

Valoración teológica de los cristianos separados según la teología anterior al Concilio Vaticano II

Theological Assessment of Separated Christians According to the Pre-Vatican II Council Theology

JUAN CARLOS FERNÁNDEZ MENES

Instituto de Estudios Teológicos de Astorga y León (ISTAL)

jcfmenes@istal.es

<https://orcid.org/0002-7915-5667>

Recepción: 26 de abril de 2023

Aceptación: 18 de julio 2023

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.70.251>



RESUMEN

El artículo pretende trazar las grandes líneas del pensamiento teológico católico que surgen del llamado Movimiento Ecuménico, cómo se va madurando la reflexión acerca de la pertenencia a la Iglesia y la valoración de los cristianos separados y de las Iglesias y Comunidades que no están en comunión con la Iglesia católica y cómo el concepto “*vestigia Ecclesiae*” es utilizado en primer lugar por el Consejo Mundial de las Iglesias y posteriormente por los teólogos católicos para designar esos elementos nucleares de la Iglesia de Cristo comunes a todas las confesiones cristianas. Se podría considerar la realidad entera, invisible y visible, que constituye la Iglesia verdadera, y llamar “elemento de Iglesia” a todo lo que es esencial o propio de la Iglesia. Habría, en este caso, “elementos de Iglesia” de naturaleza invisible, como la presencia del Espíritu Santo, y “elementos de Iglesia” de naturaleza visible, como la sucesión apostólica. También se presenta de forma sumaria el pensamiento de algunos de estos teólogos o se citan las obras más significativas de otros. Un pensamiento que, de forma más madura, entra y cristaliza en el Aula conciliar.

Palabras clave: Iglesia, ecclesiología, cristianos, ecumenismo, diálogo, disidentes, *vestigia Ecclesiae*, Congar, Thils.

ABSTRACT

The article aims to trace the broad lines of Catholic theological thought emerging from the so-called Ecumenical Movement, how the reflection on belonging to the Church and the evaluation of separated Christians and of Churches and Communities not in communion with the Catholic Church is maturing, and how the concept *vestigia Ecclesiae* is first used by the World Council of Churches and later by Catholic theologians to designate those nuclear elements of the Church of Christ common to all Christian confessions. One could consider the whole reality, invisible and visible, which constitutes the true Church, and call “Church element” all that is essential or proper to the Church. There would be, in this case, “elements of the Church” of an invisible nature, such as the presence of the Holy Spirit, and “elements of the Church” of a visible nature, such as the apostolic succession. The thought of some of these theologians is also presented in summary form, or the most significant works of others are quoted. A thought which, in a more mature form, enters and crystallises in the Conciliar Aula.

Keywords: Church, Ecclesiology, Christians, Ecumenism, Dialogue, Dissidents, *vestigia Ecclesiae*, Congar, Thils.

1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

Afirmaba el P. Thils en 1966, que hace treinta años, cuando el P. Y. Congar publicó su *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, el mismo término “ecuménico” era, si no sospechoso, al menos poco habitual en los medios católicos. Hoy en día, corre el peligro de llegar a ponerse de moda: lo que quizá sea peor, pero al menos significativo. Se ha operado en el espíritu de los fieles, y también en el de sus pastores, un cambio radical. Y puesto que el sentido de la “disciplina” permanece vivo en el catolicismo, aun en 1966, podremos asistir, sin duda, en los próximos años, a un gran avance del ecumenismo. Esta es la razón por la que es indispensable que los católicos, laicos y clérigos, sepan de manera precisa en qué punto se encuentran, cuáles son los principios que, hoy día, rigen la búsqueda de la unidad entre todos los cristianos, cuáles son los campos en los que es de desear especialmente la iniciativa de todos, cuál es el espíritu con el que deben ser llevados a cabo estos esfuerzos. En el momento en que todos los bautizados son llamados a tomar parte, concreta y eficazmente, en el movimiento ecuménico, es necesario, al menos, que sepan dónde se encuentra la Iglesia en la hora del Concilio, en otras palabras, qué es lo que los Padres conciliares han juzgado como bueno declarar en el Decreto sobre el ecumenismo¹. Esa será la clave que emplearemos, un acercamiento a los grandes pensadores católicos de la época exponiendo de forma sincrónica y diacrónica su pensamiento.

