de nuevo poco a poco a estar en boga. Se reconoce, e incluso resulta evidente, que todo progreso técnico es discutible y últimamente destructivo si no lleva paralelo un crecimiento moral. Se reconoce que no hay reforma del hombre y de la humanidad sin una renovación moral. Pero la invocación de la moralidad se queda al fin sin nervio, puesto que los criterios se ocultan en una densa niebla de discusiones. En efecto, el hombre no puede soportar la pura y simple moral, no puede vivir de ella; se convierte para él en una «ley» que provoca el deseo de contradecirla y genera el pecado. Por eso donde el perdón, el verdadero perdón lleno de eficacia, no es reconocido y no se cree en él, hay que tratar la moral de tal modo que las condiciones de pecar no pueden nunca verificarse propiamente para el individuo. A grandes rasgos puede decirse que la actual discusión moral tiende a librar a los hombres de la culpa, haciendo que no se den nunca las condiciones de su posibilidad. Viene a la mente la mordaz frase de Pascal: *Ecce patres, qui tollunt peccata mundi!* He aquí a los padres que quitan el pecado del mundo. Según estos «moralistas» no existe ninguna culpa.

Naturalmente esta manera de librar al mundo de la culpa es demasiado barata. Dentro de ellos, los hombres así liberados saben muy bien que todo eso no es cierto, que el pecado existe, que ellos mismos son pecadores y que debe existir una manera efectiva de superar el pecado⁶⁴. De hecho, el mismo Jesús no llama a los que se han

⁶⁴ Cf al respecto el importante artículo de A. GÜRRES, *Colpa e sensi di colpa*, en *Communio* 77 (1984) 56-73. «El psicoanálisis ha encontrado grandes dificultades para admitir que entre los otros sentidos de culpa están también los debidos a una verdadera culpa. No puede hacer valer esta comprobación a la ligera... porque su filosofía no conoce la libertad... su determinismo es el opio de los intelectuales. Para ellos Sigmund Freud ha superado con mucho al pobre y no iluminado Rabbi Jesús. En efecto, él sólo podía perdonar los pecados, y además lo consideraba necesario. En cambio Sigmund Freud, el nuevo mesías de Viena, ha hecho mucho más. Ha quitado el pecado, la culpa del mundo espiritual». «Los sentidos de culpa son necesarios en el ordenamiento espiritual para la salud del alma... Por tanto, el que es tan frío que no

liberado ya por sí mismos, por lo cual, según creen, no tienen necesidad de él, sino que llama a los que se saben pecadores y por tanto necesitan de él.

La moral conserva su seriedad solamente si existe perdón; un perdón real, eficaz; de lo contrario cae en el puro y vacío condicional. Pero el verdadero perdón sólo se da cuando existe el «precio», el «valor de cambio»; si es expiada la culpa, si existe expiación. No es posible romper el círculo «moral-perdón-expiación»; si falta un elemento, desaparece el resto. De la existencia indivisa de este círculo depende que haya redención o no para el hombre. En la *Tora*, los cinco libros de Moisés, estos tres elementos están indisolublemente entrelazados, por lo que no es posible separar de este centro compacto, perteneciente al canon del Antiguo Testamento, a la manera iluminista, una ley moral siempre válida, abandonando todo el resto a la historia pasada. El moralismo de la actualización del Antiguo Testamento corre necesariamente al fracaso; en esto consistía ya el error de Pelagio, que hoy tiene muchos más seguidores de lo que parece a primera vista. En cambio Jesús cumplió toda la ley, no solamente una parte de ella, y así la renovó fundamentalmente. El mismo, que padeció toda culpa, es contemporáneamente expiación y perdón; y por eso es también el fundamento único, seguro y siempre válido de nuestra moral.

No se puede separar la moral de la cristología, porque no se la puede separar del perdón y de la expiación. En Cristo se cumplió la ley en su totalidad, y por eso la moral se ha convertido en una exigencia real y posible dirigida a todos nosotros. A partir del núcleo de la fe se abre siempre de nuevo el camino de la renovación para el individuo, para la Iglesia en su conjunto y para la humanidad.

5. El sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención

Sobre esto habría mucho que decir. Me limitaré a indicar muy brevemente lo que en nuestro contexto me parece lo más importante. El perdón y su realización en mí, a través del camino de la penitencia y del seguimiento, es en primer lugar el centro del todo personal de cualquier renovación. Pero, puesto que el perdón concierne a la persona en su núcleo más íntimo, puede recoger en unidad y es también el centro de la renovación de la comunidad. Pues si me quitan el polvo y la suciedad que hacen irreconocible la imagen de Dios entonces me hago realmente semejante al otro, que es también imagen de Dios, y sobre todo me hago semejante a Cristo, que es la imagen de Dios sin límite alguno, el modelo según el cual todos hemos sido creados. Pablo expresa este hecho de modo muy plástico: «la vieja imagen ha pasado, ha naci-

experimenta sentido de culpa ni siquiera cuando debería, tendría que intentar por todos los medios recuperarlo».

do una nueva» (2Cor 5,17); «ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí» (Gal 2,20). Se trata de un hecho de nacimiento y muerte. Soy arrancado a mi aislamiento y acogido en una nueva comunidad-sujeto; mi «yo» es insertado en el «yo» de Cristo, uniéndose así al de todos mis hermanos. Solamente a partir de esta profundidad de renovación del individuo nace la Iglesia, nace la comunidad que une y sostiene en vida y en muerte. Solamente cuando tomamos en consideración todo esto vemos a la Iglesia en su justo orden de grandeza.

La Iglesia no es solamente el pequeño grupo de los activistas que se encuentran juntos en un determinado lugar para iniciar una vida comunitaria. La Iglesia no es tampoco el numeroso grupo de los que se reúnen el domingo para celebrar la eucaristía. Finalmente, la Iglesia es también más que el papa, los obispos y sacerdotes, que los que están revestidos del ministerio sacramental. Todos los que hemos mencionado forman parte de la Iglesia; pero el ámbito de la compañía en la que entramos mediante la fe va mucho más allá, va incluso más allá de la muerte. De la compañía forman parte todos los santos, desde Abel y Abrahán y todos los testigos de la esperanza de que habla el Antiguo Testamento, pasando por María, la madre del Señor, y sus apóstoles, por Thomas Becket y Tomás Moro, para llegar hasta Maximiliano Kolbe, Edith Stein y Piergiorgio Frassati. De ella forman parte todos los desconocidos y no mencionados cuya fe nadie ha conocido más que Dios; de ella forman parte los hombres de todos los lugares y tiempos cuyo corazón se lanza hacia Cristo con la esperanza y el amor, el «autor y consumidor de la fe», como le llama la Carta a los hebreos (12,2). No son las mayorías ocasionales que se forman aquí o allá en la Iglesia las que deciden su camino y el nuestro⁶⁵. Ellos, los santos, son la mayoría auténtica y decisiva, por la que hemos de orientarnos. A ella nos atenemos. Ellos traducen lo divino en lo humano, lo eterno en el tiempo. Ellos son nuestros maestros de humanidad, que no nos abandonan ni siquiera en el dolor y en la soledad, y que incluso en la hora de nuestra muerte caminan a nuestro lado.

Tocamos aquí algo muy importante. Una visión del mundo que no puede dar sentido también al dolor y hacerlo precioso no sirve para nada. Fracasa justamente donde hace su aparición la cuestión decisiva de la existencia. Quienes sobre el dolor no tienen más que decir que hay que combatirlo nos engañan. Ciertamente hay que hacer lo posible para aliviar el dolor de tantos inocentes y limitar el sufrimiento.

⁶⁵ Cf al respecto J. MEISNER, *Wider die Entsinrdinching des Glaiibens*, Graz 1990, 35: «En la Iglesia, democracia significa conservar el derecho de voto en la actual generación de cristianos a las generaciones que antes de nosotros han creído, esperado, amado y sufrido». En efecto, en la Iglesia la mayoría no puede ser nunca solamente sincrónica, sino esencialmente y siempre diacrónica, pues los santos de todos los tiempos viven y son la verdadera Iglesia.

Pero no existe una vida humana sin dolor, y quien no es capaz de aceptar el dolor se priva de las purificaciones que son las únicas que nos hacen maduros.