1.1. El contexto eclesiológico

Hay que recordar que la Eclesiología, como disciplina teológica, nace con un cierto retraso respecto a otras materias. Durante muchos siglos la Iglesia no es “*texto*” u “*objeto*” a estudiar, sino “*contexto*” en el que se vive; lo cual indica que poseían una conciencia viva, clara y precisa de lo que es la Iglesia, es pues, una eclesiología vivida, experimentada y celebrada². Con el paso del tiempo y la irrupción de nuevas circunstancias eclesiales y sociales, la Iglesia va pasando, poco a poco y por muchos motivos, de ser el medio en el que se vive y se celebra la fe en Jesucristo, a ser una realidad pensada y sistematizada por la correspondiente teología. Y comenzará a hacerlo en un contexto no exento de polémica³. Hay que

1 Cf. G. Thils, *El Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1968, 2.

2 Cf. L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973, 19-20.

3 Como obra fundamental de referencia para ver la historia de la Iglesia desde la historia de las ideas eclesiológicas, proponemos la obra de A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas*

tener en cuenta que todo teólogo, al pensar, está ligado a una iglesia concreta, con sus acentos dogmáticos y confesionales, con su estructura y sus formas litúrgicas, su estilo de vida y de piedad, la fe que hace posible la actividad teológica es ya ella misma el resultado del anuncio eclesial y de un arraigo complejo en la vida de la Iglesia, y de una iglesia concreta, situada en unos contextos geográficos e históricos bien determinados. La teología y, por tanto, la eclesiología, no comienza en el punto cero de la neutralidad respecto a cualquier concepción del mundo y de la Iglesia. La teología, en sentido normativo, presupone la potencialidad del dato que la comunidad de fe reconoce como su propio fundamento: el mensaje de salvación de Jesucristo vivido y anunciado por la Iglesia. La fe en el misterio de la Iglesia no es sino el resultado de la fe en el misterio Cristo, presente en la comunidad eclesial y, por su medio, en cuanto que la Iglesia es *Mater congregans*, en cada uno de los creyentes y también, por caminos que sólo Dios conoce, fuera del ámbito eclesial. Para los bautizados la Iglesia es el ámbito de la confesión explícita de la fe trinitaria. Es en la Iglesia donde resuena y se reconoce como tal la Palabra de Dios y, en su estructura sacramental, se celebra, se vive y se anuncia⁴. No es, por tanto, la Iglesia el objetivo primero de la afirmación de fe católica, sino aquello a lo que la Iglesia sirve: la Palabra de Dios y la comunicación de la gracia sacramental, con la comunión que se origina como resultado.

Por ello es de extrañar que ni en el Nuevo Testamento, ni en los Padres de la Iglesia, se encuentran tratados sistemáticos de eclesiología. Sin embargo, el misterio de la Iglesia está presente en ellos⁵, tanto en la manifestación de su fe como en su actividad pastoral. En sus diversos escritos pueden encontrarse las ideas clave que configurarían los tratados de eclesiología posteriores, si bien no todo lo que pensaban sobre la Iglesia lo dejaron por escrito, sino sólo aquello que consideraban necesario para alimentar la fe de sus comunidades e instruir a los

eclesiológicas, Madrid 1986. Esta obra en dos volúmenes, con más de 2.000 páginas, recoge el desarrollo de la eclesiología a lo largo de la historia, tal y como explica su autor en el prólogo; es una obra de obligada referencia para estudiar el devenir de los diversos temas y cuestiones que se han ido suscitando y planteando a lo largo de la vida de la iglesia. Cf. Y. M. Congar, *La Iglesia, acercamiento u obstáculo?*, en K. H. Neufeld, *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*, Salamanca 1987, 230ss.

⁴ Cf. *Mensaje Final al Pueblo de Dios*, XII Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios (2007).

⁵ “Así pues, la tradición cristiana ha puesto a menudo en paralelo la Palabra divina que se hace carne con la misma Palabra que se hace libro. Es lo que ya aparece en el Credo cuando se profesa que el Hijo de Dios “por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen”, pero también se confiesa la fe en el mismo “Espíritu Santo que habló por los profetas”. El Concilio Vaticano II recoge esta antigua tradición según la cual “el cuerpo del Hijo es la Escritura que nos fue transmitida” —como afirma san Ambrosio (*In Lucam* VI, 33)— y declara límpidamente: “Las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres” (DV 13)” (Sínodo de los Obispos, *Mensaje Final*, 5). Cf. A. González Montes, *Imagen de Iglesia*, Madrid 2008, XVII.

fieles, especialmente en aquellas verdades que eran negadas o puestas en duda por algunos. La eclesiología de los Padres es fundamentalmente bíblica. La idea de la Iglesia como misterio ocupa el lugar central. Este misterio tiene su origen en la sabiduría y bondad divinas, se manifiesta en la historia de la salvación, y alcanza su realización en la muerte y resurrección de Cristo. La Iglesia se entiende como la comunidad de Jesús, convocada por su palabra. Es comunidad de fe enriquecida con los dones del Espíritu, en la que sus miembros son santificados por el bautismo, celebran la eucaristía, reciben el perdón de los pecados. Los creyentes en Cristo forman una comunión o *koinonía*. Porque la Iglesia es un misterio de comunión debe reinar entre sus miembros la unidad y la paz. La inserción de la Iglesia en Cristo y de Cristo en la Iglesia tiene lugar por la palabra, el sacramento, los dones del Espíritu y, sobre todo, por la Eucaristía. Esta imagen les sirve para exponer el papel de los ministerios para la edificación de la Iglesia en la unidad, en la verdad, en la fe y en el amor.

Igualmente se vive la tensión escatológica entre el presente de las realidades salvíficas ya dadas en Cristo y el futuro de la consumación definitiva de estos dones, se vive, en expresión ya clásica, entre el ya y el todavía no de la historia de la salvación⁶. La Iglesia vive, en cuanto portadora en medio del mundo, del mensaje revelado, sujeta a las fuerzas de la tensión entre el presente y el futuro, entre el conocimiento por la fe y la visión cara a cara, entre la cruz y la gloria.

1.2. La Iglesia: organismo vivo

La Iglesia es experimentada y concebida como un organismo vivo del que se participa existencialmente, entrando en la dinámica de la historia de la salvación cumplida en Jesucristo, es el Nuevo Israel al que el creyente se adhiere por la fe en Jesucristo, la recepción del bautismo y la adopción del estilo de vida cristiano⁷.

El reconocimiento de la Iglesia en el Imperio romano crea una nueva situación e introduce factores que repercutirán de forma importante en la eclesiología. Es más importante, es el hecho de identificar progresivamente el Pueblo de Dios con los miembros de la sociedad cristiana reconocida de forma oficial por la autoridad imperial. Con el edicto de Galerio, en el año 311, terminaba oficialmente la persecución que había desencadenado Diocleciano en el 303. Pero el hecho de verdadera trascendencia fue el cambio dado por Constantino, en el 312 y la

6 Cf. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia*, vol. I, 46.

7 Merece la pena recordar la descripción que de este estilo de vida hace el autor de la *Carta a Diogneto*.

consiguiente publicación del llamado *Edicto de Milán* en el 313. Estos dos acontecimientos fueron decisivos para el cambio en la historia del cristianismo y del Imperio romano. Pero la instauración del cristianismo va a tener lugar a través del emperador Teodosio. En el año 380 Teodosio promulga un edicto en el cual se declaraba, por vez primera, que el catolicismo de los obispos de Roma y de Alejandría era la única religión del Imperio⁸.