En la comunión con Cristo el dolor se colma de significado, no sólo para mí mismo como proceso de *ablatio* por el que Dios quita las escorias que en mí oscurecen su imagen, sino que también más allá de mí mismo es útil para el todo, de forma que todos podemos decir con san Pablo: «Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). Thomas Becket, que junto con el Admirador y con Einstein, nos ha guiado en las reflexiones de estos días, nos anima a dar un paso más. La vida va más allá de nuestra existencia biológica. Donde no existe motivo por el cual valga la pena morir, allí tampoco la vida vale la pena. Donde la fe nos ha abierto la mirada y ha ensanchado nuestro corazón, adquiere toda su fuerza iluminadora esta otra frase de san Pablo: «Ninguno de nosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Pues si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos. Así que, vivamos o muramos, somos siempre del Señor» (Rom 14,7-8). Cuanto más arraigados estemos en la compañía de Jesucristo y con todos los que le pertenecen, tanto más nuestra vida estará sostenida por aquella radiante confianza a la que el mismo san Pablo ha dado expresión: «Porque estoy persuadido de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las cosas presentes ni las futuras, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8,38s).

Queridos amigos, hemos de dejarnos llenar de semejante fe. Entonces la Iglesia crece como compañía en la verdadera vida y entonces se renueva de día en día. Se convierte en la casa grande de muchas moradas; la multiplicidad de los dones del Espíritu puede obrar en ella. Entonces veremos «qué hermosura y qué felicidad el que los hermanos vivan siempre unidos... Es como el rocío del Hermón que baja por las montañas de Sión. Allí manda el Señor la bendición, la vida para siempre» (Sal 133,1-33).

Conciencia y verdad

En el actual debate sobre la naturaleza propia de la moralidad y sobre la modalidad de su conocimiento, la cuestión de la conciencia se ha convertido en el punto central de la discusión, sobre todo en el ámbito de la teología católica. El debate gira en torno a los conceptos de libertad y de norma, de autonomía y heteronomía, de autodeterminación y determinación desde el exterior por medio de la autoridad. La conciencia es presentada como el baluarte de la libertad frente a las limitaciones de la existencia impuestas por la autoridad. En semejante contexto se contraponen de este modo dos concepciones del catolicismo: por un lado tenemos una comprensión renovada de su esencia, que explica la fe cristiana a partir de la libertad y como principio de la libertad, y, por otro, un modelo superado, «preconciliar», que sujeta la existencia cristiana a la autoridad, que a través de normas regula la vida hasta en sus aspectos más íntimos e intenta de ese modo mantener un poder de control sobre los hombres. Así «moral de la conciencia» y «moral de la autoridad» parecen contraponerse como dos modelos incompatibles; además la libertad de los cristianos quedaría a salvo apelando al principio clásico de la tradición moral, según el cual la conciencia es la norma suprema, que es preciso seguir siempre, incluso en contraste con la autoridad. Y si la autoridad -en este caso, el magisterio eclesiástico- quiere hablar en materia de moral, ciertamente puede hacerlo, pero sólo proponiendo elementos para la formación de un juicio autónomo de la conciencia, la cual sin embargo debe decir siempre la última palabra. Ese carácter de última instancia propia de la conciencia lo sintetizan algunos autores en la fórmula de que la conciencia es infalible⁶⁶.

⁶⁶ Esta tesis presumiblemente fue expuesta por primera vez por J. G. FICHTE: «La conciencia no yerra nunca y nunca puede errar», «no conoce juez alguno por encima de sí». Ella decide en última instancia y es ella misma inapelable (*System der Sittenlehre* 1798, III, § 15: *Werke*, vol. 4, Berlín 1971, 174). Cf. H. REINER, *Gewissen*, en J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 574-592; la cita en la p. 584- Los argumentos en contra, formulados ya antes por Kant, fueron profundizados por Hegel, para el cual la conciencia «como subjetividad formal... está a punto de volverse en mal» (cf. H. REINER, *ib.*). A pesar de ello la tesis de la infalibilidad de la conciencia está nuevamente en auge en la literatura teológica de divulgación. Una posición en cierto sentido intermedia se encuentra, a mi entender, en E. SCHOCKEN-HOFF, *Das umstrittene Gewissen*, Maguncia 1990, el cual, aunque tiene expresamente en cuenta la posibilidad de que la conciencia yerre «porque falta a la otra exigencia de la ley moral, la del reconocimiento

Con todo, en este punto puede surgir una contradicción. Está fuera de discusión que se debe seguir siempre un claro dictamen de la conciencia, o por lo menos que no se puede nunca ir en contra de él. Pero es una cuestión enteramente diversa si el juicio de la conciencia o lo que uno toma por tal tiene siempre la razón, es decir, si es infalible. Si así fuera, ello significaría que no existe ninguna verdad, al menos en materia de moral y de religión, o sea, en el ámbito de los fundamentos verdaderos y propios de nuestra existencia. Puesto que los juicios de conciencia se contradicen, no habría más que una verdad del sujeto, que se reduciría a su sinceridad. No existiría ninguna puerta ni ninguna ventana que condujera del sujeto al mundo circunstante y a la comunión de los hombres. El que tiene el valor de llevar esta concepción a sus últimas consecuencias llega, por tanto, a la conclusión de que no existe ninguna verdadera libertad y que lo que suponemos dictámenes de nuestra conciencia, en realidad no son otra cosa que reflejos de las condiciones sociales. Esto debería conducir a la convicción de que la contraposición entre libertad y autoridad deja a un lado algo; que debe existir algo más profundo, si se quiere que la libertad y, por tanto, la humanidad tengan sentido.

1. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones

De este modo resulta evidente que la cuestión de la conciencia nos lleva verdaderamente al centro del problema moral y de la misma existencia humana. Voy a intentar ahora exponer la cuestión no en la forma de una reflexión rigurosamente conceptual, y por tanto inevitablemente muy abstracta, sino tomando más bien una vía —como se dice hoy— narrativa, refiriendo ante todo la historia de mi acercamiento personal a este problema. Fue al principio de mi actividad académica cuando por primera vez tuve conciencia de la cuestión en toda su urgencia. Una vez un colega de más edad, al que preocupaba la situación del ser cristiano en nuestro tiempo, en el curso de una discusión expresó la opinión de que había que dar realmente gracias a Dios por haber concedido a tantos hombres poder ser increyentes con buena conciencia. En realidad, si se les hubiese abierto los ojos y se

recíproco de ser racionales» (p. 139), sin embargo, basándose en Linsenmann, rechaza el discurso de la razón que yerra: «Respecto a la cualidad de la conciencia en cuanto tal, no tiene sentido alguno hablar de error, porque no es posible establecerlo desde ningún emplazamiento más elevado» (p. 136). ¿Por qué no? ¿No se da ninguna verdad sobre el bien accesible a todos nosotros? Ciertamente esta formulación queda luego notablemente esfumada, hasta el punto de que al final para mí es menos claro aún el motivo por el que es insostenible el concepto de la conciencia errónea. Sirve de ayuda para el debate M. HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlín 1990, 138ss.

hubieran hecho creyentes, no habrían sido capaces en un mundo como el nuestro de llevar el peso de la fe y de los deberes morales que de ella se derivan. En cambio, puesto que siguen otro camino en buena conciencia, pueden sin embargo conseguir la salvación. Lo que me dejó atónito de esta afirmación no fue ante todo la idea de una conciencia errónea concedida por el mismo Dios para poder salvar con esta estratagema a los hombres; la idea, por así decirlo, de una obcecación enviada por Dios mismo para salvar a las personas en cuestión. Lo que me turbó fue la concepción de que la fe es un peso difícil de llevar y de que es apto sólo para naturalezas particularmente fuertes, como una especie de castigo o, en todo caso, un conjunto oneroso de exigencias a las que no es fácil hacer frente. De acuerdo con esa concepción, la fe, lejos de hacer más accesible la salvación, la haría más difícil. Por tanto, debería ser feliz justamente aquel al que no se le impone la carga de tener que creer y someterse al yugo moral que supone la fe de la Iglesia católica. La conciencia errónea, que le permite a uno llevar una vida más fácil e indica una vida más humana, sería por tanto la verdadera gracia, la vía normal para la salvación. La no verdad, permanecer alejado de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad. No es la verdad la que le libra, sino que más bien debe ser liberado de ella. El hombre está a su gusto más en las tinieblas que en la luz; la fe no es un hermoso don de Dios, sino más bien una maldición. Siendo así las cosas, ¿cómo puede provenir alegría de la fe? ¿Quién podría incluso tener el valor de transmitir la fe a otros? ¿No sería mejor por el contrario ahorrarles este peso y mantenerlos lejos de él? En los últimos decenios, concepciones de este tipo han paralizado visiblemente el impulso de la evangelización: el que entiende la fe como una carga pesada, como una imposición de exigencias morales, no puede invitar a los demás a creer; prefiere más bien dejarles en la presunta libertad de su buena fe.