La figura que la Iglesia irá adoptando, a lo largo de la Edad Media, perfila un doble frente inevitable para toda reflexión: por un lado el binomio clérigos y laicos (la jerarquía y el resto del pueblo de Dios) y, por otra, la vinculación entre el Papa y los obispos (la relación entre la iglesia universal y las iglesias locales). Pero también, desde el punto de vista de su presencia social, está siempre presente la relación con los poderes mundanos en una *societas christiana*.

Con la aparición de los fenómenos espiritualistas y anti-jerárquicos de la Edad Media, a los que se añade el problema posterior del Conciliarismo, se produce una inevitable consecuencia: en la reflexión teológica posterior va perdiendo fuerza el uso de la Escritura; en cambio se recurre a la dialéctica y a la razón teológica tratando de probar que las proposiciones doctrinales responden a las leyes de la lógica, justificándose así los enunciados de la fe. Sin embargo, todavía en la “primera escolástica” la influencia de san Agustín es manifiesta, tanto en los temas tratados como en la inspiración neoplatónica. Recurren los temas de la unidad en la fe, de la Iglesia como lugar de esa unidad y de Cristo, cabeza de la misma. Toda la comunidad de los fieles unidos con Cristo y entre sí por la profesión de la fe única y verdadera forman el cuerpo total, el de Cristo, la Iglesia. Los sacramentos se entienden como medios de gracia, pero *sólo en la Iglesia*.

Será durante los siglos XIII y XIV cuando comienzan a aparecer los primeros Tratados *De Ecclesia*. De ellos dirá Y. Congar que se elaboraron *espada en mano*, son tratados que nacen a la luz entre el pontificado de Bonifacio VIII y el destierro de Avignon⁹. Se caracterizan por la defensa de la hierocracia en la Iglesia y de la *plenitudo potestatis* en el Papa¹⁰. El primer autor será Egidio

8 “Todos nuestros pueblos (...) deben adherirse a la fe transmitida a los romanos por el apóstol Pedro, la que profesan el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría (...), o sea, reconocer, de acuerdo con la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica, la Divinidad una y la Santa Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Únicamente los que observan esta ley tienen derecho al título de cristianos católicos. En cuanto a los otros, estos insensatos extravagantes, son heréticos y fulminados por la infamia, sus lugares de reunión no tienen derecho a llevar el nombre de iglesias, serán sometidos a la venganza de Dios y después a la nuestra”.

9 Cf. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia*, vol. I. Aunque el P. Antón no indique el lugar de donde toma la frase.

10 Este encuadramiento de los Tratados hay que verlos y comprenderlos desde el hecho histórico del conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe el Hermoso, conflicto que termina ganando el Rey,

Romano, con su obra *De ecclesiastica sive Summi Pontificis potestate*, que trata de consolidar los planteamientos hechos en la *Unam Sanctam*. Pero será su discípulo, Jacobo Capocci di Viterbo¹¹ quien elabora lo que podríamos llamar la primera eclesiología, con su obra *De regimine christiano* (1301-1302), situada en una perspectiva más teológica que la de su maestro. Aunque no deja de ser una eclesiología de tipo jurídico centrada en los aspectos visibles de la Iglesia, puesto ya en una cierta sospecha, y, de forma más concreta los poderes de la Iglesia, con particular énfasis en el del Papa, con lo cual la eclesiología va perdiendo, poco a poco, sus referencias anteriores, a saber la cristología, y los tratados de Gracia y de sacramentos. Podemos decir que la eclesiología arrastra consigo una curiosa paradoja: no existía como disciplina teológica cuando la Iglesia era algo obvio y la conciencia eclesial era viva y se hizo inevitable cuando esa evidencia y esa conciencia fueron cuestionadas o se hicieron más agudas las tensiones antes mencionadas. La Reforma protestante hará que esa ruptura, junto con el marcado carácter apologético que adquiere la misma eclesiología, sea aún mayor.

1.3. La reforma católica

Ese contexto social y eclesial en el que nacieron estos primeros Tratados, explica que tengan un carácter de controversia, apologético, de defensa de la autoridad, sobre todo la del Papa, o de preámbulo de la fe, es decir, legitimación racional de la “existencia y la misión divina de la Iglesia como criterio auténtico e infalible del depósito de la fe”. No falta en ellos un capítulo sobre las Notas, dirigido a probar que algunos distintivos que quiso Cristo para su Iglesia, sólo se dan en la Iglesia católica. Por eso, estos tratados *de Ecclesia*, por lo general, dejan en un segundo plano los elementos teológicos que configuran el misterio de la Iglesia, reduciendo a ésta, en la práctica, a sus componentes institucionales. La crisis que crea el exilio de Avignon (1305-1378), con un Papado en un estado servil respecto

con todo lo que ha supuesto para la historia de la Iglesia y para los planteamientos eclesiológicos. Desde ahí que leer e interpretar un texto tan significativo como la Bula *Unam Sanctam*, con su famoso símbolo de las dos espadas, según la cual, el papa era, por designio divino, poseedor de los dos poderes, el temporal y el espiritual, cada uno representado por una espada. El temporal, sin embargo, era concedido, como gracia, al emperador mediante el rito simbólico de la Coronación... en cuanto al mal a reprimir por el emperador, la Naturaleza del mismo sólo podía definirla el pontífice, puesto que era el único con competencias e legislación doctrinal. Las leyes eclesiásticas, y aún más siendo el emperador parte del clero, tenían preeminencia sobre las seculares dado que la función de la ley era hacer justicia Dios era justicia, y el papa (hacedor de las leyes eclesiásticas) era su Vicario., cada con el que trata de subordinar el poder temporal al espiritual. Cf. J. M. Mato Ortega, “Las dos espadas”, *Ubi Sunt* 12. 6 (2003) 20-24.

11 Por muchos es llamado sin más Jaime de Viterbo.

a la monarquía francesa, pero también fuertemente centralista, donde la corrupción de los bienes eclesiásticos iba en aumento, provoca la conciencia de una reforma *in capite et in membris* que sane también la herida de la ruptura con el Oriente cristiano. Estos primeros tratados de *Ecclesia* nacen también como respuesta al pensamiento de Juan Wyclef y Juan Huss¹², para quienes la Iglesia, por efecto de rebote, es una sociedad puramente espiritual, en la que no tienen cabida la jerarquía ni ninguna otra institución, ya que Cristo es su única cabeza.