El que hablaba de este modo era un creyente sincero; diría incluso que un católico riguroso que cumplía su deber con convicción y escrupulosidad. Sin embargo, expresaba de ese modo una forma de experiencia de fe: la aversión, incluso traumática, de muchos a lo que consideran un tipo de catolicismo «preconciliar», se deriva, en mi opinión, del encuentro con una fe de ese tipo, que hoy casi es sólo un peso. En este punto surgen cuestiones de la mayor importancia: ¿Semejante fe puede ser verdaderamente un encuentro con la verdad? ¿Es realmente tan triste y pesada la verdad sobre el hombre y sobre Dios, o no consiste por el contrario la verdad precisamente en la superación de ese legalismo? Más aún: ¿No consiste en la libertad? ¿Pero adónde conduce la libertad? ¿Qué camino nos señala? En la conclusión deberemos volver sobre estos problemas fundamentales de la existencia

cristiana hoy; pero antes es necesario regresar al núcleo central de nuestro tema, al argumento de la conciencia.

Como he dicho, lo que me aterró en el argumento antes indicado fue sobre todo la caricatura de la fe que me parecía ver allí. No obstante, siguiendo un segundo hilo de reflexiones, me pareció que también era falso el concepto de conciencia que se daba por supuesto. La conciencia errónea protege al hombre de las onerosas exigencias de la verdad, y de esta manera lo salva...: tal era la argumentación. Aquí la conciencia no se presenta como la ventana que le abre al hombre la contemplación de aquella verdad universal que nos funda y sostiene a todos nosotros, haciendo posible de ese modo, a partir de su común reconocimiento, la solidaridad del querer y de la responsabilidad. En esta concepción, la conciencia no es la apertura del hombre al fundamento de su ser, la posibilidad de percibir lo que hay de más elevado y esencial. Más bien parece ser la concha de la subjetividad, en la que el hombre puede huir de la realidad y esconderse de ella. En este aspecto, aquí se da por supuesta precisamente la concepción de la conciencia del liberalismo. La conciencia no abre al camino liberador de la verdad, que o no existe en absoluto o es demasiado exigente para nosotros. La conciencia es la instancia que nos dispensa de la verdad; se transforma en la justificación de la subjetividad, que no admite ser cuestionada, lo mismo que en la justificación del conformismo social, que como mínimo común denominador entre las diversas subjetividades tiene la función de hacer posible la vida en la sociedad. El deber de buscar la verdad desaparece, como desaparecen las dudas sobre las tendencias generales predominantes en la sociedad y sobre cuanto en ella se ha trocado en costumbre. Basta estar convencido de las propias opiniones y adaptarse a las de los demás. El hombre queda reducido a sus convicciones superficiales, y, cuanto menos profundas, tanto mejor para él.

Lo que para mí había sido sólo marginalmente claro en esta discusión se hizo plenamente evidente algo después con ocasión de una disputa entre colegas a propósito del poder de justificación de la conciencia errónea. Alguien objetó a esta tesis que, en caso de tener un valor universal, entonces incluso los miembros de las SS nazis estarían justificados y tendríamos que buscarlos en el paraíso; pues ellos llevaron a cabo sus atrocidades con fanática convicción y con absoluta certeza de conciencia. A lo cual otro respondió con toda naturalidad que así eran las cosas: no hay duda alguna de que Hitler y sus cómplices estaban profundamente convencidos de su causa, no habrían podido obrar diversamente, y en consecuencia, por espantosas que fueran objetivamente sus acciones, ellos, a nivel subjetivo, procedieron moral-mente bien. Puesto que siguieron su conciencia, aunque deformada, hay que reconocer que su comportamiento era para ellos moral, y por

tanto no se puede poner en duda su salvación eterna. Después de semejante conversación tuve la plena certeza de que algo no cuadraba en esta teoría sobre el poder justificador de la conciencia subjetiva; en otras palabras, estuve seguro de que debía ser falsa una concepción de la conciencia que llevaba a tales conclusiones. Una firme convicción subjetiva y la consiguiente falta de dudas y escrúpulos no justifican en absoluto al hombre. Unos treinta años después encontré sintetizadas en las lúcidas palabras de Albert Górrres las intuiciones que desde hacía tiempo también yo intentaba articular a nivel conceptual. Su elaboración constituye el núcleo de esta contribución. Górrres muestra que el sentido de culpa, la capacidad de reconocer la culpa, pertenece a la esencia misma de la estructura psicológica del hombre. El sentido de culpa, que rompe una falsa serenidad de conciencia y que puede definirse como una protesta de la conciencia contra la existencia satisfecha de sí, es tan necesario para el hombre como el dolor físico en cuanto síntoma que permite reconocer las alteraciones de las funciones normales del organismo. El que ya no es capaz de percibir la culpa está espiritualmente enfermo, es «un cadáver viviente, una máscara de teatro», como dice Górrres. «Son los monstruos, entre otros brutos, los que no tienen sentido alguno de culpa. Quizá estaban totalmente desprovistos de ellos Hitler, Himmler o Stalin. Quizá los padrinos de la mafia carecen de sentido de culpa, aunque probablemente ocultan muchos cadáveres en los sótanos junto con los respectivos sentidos de culpa. Todos los hombres tienen necesidad de sentido de culpa».

Por lo demás, con sólo echar una mirada a la Sagrada Escritura es posible preservarse de semejantes diagnósticos y de esa teoría de la justificación mediante la conciencia errónea. En el salmo 19,13 se contiene esta afirmación, que merece ponderarse: «¿Quién reconoce sus propios errores? Perdóname, Señor, mis pecados ocultos». Aquí no se trata de objetivismo veterotestamentario, sino de la más profunda sabiduría humana: no ver ya las culpas, el enmudecimiento de la conciencia en ámbitos tan numerosos de la vida, es una enfermedad espiritual mucho más peligrosa que la culpa que uno está aún en condiciones de reconocer como tal. El que ya no es capaz de reconocer que matar es pecado ha caído más profundamente que el que todavía puede reconocer la malicia de su comportamiento, ya que se ha alejado más de la verdad y de la conversión. Por algo en el encuentro con Jesús el que se justifica aparece como el que está verdaderamente perdido. Si el publicano, con todos sus innegables pecados, es más justificado en presencia de Dios que el fariseo con todas sus obras verdaderamente buenas (Lc 18,9-14), es así no porque de algún modo los pecados del publicano no sean verdaderamente pecados y las buenas obras del fariseo no sean buenas obras. Esto no significa que el bien que el hombre realiza no sea bien

delante de Dios, ni que el mal no sea mal delante de él, ni tampoco que esto no sea en el fondo tan importante. La verdadera razón de este juicio paradójico de Dios aparece justamente a partir de nuestra cuestión: el fariseo no sabe ya que también él tiene culpas. Está completamente en paz con su conciencia. Mas este silencio de la conciencia le hace impenetrable para Dios y para los hombres. En cambio el grito de la conciencia, que no da tregua al publicano, le hace capaz de verdad y de amor. Por eso Jesús puede actuar con éxito entre los pecadores: porque no se han vuelto impermeables tras la mampara de una conciencia errónea, del cambio que Dios espera de ellos como de cada uno de nosotros. Por el contrario, no puede tener éxito con los «justos» precisamente porque les parece que no tienen necesidad de perdón y de conversión, pues su conciencia no les acusa ya, sino que más bien los justifica.

Algo análogo, por otra parte, podemos encontrar también en san Pablo, el cual nos dice que los gentiles conocen muy bien, incluso sin ley, lo que Dios espera de ellos (Rom 2,1-16). Toda la teoría de la salvación mediante la ignorancia se desmorona en este versículo: existe en el hombre la presencia absolutamente inevitable de la verdad, de la única verdad del Creador, que luego fue consignada por escrito en la revelación de la historia de la salvación. El hombre puede ver la verdad de Dios en virtud de su ser de criatura. No verla es pecado. Y cuando no se la ve es porque no se quiere. Este rechazo de la voluntad que impide el conocimiento es culpable. Por eso si no se enciende la atalaya luminosa, ello es debido a que deliberadamente nos desentendemos de lo que no deseamos ver.

En este punto de nuestras reflexiones es posible sacar las primeras consecuencias para responder a la cuestión de la naturaleza de la conciencia. Podemos decir ahora: no es posible identificar la conciencia del hombre con la autoconciencia del yo, con la certeza subjetiva sobre sí mismo y sobre el propio comportamiento moral. Este conocimiento, por una parte puede ser un mero reflejo del ambiente social y de las opiniones en él difundidas. Por otra parte, puede proceder de una carencia de auto-crítica, de una incapacidad para escuchar lo profundo del propio espíritu. Lo que ha surgido a la luz después del hundimiento del sistema marxista de Europa oriental confirma este diagnóstico. Las personalidades más despiertas y nobles de los pueblos al fin liberados hablan de una ingente devastación espiritual verificada también en los años de la deformación intelectual. Indican ellos un embotamiento del sentido moral, que representa una pérdida y un peligro mucho más grave que los daños económicos ocurridos. El nuevo patriarca de Moscú lo denunció de manera impresionante al comienzo de su ministerio en el verano de 1990: la capacidad de percepción de los hombres que han vivido en la mentira se había oscurecido, según él. La sociedad había perdido la capacidad de misericordia y se habían perdido los

sentimientos humanos. Toda una generación se había perdido para el bien, para acciones dignas del hombre. «Tenemos el deber de volver a la sociedad a los valores morales eternos», o sea, el deber de desarrollar nuevamente en el corazón de los hombres el oído casi extinguido para escuchar las sugerencias de Dios. El error, la «conciencia errónea», sólo a primera vista es cómoda. Pues, si no se reacciona, el enmudecimiento de la conciencia conduce a la deshumanización del mundo y a un peligro mortal.

En otras palabras, la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial, la reducción del hombre a su subjetividad, no libera en absoluto, sino que hace esclavo; nos hace enteramente dependientes de las opiniones dominantes y rebaja también el nivel de estas día tras día. El que hace coincidir la conciencia con las convicciones superficiales, la identifica con una seguridad pseudorracional, mezcla de autojustificación, conformismo y pereza. La conciencia se degrada convirtiéndose en mecanismo de desculpabilización, cuando debería representar justamente la transparencia del sujeto a lo divino, y por tanto también la dignidad y la grandeza específicas del hombre. La reducción de la conciencia a la certeza subjetiva significa al mismo tiempo la renuncia a la verdad. Cuando el salmo, anticipando la visión de Jesús sobre el pecado y la justicia, ora por la liberación de culpas no conscientes, atrae la atención sobre esa conexión. Ciertamente hay que seguir la conciencia errónea. Sin embargo, la renuncia a la verdad ocurrida precedentemente y que ahora se toma la revancha es la verdadera culpa, una culpa que inicialmente mece al hombre en una falsa seguridad, pero luego lo abandona en un desierto sin caminos.

2. Newman y Sócrates, guías de la conciencia

Deseo hacer aquí una breve digresión. Antes de intentar formular respuestas coherentes a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia, debemos ampliar un poco las bases de la reflexión más allá de la dimensión personal de la que hemos partido. En realidad no tengo intención de desarrollar aquí un docto tratado de la historia de las teorías de la conciencia, tema sobre el que precisamente hace muy poco se han publicado varias contribuciones. Prefiero mantenerme también aquí en una postura de tipo modélico y, por así decir, narrativo. Hemos de dirigir una primera mirada al cardenal Newman, cuya vida y obra se podrían muy bien designar como un único gran comentario al problema de la conciencia. Pero tampoco sobre Newman podré detenerme de modo especializado. En este marco no es posible detenerse en los detalles del concepto newmaniano de conciencia. Me limitaré a indicar el puesto de la idea de conciencia en el conjunto de la vida y del pensamiento

de Newman. Las perspectivas así logradas profundizarán la mirada sobre los problemas actuales y establecerán nexos con la historia; es decir, conducirán a los grandes testimonios de la conciencia y a los orígenes de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia. ¿A quién no le viene al recuerdo a propósito del tema «Newman y la conciencia» la famosa frase de la carta al duque de Norfolk: «Ciertamente si yo pudiese brindar por la religión después de una comida -lo que no es muy indicado hacer-, brindaría por el papa. Pero antes por la conciencia, y luego por el papa»?. Según la intención de Newman, esto debería ser, en contraste con las afirmaciones de Gladstone, una clara confesión del papado; pero también, contra las deformaciones «ultramontanas», una interpretación del papado, al que sólo se entiende rectamente cuando se lo ve junto con el primado de la conciencia; y por tanto, no opuesto, sino más bien fundado en ella y por ella garantizado. Al hombre moderno le resulta difícil comprender esto, pues piensa a partir de la contraposición de autoridad y subjetividad. Para él, la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece restringir, amenazar o incluso negar la libertad. Por eso debemos profundizar un poco más, a fin de aprender a comprender de nuevo una concepción en la que pierda vigencia este tipo de contraposición.

Para Newman, el término medio que asegura la conexión entre los dos elementos de la conciencia y la autoridad es la verdad. No vacilo en afirmar que esa es en realidad la idea central de la concepción intelectual de Newman; la conciencia ocupa un puesto central en su pensamiento precisamente porque en el centro está la verdad. En otras palabras, el carácter central del concepto de conciencia está ligado en Newman al carácter precedentemente central del concepto de verdad y sólo a partir de esta puede expresarse. La presencia preponderante de la idea de conciencia en Newman no significa que él, en el siglo XIX y en contraste con el objetivismo de la neoescolástica, sostuviera, por así decir, una filosofía o una teología de la subjetividad. Sin duda es verdad que en Newman el sujeto merece una atención que no había recibido antes en el ámbito de la teología católica, puede que desde el tiempo de Agustín. Pero se trata de una atención en la línea de Agustín, no en la de la filosofía subjetivista de la edad moderna. Con ocasión de su elevación al cardenalato, Newman confesó que toda su vida había sido una batalla contra el liberalismo. Podríamos añadir: también contra el subjetivismo del cristianismo como él lo encontró en el movimiento evangélico de su tiempo y que, a decir verdad, constituyó para él la primera etapa de aquel camino de conversión que duró toda su vida. La conciencia no significa para Newman que el sujeto es el criterio decisivo frente a las pretensiones de la autoridad en un mundo en el que la verdad está

ausente y que se mantiene mediante el compromiso entre exigencias del sujeto y exigencias del orden social. Significa más bien la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios. Es significativo el verso que Newman compuso en Sicilia en 1833: «Me gustaba escoger y comprender mi camino. Ahora en cambio oro: Señor, guíame tú». La conversión al catolicismo no fue para Newman una elección determinada por gusto personal, por necesidades espirituales subjetivas. Así se expresó él en 1844, cuando se encontraba aún, por así decirlo, en el umbral de la conversión: «Nadie puede tener una opinión más desfavorable que la mía sobre el estado presente de los romano-católicos». Lo que para Newman era realmente importante era el deber de obedecer más a la verdad reconocida que al propio gusto, e incluso en contraste con los sentimientos propios y con los lazos de amistad y de una común formación. Me parece significativo que Newman, en la jerarquía de las virtudes, subraye el primado de la verdad sobre la bondad, o, para decirlo más claramente, que ponga de relieve el primado de la verdad sobre el consentimiento, sobre la capacidad de acomodación de grupo. Por tanto, diría: cuando hablamos de un hombre de conciencia, pensamos en alguien dotado de tales disposiciones interiores. Un hombre de conciencia es alguien que no compra jamás, a costa de renunciar a la verdad, el estar de acuerdo, el bienestar, el éxito, la consideración social y la aprobación por parte de la opinión dominante. En esto Newman enlaza con el otro gran testigo británico de la conciencia: Tomás Moro, para el cual la conciencia no fue en modo alguno expresión de su testarudez subjetiva o de un heroísmo obstinado. El mismo se contó en el número de los mártires angustiados, que sólo después de vacilaciones y muchas preguntas se han obligado a sí mismos a obedecer a la conciencia: a obedecer a aquella verdad que debe estar por encima de cualquier instancia social y de cualquier forma de gusto personal. Se evidencian así dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: esta no coincide con los propios gustos y deseos; tampoco se identifica con lo que es socialmente más ventajoso, con el consenso del grupo o con las exigencias del poder político o social.

Es útil en este punto echar una mirada a la problemática actual. El individuo no puede pagar su promoción y su bienestar con una traición de la verdad reconocida como tal. Tampoco la humanidad entera puede hacerlo. Tocamos aquí el punto verdaderamente crítico de la modernidad: la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso. El progreso mismo «es» la verdad. Sin embargo, en esta aparente exaltación queda carente de dirección y se desvanece por sí solo. En efecto, si no hay ninguna dirección, todo puede ser tanto progreso como

retroceso. La teoría de la relatividad formulada por Einstein concierne como tal al mundo físico. Me parece, sin embargo, que puede describir adecuadamente también la situación del mundo espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad afirma que dentro del universo no se da ningún sistema fijo de referencia. Cuando ponemos como punto de referencia un sistema, a partir del cual intentamos medirlo todo, en realidad se trata de una decisión nuestra, motivada por el hecho de que en realidad sólo así podemos llegar a algún resultado. Sin embargo, la decisión podría haber sido diversa de la que ha sido. Lo que se ha dicho a propósito del mundo físico refleja también el segundo giro «copernicano» ocurrido en nuestra actitud fundamental respecto a la realidad: la verdad como tal, lo absoluto, el verdadero punto de referencia del pensamiento no es ya visible. Por eso, también desde el punto de vista espiritual, no hay ya un arriba y un abajo. En un mundo sin puntos fijos de referencia, no hay ya direcciones. Lo que miramos como orientación no se basa en un criterio verdadero en sí mismo, sino en una decisión nuestra, y últimamente en consideraciones de utilidad. En semejante contexto «relativista», una ética teológica o consecuencialista acaba siendo «nihilista», aunque no se advierta. Y lo que en esta concepción de la realidad es llamado «conciencia», reflexionando más profundamente resulta ser un modo eufemístico de decir que no hay ninguna conciencia en sentido propio, o sea, ningún «con-saber» con la verdad. Cada uno determina por sí mismo sus propios criterios y nadie, dentro de la universal relatividad, puede servir de ayuda a otro en este campo, y menos aún prescribirle algo.

En este punto es manifiesta la extrema radicalidad de la disputa actual sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que es posible encontrar en la historia del pensamiento un adecuado paralelo en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se somete a prueba la decisión crucial entre dos posturas fundamentales: la confianza en la posibilidad de que el hombre conozca la verdad, por una parte, y, por otra, una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios de su vida. El hecho de que Sócrates, un pagano, pudiera convertirse en cierto sentido en el profeta de Jesucristo tiene su justificación, a mi entender, precisamente en esta cuestión fundamental. Ello supone que a la manera de filosofar inspirada en él se le ha concedido, por así decirlo, un privilegio histórico salvífico y que se ha constituido en forma adecuada para el logos cristiano, ya que se trata de una liberación mediante la verdad y para la verdad. Si se prescinde de las contingencias históricas en que se desarrolló la controversia de Sócrates, al punto se reconoce que -si bien con argumentos diversos y con otra terminología- se refiere en el fondo a la misma cuestión ante la que nos encontramos hoy. La renuncia a admitir la posibilidad de

que el hombre conozca la verdad conduce primera mente a un uso puramente formalista de las palabras y de los conceptos. A su vez la pérdida de contenido lleva a un mero formalismo de los juicios, ayer lo mismo que hoy. En muchos ambientes no se pregunta ya hoy qué piensa un hombre. Se tiene ya presto un juicio sobre su pensamiento porque se lo puede catalogar con una de las correspondientes etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La catalogación en un esquema formal basta para hacer superflua la comparación con los contenidos. Lo mismo puede verse, de una manera más nítida aún, en el arte: lo que expresa una obra de arte es del todo indiferente; puede exaltar a Dios o al diablo; el único criterio es su ejecución técnico-formal.

Con ello hemos llegado al punto verdaderamente candente de la cuestión: cuando los contenidos no cuentan ya, cuando predomina una mera praxiología, la técnica se convierte en el criterio supremo. Pero esto significa que el poder se convierte en la categoría que lo domina todo, sea revolucionario o reaccionario. Esta es precisamente la forma perversa de la semejanza con Dios, de la que habla el relato del pecado original: el camino de una mera capacidad técnica, el camino del puro poder y el abuso de un ídolo, y no una realización de la semejanza con Dios. Lo específico del hombre en cuanto hombre consiste en interrogarse no sobre el «poder», sino sobre el «deber» como apertura a la voz de la verdad y de sus exigencias. Este fue, a mi entender, el contenido último de la búsqueda socrática, y este es también el sentido más profundo del testimonio de todos los mártires: ellos atestiguan la capacidad de verdad del hombre como límite de todo poder y garantía de su semejanza divina. Justamente en este sentido, los mártires son los grandes testimonios de la conciencia; de la capacidad concedida al hombre de percibir, más allá del poder, también el deber, y por tanto de abrir el camino al verdadero progreso, a la verdadera ascensión.

3. Consecuencias sistemáticas: los dos niveles de la conciencia

3.1. *Anámnesis*

Después de estas incursiones a través de la historia del pensamiento, ha llegado el momento de hacer balance, o sea, de formular un concepto de conciencia. La tradición medieval había discernido justamente dos niveles del concepto de conciencia, que es preciso distinguir cuidadosamente, pero también relacionar siempre uno con otro. Muchas tesis inaceptables sobre el problema de la conciencia me parece que dependen de que se ha descuidado la distinción o la correlación entre

los dos elementos. La corriente principal de la escolástica expresó los dos niveles de la conciencia con los conceptos de *sindéresis* y de conciencia. El término *sindéresis* (*synteresis*) confluyó en la tradición medieval en la conciencia de la doctrina estoica del microcosmos. Pero su significado exacto no quedó claro, pasando así a constituir un obstáculo para un preciso desarrollo de la reflexión sobre este aspecto esencial de la cuestión global acerca de la conciencia. Por eso, aunque sin entrar en el debate sobre la historia del pensamiento, deseo sustituir este término problemático por el concepto platónico, definido con mucha más nitidez, de *anámnesis*, que ofrece la ventaja no sólo de ser lingüísticamente más claro, más profundo y más puro, sino también de concordar con temas esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Por el término *anámnesis* hay que entender justamente todo lo que expresa san Pablo en el capítulo segundo de la Carta a los romanos: «Pues cuando los paganos, que no tienen ley, practican de una manera natural lo que manda la ley, aunque no tengan ley, ellos mismos son su propia ley. Ellos muestran que llevan la ley escrita en sus corazones, según lo atestigua su conciencia...» (2,14s). La misma idea se encuentra desarrollada de modo impresionante en la gran regla monástica de san Basilio. Allí podemos leer: «El amor de Dios no depende de una disciplina impuesta desde el exterior, sino que está constitutivamente escrito en nosotros como capacidad y necesidad de nuestra naturaleza racional». Basilio, acuñando una expresión que adquirió luego importancia en la mística medieval, habla de la «chispa del amor divino, que ha sido escondido en lo más íntimo de nosotros». Dentro del espíritu de la teología joánica, sabe él que el amor consiste en la observancia de los mandamientos, y que por tanto la chispa del amor, infundida en nosotros por el creador, significa esto: «Hemos recibido interiormente una capacidad originaria y la prontitud para cumplir todos los mandamientos divinos... Ellos no son algo que se nos impone desde el exterior». Es la misma idea expuesta a este propósito por san Agustín, que la reduce a su núcleo esencial: «En nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra, si no estuviese impreso en nosotros un conocimiento fundamental del bien».

Esto significa que el nivel primero, por así decir ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que ha sido infundido en nosotros algo semejante a una memoria original del bien y de la verdad (ambas realidades coinciden); en que existe una tendencia íntima del ser del hombre, hecho a imagen de Dios, hacia cuanto es conforme con Dios. Desde su raíz el ser del hombre advierte una armonía con ciertas cosas y se encuentra en contradicción con otras. Esta *anámnesis* del origen, derivada del hecho de que nuestro ser está constituido a semejanza de Dios, no es un saber ya articulado conceptualmente, un cofre de contenidos que sólo esperarían ser sacados.

Es, por así decirlo, un sentido interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que el que se siente interpelado, si no está interiormente replegado sobre sí mismo, es capaz de reconocer en sí su eco. Se percata de ello: «A esto me inclina mi naturaleza y es lo que busca».

En esta *anámnesis* del creador, que se identifica con el fundamento mismo de nuestra existencia, se basa la posibilidad y el derecho de la misión. El evangelio se puede, se debe, predicar a los gentiles, porque ellos mismos, en lo íntimo de sí lo esperan (cf Is 42,4). En efecto, la misión se justifica si los destinatarios, en el encuentro con la palabra del evangelio, reconocen: «Esto justamente es lo que esperaba». En este sentido puede decir Pablo que los paganos son ley para sí mismos; no en el sentido de la idea moderna y liberal de autonomía, que excluye toda trascendencia del sujeto, sino en el sentido mucho más profundo de que nada me pertenece menos que mi yo mismo, que mi yo personal es el lugar más profundo de la superación de mí mismo y del contacto de aquello de lo que provengo y hacia lo cual estoy dirigido. En estas frases expresa Pablo la experiencia que había hecho en primera persona como misionero entre los paganos y que ya antes hubo de experimentar Israel en relación con los llamados «temerosos de Dios». Israel pudo hacer experiencia en el mundo pagano de lo que los anunciadores de Jesucristo vieron luego nuevamente confirmado: su predicación respondía a una espera. Salía al encuentro de un conocimiento fundamental antecedente acerca de los elementos esenciales constantes de la voluntad de Dios, que quedó consignada por escrito en los mandamientos, pero que es posible encontrar en todas las culturas y que se desarrolla con tanta mayor claridad cuanto menos interviene un poder arbitrario para desvirtuar este conocimiento primordial. Cuanto más vive el hombre en el «temor de Dios» -compárese la historia de Cornelio, especialmente He 10,34-, tanto más concreta y claramente es eficaz esta *anámnesis*.

Tomemos en consideración de nuevo una idea de san Basilio: el amor de Dios, que se concreta en los mandamientos, no nos es impuesto desde el exterior -subraya este padre de la Iglesia-, sino que es infundido en nosotros precedentemente. El sentido del bien ha sido impreso en nosotros, declara san Agustín. Partiendo de aquí podemos ahora comprender correctamente el brindis de Newman primero por la conciencia y sólo luego por el papa. El papa no puede imponer a los fieles mandamientos sólo porque él lo quiera o lo estime útil. Semejante concepción moderna y voluntarista de la autoridad únicamente puede deformar el auténtico significado teológico del papado. Por eso la verdadera naturaleza del ministerio de Pedro se ha vuelto del todo incomprensible en la época moderna precisamente porque en este horizonte mental sólo se puede pensar la autoridad con categorías que

no permiten establecer ningún puente entre sujeto y objeto. Por tanto, todo lo que no proviene del sujeto sólo puede ser una determinación impuesta desde fuera. En cambio las cosas se presentan del todo diferentes partiendo de una antropología de la conciencia, tal como hemos intentado perfilarlo poco a poco en estas reflexiones. La *anámnesis* infundida en nuestro ser tiene necesidad, por así decirlo, de una ayuda del exterior para ser consciente de sí. Pero este «desde el exterior» no es en absoluto algo opuesto, sino más bien algo ordenado a ella; tiene una función mayéutica; no lo impone nadie desde fuera, sino que lleva a su cumplimiento cuanto es propio de la *anámnesis*, a saber, su apertura interior específica a la verdad. Cuando se habla de la fe y de la Iglesia, cuyo radio se extiende a partir del Logos redentor más allá del don de la creación, hemos de tener en cuenta sin embargo una dimensión aún más vasta, que se ha desarrollado sobre todo en la literatura joánica. Juan conoce la *anámnesis* del nuevo «nosotros», del que participamos mediante la incorporación a Cristo (un solo cuerpo, o sea, un único yo con él). Recordando comprendieron, se dice en diversos pasajes del evangelio. El encuentro originario con Jesús ofreció a los discípulos lo que ahora reciben todas las generaciones mediante su encuentro fundamental con el Señor en el bautismo y en la eucaristía: la nueva *anámnesis* de la fe, que, análogamente a la *anámnesis* de la creación, se desarrolla en un diálogo permanente entre la interioridad y lo exterior. En contraste con la pretensión de los doctores gnósticos, que querían convencer a los fieles de que su fe ingenua debería comprenderse y aplicarse de un modo totalmente diverso, Juan podía afirmar: «Vosotros no tenéis necesidad de semejante instrucción, puesto que como ungidos (bautizados) conocéis todas las cosas» (cf 1Jn 2,20.27). Esto no significa que los creyentes posean una omnisciencia de hecho, indica más bien la certeza de la memoria cristiana. Ella naturalmente aprende de continuo, pero a partir de su identidad sacramental, realizando así interiormente un discernimiento entre lo que es un desarrollo de la memoria y lo que, en cambio, es su destrucción o su falsificación. Hoy nosotros, precisamente en la crisis actual de la Iglesia, estamos experimentando de nuevo la fuerza de esta memoria y la verdad de la palabra apostólica: más que las directrices de la jerarquía es la capacidad de orientación de la memoria de la fe sencilla lo que lleva al discernimiento de los espíritus. Sólo en ese contexto se puede comprender correctamente el primado del papa y su correlación con la conciencia cristiana. El significado auténtico de la autoridad doctrinal del papa consiste en que él es el garante de la memoria cristiana. El papa no impone desde fuera, sino que desarrolla la memoria cristiana y la defiende. Por eso el brindis por la conciencia ha de recoger el del papa, porque sin conciencia no habría papado. Todo el poder que él tiene es poder de la conciencia: servicio al doble recuerdo en

que se basa la fe y que debe ser continuamente purificada, ampliada y defendida contra las formas de destrucción de la memoria, que se ve amenazada tanto por una subjetividad que olvida su propio fundamento, como por las presiones de un conformismo social y cultural.

3.2. *Conscientia*

Después de estas consideraciones sobre el primer nivel -esencialmente ontológico- del concepto de conciencia, debemos volvernos ahora a la segunda dimensión: el nivel de juzgar y decidir, que en la tradición medieval se designó con el término único de *conscientia*: conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica contribuyó no poco a la moderna restricción del concepto de conciencia. Como santo Tomás, por ejemplo, llama *conscientia* sólo a este segundo nivel, resulta coherente desde su punto de vista que la conciencia no sea ningún *habitus*, es decir, ninguna cualidad estable inherente al ser del hombre, sino más bien un *actus*, un acontecimiento que se realiza. Naturalmente santo Tomás supone como dato el fundamento ontológico de la *anámnesis* (*synteresis*); describe a esta última como una íntima repugnancia al mal y una íntima atracción al bien. El acto de la conciencia aplica este conocimiento básico a cada una de las situaciones. Según santo Tomás se subdivide en tres elementos: reconocer (*recognoscere*), dar testimonio (*testifican*) y finalmente juzgar (*iudicare*). Se podría hablar de interacción entre una función de control y una función de decisión. A partir de la tradición aristotélica, Tomás concibe este proceso según el modelo de un razonamiento deductivo, de tipo silogístico. Sin embargo, señala con fuerza lo específico de este conocimiento de las acciones morales, cuyas conclusiones no se derivan sólo de meros conocimientos o razonamientos. En este ámbito, el que una cosa sea o no reconocida depende siempre también de la voluntad, que obstruye el camino al reconocimiento o conduce a él. Por tanto, esto depende de una impronta moral ya dada, que puede luego ser o deformada o más purificada⁶⁷. En este plano: el plano del juzgar (el de la *conscientia* en sentido estricto), vale el principio de que también la conciencia errónea obliga. Esta afirmación es plenamente inteligible en la tradición de pensamiento de la escolástica. Nadie puede obrar en contra de sus convicciones, como había dicho ya san Pablo (Rom 14,23). Sin embargo, el hecho de que la convicción adquirida sea

⁶⁷ En la reflexión sobre su propia experiencia interior en los decenios sucesivos a la conversión, san Agustín, al evidenciar el nexo entre conocimiento, voluntad, emoción y apego al hábito, desarrolló reflexiones fundamentales sobre la esencia de la libertad y moralidad, que deberían ser tomadas hoy nuevamente en consideración. Cf la excelente exposición de P. BROWN, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, ed. al., Leipzig 1972, especialmente pp. 126-136.

obviamente obligatoria en el momento de obrar, no significa ninguna canonización de la subjetividad. Nunca constituye culpa el seguir las convicciones que nos hemos formado; incluso hay que hacerlo. No obstante, puede ser culpa el que uno haya llegado a formarse convicciones tan erróneas conculcando la repulsa de la *anamnesis* del ser. Por tanto, la culpa se encuentra en otra parte, más profundamente: no en el acto del momento, no en el juicio presente de la conciencia, sino en aquella negligencia respecto a mi mismo ser, que me ha hecho sordo a la voz de la verdad y a sus sugerencias interiores. Por este motivo los criminales que actúan con convicción, como Hitler y Stalin, son culpables. Estos ejemplos macroscópicos no deben tranquilizarnos sobre nosotros mismos; más bien deben despertarnos y hacer que tomemos en serio la gravedad de la súplica: «Líbrame de mis pecados ocultos» (Sal 19,13).

4. Conciencia y gracia

Como conclusión de nuestro camino queda aún abierta la cuestión de la que hemos partido: la verdad, al menos como nos la presenta la fe de la Iglesia, ¿no es por ventura demasiado alta o demasiado difícil para el hombre? Después de todas las consideraciones desarrolladas podemos ahora responder: ciertamente es elevado y arduo el camino que conduce a la verdad y el bien; no es un camino cómodo. Desafía al hombre. Pero permanecer tranquilamente cerrado en sí mismo no libera; más bien, al proceder así nos limitamos y perdemos. Escalando las alturas del bien, el hombre descubre cada vez más la belleza que implica la ardua fatiga de la verdad, y descubre también que precisamente en ella está para él la redención.

Pero con esto no está aún dicho todo. Diluiríamos el cristianismo en moralismo si no estuviese claro un anuncio que supera nuestro hacer. Sin emplear demasiadas palabras, puede resultar evidente con una imagen tomada del mundo griego, en la que podemos advertir al mismo tiempo cómo la *anámnesis* del creador tiende en nosotros hacia el Redentor y cómo todo hombre puede reconocerlo como redentor, ya que él responde a nuestras más íntimas expectativas. Me refiero a la historia de la expiación del matricidio de Orestes. Este cometió el homicidio como un acto de acuerdo con su conciencia, hecho que el lenguaje mitológico describe como obediencia a la orden del dios Apolo. Pero luego es perseguido por las Erinias, a las que hay que ver también como personificación mitológica de la conciencia, que desde lo profundo de la memoria, desgarrándolo, le reprocha que su decisión de conciencia, su obediencia al «mandato divino», era en realidad culpable. Toda la tragedia de la condición humana emerge en esta lucha entre los «dioses», en este

conflicto íntimo de la conciencia. En el tribunal sagrado, la piedra blanca del voto de Atenea lleva a Orestes a la absolución, a la purificación, en virtud de la cual las Erinias se transforman en Euménides, en espíritu de la reconciliación. En este mito se representa algo más que la superación del sistema de venganza de la sangre en favor de un ordenamiento jurídico justo de la comunidad. Hans Urs von Balthasar ha expuesto esto también del modo siguiente: «Pero la gracia que da la paz es para él cada vez fundamentación a la vez del derecho, no del derecho antiguo y sin gracia de las Erinias de antes, sino de un derecho lleno de gracia». En este mito escuchamos la voz nostálgica de que la sentencia de culpabilidad objetivamente justa de la conciencia y la pena interiormente lacerante que se deriva no son la última palabra, sino que existe un poder de la gracia, una fuerza de expiación que puede borrar la culpa y hacer finalmente liberadora a la verdad. Se trata de la nostalgia de que la verdad no se limite sólo a interpelarnos de modo exigente, sino que nos transforme también mediante la expiación y el perdón. A través de ellos, como dice Esquilo, «la culpa desaparece purificada» y nuestro mismo ser es transformado desde dentro, por encima de nuestra capacidad. Pues bien, esta es precisamente la novedad específica del cristianismo: el Logos, la Verdad en persona, es al mismo tiempo también la reconciliación, el perdón que transforma más allá de todas nuestras capacidades e incapacidades personales. En esto consiste la verdadera novedad en que se funda la más grande memoria cristiana, la que es al mismo tiempo también la respuesta más profunda a lo que la *anamnesis* del creador espera de nosotros. Donde este centro del mensaje cristiano no es suficientemente proclamado o percibido, la verdad se transforma de hecho en un yugo que resulta demasiado pesado para nuestras espaldas y del que hemos de intentar librarnos. Pero la libertad obtenida de ese modo está vacía. Nos lleva a la tierra desolada de la nada, con lo cual se destruye por sí misma. El yugo de la verdad resulta «ligero» (Mt 11,30) cuando la Verdad ha venido, nos ha amado y ha quemado nuestras culpas en su amor. Sólo cuando conocemos y experimentamos interiormente todo esto, somos libres para escuchar con alegría y sin ansiedad el mensaje de la conciencia.

EPÍLOGO

¿Partido de Cristo o Iglesia de Jesucristo?

La lectura de la primera Carta de san Pablo a los corintios que acabamos de escuchar es de una actualidad verdaderamente desconcertante. Pablo habla ciertamente de la comunidad de Corinto de aquel tiempo al dirigirse a la conciencia de los fieles a propósito de todo lo que allí estaba en contradicción con la verdadera existencia cristiana. Sin embargo, nos percatamos inmediatamente de que no se trata sólo de problemas de una comunidad cristiana perteneciente a un lejano pasado, sino que lo que entonces se escribió nos atañe también a nosotros ahora. Al hablar a los corintios, Pablo nos habla a nosotros y pone el dedo en las llagas de nuestra vida eclesial de hoy. Como los corintios, también nosotros corremos peligro de dividir a la Iglesia en una disputa de partidos, donde cada uno se hace su idea del cristianismo. Y así, tener razón es más importante para nosotros que las justas razones de Dios respecto a nosotros, más importante que ser justos delante de él. Nuestra idea propia nos encubre la palabra del Dios vivo, y la Iglesia desaparece detrás de los partidos que nacen de nuestro modo personal de entender. La semejanza entre la situación de los corintios y la nuestra no se puede pasar por alto. Pero Pablo no quiere simplemente describir una situación, sino sacudir nuestra conciencia y volvernos nuevamente a la debida integridad y unidad de la existencia cristiana. Por eso debemos preguntarnos: ¿Qué hay de verdaderamente falso en nuestro comportamiento? ¿Qué hemos de hacer para ser no el partido de Pablo, de Apolo o de Cefas o un partido de Cristo, sino Iglesia de Jesucristo? ¿Cuál es la diferencia entre un partido de Cristo y la justa fidelidad a la piedra sobre la cual se ha edificado la casa del Señor?

Intentemos, pues, en primer lugar comprender lo que realmente ocurre por aquel tiempo en Corinto y que, a causa de los peligros siempre iguales para el hombre, amenaza con repetirse de continuo nuevamente en la historia. La diferencia de que se trata podríamos resumirla muy sintéticamente en esta afirmación: si yo me declaro por un partido, entonces se convierte por lo mismo en mi partido; pero la Iglesia de Jesucristo no es nunca mi Iglesia, sino siempre su Iglesia. La esencia de la conversión consiste justamente en esto: que yo no busco nunca mi partido, lo que salvaguarda mis intereses y responde a mis inclinaciones, sino que en lugar de ello me pongo en manos de Jesucristo y me hago suyo, miembro de su cuerpo, de su Iglesia. Vamos a aclarar un poco más de cerca este pensamiento. Los corintios ven en

el cristianismo una interesante teoría religiosa, de acuerdo con sus gustos y sus expectativas. Escogen lo que va con su genio, y lo escogen en la forma que les resulta simpática. Pero donde la voluntad y el deseo personales son decisivos, allí está ya presente la ruptura de entrada, pues los gustos son muchos y contrapuestos. De semejante elección ideológica puede nacer un club, un círculo de amigos, un partido, pero no una Iglesia que trascienda los contrastes y congrege a los hombres en la paz de Dios. El principio en virtud del cual se forma un club es la inclinación personal; en cambio el principio en el que se apoya la Iglesia es la obediencia a la llamada del Señor, como lo leemos en el evangelio de hoy: «Los llamó, y ellos al instante, abandonando la barca con su padre, le siguieron» (Mt 4,21s).

Con esto hemos llegado al punto decisivo: la fe no es la elección de un programa que me satisface o la adhesión a un club de amigos por los que me siento comprendido; la fe es conversión que me transforma a mí y a mis gustos, o al menos hace que mis gustos y deseos pasen a segunda línea. La fe alcanza una profundidad completamente diversa de la elección que me liga a un partido. Su capacidad de cambio llega a tal punto que la Iglesia la llama un nuevo nacimiento (cf 1Pe 1,3.23). Con esto estamos en presencia de una intuición importante, que debemos profundizar un poco más, porque aquí se oculta el núcleo central de los problemas que hoy debemos afrontar en la Iglesia. Nos resulta difícil pensar la Iglesia según un modelo diverso del de una sociedad que se autogestiona, que con los mecanismos de mayoría y de minoría intenta darse una forma que sea aceptable por todos sus miembros. Nos resulta difícil concebir la fe como algo diverso de una decisión por algo que me agrada y por lo que en consecuencia deseo comprometerme. Pero de ese modo somos sólo y siempre nosotros quienes obramos. Nosotros hacemos la Iglesia, nosotros intentamos mejorarla y disponerla como una casa confortable. Nosotros queremos proponer programas e ideas que sean simpáticas al mayor número posible de personas. El hecho de que Dios mismo esté actuando, de que él mismo obre, no constituye ya en el mundo moderno un supuesto. Sin embargo, al obrar así nos estamos comportando como los corintios; confundimos la Iglesia con un partido y la fe con un programa de partido. El círculo del propio yo permanece cerrado. Quizá ahora comprendamos un poco mejor el giro que representa la fe, la cual implica una conversión, un cambio de rumbo. Reconozco que Dios mismo habla y actúa; que no hay sólo lo que es nuestro, sino también lo que es suyo. Mas si esto es así, si no somos sólo nosotros los que decidimos y hacemos algo, sino que él mismo dice y hace algo, entonces todo cambia. Entonces debo obedecerle y seguirle, aunque ello me lleve donde no quisiera (Jn 21,18). Entonces es razonable y hasta necesario dejar a un lado lo que me gusta, renunciar a mis deseos e ir detrás del único que puede indicarme el camino de la

verdadera vida, porque él mismo es la vida (Jn 14,6). Esto es lo que quiere decir el carácter sacrificial del seguimiento que Pablo pone al fin de relieve como respuesta a los partidos que dividían a Corinto (10,17): yo renuncio a mi gusto y me someto a él. Pero así es como me hago libre, porque la verdadera esclavitud es ser prisionero de nuestros propios deseos. Todo esto lo comprenderemos aún mejor observándolo desde otro ángulo; no basándonos ya en nosotros, sino partiendo de la acción misma de Dios. Cristo no es el fundador de un partido ni un filósofo de la religión, como también indica Pablo incisivamente en nuestra lectura (1Cor 10,17). No es alguien que inventa ideas de cualquier tipo, para las cuales intenta reclutar defensores. La Carta a los hebreos describe la entrada de Cristo en el mundo con las palabras del salmo 39: «No has querido sacrificios ni ofrendas, pero en su lugar me has formado un cuerpo» (Sal 39,7; Heb 10,5). Cristo es la palabra viva de Dios mismo que se ha hecho carne por nosotros. No es sólo alguien que habla, sino que es él mismo su palabra. Su amor, por el cual Dios se nos da, va hasta el fin, hasta la cruz (cf Jn 13,1). Si asentimos a él, no escogemos sólo ideas, sino que ponemos nuestra vida en sus manos y nos convertimos en una «criatura nueva» (2Cor 5,17; Gal 6,15). Por eso la Iglesia no es un club ni un partido, ni tampoco una especie de estado religioso, sino un cuerpo, su cuerpo. Y por eso la Iglesia no es hecha por nosotros, sino que es él mismo el que la construye, purificándonos con la palabra y el sacramento y haciéndonos de ese modo sus miembros. Naturalmente hay muchas cosas en la Iglesia que debemos hacer nosotros mismos, ya que ella penetra profundamente en situaciones humanas de carácter práctico. No intento defender aquí ningún tipo de falso sobrenaturalismo. Pero lo que hay de peculiar en la Iglesia no puede venir de nuestra voluntad o de una decisión nuestra, «ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre» (Jn 1,13); debe venir de él. Cuanto más nos esforzamos nosotros en obrar en la Iglesia, tanto menos habitable resulta, porque todo lo que es humano es limitado y toda cosa humana se opone a otra. La Iglesia será para los hombres la patria del corazón cuanto más le prestemos atención y más sea central en ella lo que viene de él: la palabra y los sacramentos que nos ha dado. Obedecerle es la garantía de nuestra libertad.

Todo esto tiene importantes consecuencias para el ministerio del sacerdote. Este ha de atender mucho a no construirse su Iglesia. Pablo examina ansiosamente su conciencia y se pregunta cómo han podido algunos llegar hasta el punto de hacer de la Iglesia de Cristo un partido religioso de Pablo. Y se declara a sí mismo, y por tanto a los corintios, que ha hecho todo lo posible por evitar lazos que pudieran oscurecer la comunión con Cristo. El que es convertido por Pablo no se convierte en seguidor de Pablo, sino en un cristiano, en un miembro de aquella Iglesia común que es

siempre la misma, «ya se trate de Pablo, de Apolo o de Cefas» (1Cor 3,22). En cualquier caso, «vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (3,23). Vale la pena volver a leer y considerar atentamente lo que Pablo ha escrito sobre el tema, porque en sus palabras adquiere relieve la esencia del ministerio sacerdotal con una claridad que, por encima de todas las teorías, nos dice lo que hemos de hacer y lo que debemos evitar. «Pues, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Simples servidores, por medio de los cuales habéis abrazado la fe... Yo planté y Apolo regó, pero quien hizo crecer fue Dios. Nada son ni el que planta ni el que riega, sino Dios, que hace crecer. El que planta y el que riega son lo mismo... Nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros labrantía de Dios, edificio de Dios» (1Cor 3,5-9). Ha habido y hay en Alemania Iglesias protestantes donde es costumbre indicar en los avisos litúrgicos el nombre del que celebra la misa y el del que pronuncia la homilía. Detrás de esos nombres se ocultan a menudo corrientes religiosas; cada uno quiere seguir las celebraciones de su propia corriente. Por desgracia, algo similar ocurre ahora también en las parroquias católicas; pero esto significa que la Iglesia ha desaparecido detrás de los partidos y que en definitiva escuchamos opiniones humanas y no la común palabra de Dios, que está por encima de todos y de la que es garante la única Iglesia. Sólo la unidad de su fe y su carácter vinculante para cada uno de nosotros nos permite no seguir opiniones humanas y no formar parte de facciones con pretensiones autonómicas, sino ser del partido del Señor y obedecerle a él. Es grande hoy para la Iglesia el peligro de disgregarse en partidos religiosos agrupados en torno a maestros o predicadores particulares. Tenemos de nuevo el yo soy de Pablo, yo de Cefas, con lo que también Cristo se convierte en un partido. El metro del ministerio sacerdotal es el desinterés, que establece como norma la palabra de Jesús: «Mi doctrina no es mía» (Jn 7,16). Sólo si podemos decir esto con toda verdad somos «colaboradores de Dios», que plantan y riegan y son partícipes de su misma obra. Si algunos hombres apelan a nuestro nombre y oponen nuestro cristianismo al de los demás, ello ha de ser para nosotros motivo de examen de conciencia. Nosotros no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a él. Esto exige nuestra humildad, la cruz del seguimiento. Pero esto precisamente es lo que nos libera, lo que hace fecundo y grande nuestro ministerio. Pues si nos anunciamos a nosotros mismos, permanecemos escondidos en nuestro pobre yo y arrastramos a él a los demás. Si le anunciamos a él, nos convertimos en «colaboradores de Dios» (1Cor 3,9); ¿y puede haber algo más hermoso y liberador?

Pidamos al Señor que nos haga probar nuevamente el gozo de esta misión. Entonces serán realidad las palabras del profeta, que siempre se cumplen en los lugares por los que pasa Cristo: «El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz... Has

acrecentado su alegría, has agrandado su júbilo como en la algazara de la siega» (Is 9,1-3; cf Mt 4,15). Amén.

Homilía pronunciada en el seminario de Filadelfia (EE.UU.) el 21 de enero de 1990 (tercer domingo *per annum*).

¡RECUERDA!

Siempre que puedas, por favor, adquiere la edición original (impresa o digital) de este libro. Muchas gracias. Dios te bendiga.