La herencia de los movimientos comunitarios y espiritualistas fue recogida por la reforma protestante. El estado general de la Iglesia parecía pedir una reforma. Lutero no pensó al principio en romper con la Iglesia. Se rebeló contra la situación en que ésta se encontraba, pidiendo como otros muchos la renovación y la reforma de la misma, tanto en la cabeza como en sus miembros. Se pedía que la Iglesia se manifestase y respondiese mejor a su ser de comunidad de fe y del Espíritu y se purificase en lo que tiene de visible en instituciones, ritos y signos externos. Sin embargo, su postura fue radicalizándose de manera paulatina hasta desembocar en la ruptura. El punto de partida de la teología de Lutero era el de la justificación y la salvación por “la sola fe”, y no el problema del Papa y de la Iglesia. Pero, ya en ese punto de partida entraban cuestiones eclesiológicas como el poder de “atar y desatar” propia del Papa, que aunque en sí misma no se negaba, se cuestionaba su ejercicio, por ejemplo en el caso de las indulgencias. También afectaba al tema del magisterio, que tampoco se negaba, pero se asentaba el principio de la superioridad de la Escritura (*sola Scriptura*) como *norma normans*, debiendo todos dejarse interpelar y enjuiciar por ella, respetando como instancia última el juicio de la conciencia. Además se abordaba el problema de las relaciones entre el Papa y el concilio, decantándose Lutero por un concilio libre en el que el Papa sería uno más entre los participantes; asimismo defiende la tesis de que tanto el Papa como el concilio pueden equivocarse. Su doctrina sobre la absoluta soberanía de Dios y sobre la suficiencia de la oblación de Cristo, le conduce a negar la misa como sacrificio: Dios nos dejó una mesa, no un altar. Asimismo, interpreta de tal modo la unicidad del sacerdocio de Cristo que no deja lugar para el sacerdocio ministerial. No hay en la Iglesia sacerdotes que reciban sus poderes mediante el sacramento del orden, sino que todos en la Iglesia son igualmente sacerdotes en virtud del sacramento del bautismo. De entre ellos la comunidad llama y elige a algunos para que realicen determinadas funciones.

¹² Analizar el pensamiento de estos dos autores excede el objetivo y el espacio del presente trabajo, entre los muchos análisis, señalamos uno: G. Occhipinti, *Storia della Teologia 2, Da Pietro Aberlardo a Roberto Bellarmino*, Bologna 1996, 297ss.

Llegará a afirmar con rotundidad que el que surgió del bautismo puede gloriarse ya de haber sido consagrado como sacerdote, obispo y papa; quien enseña el evangelio es ya papa y sucesor de Pedro; quien no lo enseña es Judas, traidor a Cristo.

Tampoco le satisface a Lutero el término Iglesia para designar a la comunidad de los creyentes en Cristo, pues generalmente se entiende por ella el edificio material. Propone que se designe como “una comunidad o asamblea cristiana, o mejor y más claramente, una santa cristiandad”. Pero esa congregación no debe entenderse como el resultado de la libre agrupación humana, sino como “criatura de la palabra”. Se reconoce a la Iglesia por el evangelio, la eucaristía y el bautismo, siendo el evangelio predicado lo más importante. Lutero afirma también que además de la Iglesia visible, existe una Iglesia invisible, oculta, una “iglesia espiritual”, sólo conocida por Dios, iglesia de los santos extendida por todo el mundo.

Además, hace una distinción clara entre el poder espiritual y el temporal, entre el “*imperium*” y la “*ecclesia*”, propugnando la separación entre ambos. Pero, curiosamente y casi como una de sus muchas contradicciones, sobre el gobierno de la Iglesia propuso Lutero –como algo provisional– que la autoridad secular cristiana que confiese la fe de la Reforma asume también el gobierno exterior de la Iglesia, y que los señores territoriales, como miembros eminentes de la Iglesia, tienen que asumir como “obispos de emergencia” el “cuidado de la religión”. Esta doctrina recibió en la conclusión de la paz religiosa de Augsburgo su articulación más discutible: “*cuius regio, eius religio*”. Estos planteamientos serán compartidos y aplicados por dos de sus seguidores, Zwinglio y Calvino.

Como reacción a la doctrina eclesial de los reformadores protestantes, nace la eclesiología de la Reforma Católica, que tiene su centro en el Concilio de Trento. Ésta tiene un marcado tinte polémico y apologético. Se estructura en torno a aquellos puntos negados o puestos en duda por los reformadores. La expresión más clara de esta tendencia eclesiológica son las *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* de Roberto Belarmino (1542-1621). Conocido habitualmente como *De controversiis*, tiene numerosísimas ediciones hasta el siglo XIX. Define la Iglesia como “una comunidad de hombres que están unidos por la fe y por la participación en los mismos sacramentos bajo la dirección de los pastores legítimos y, sobre todo, del único vicario de Cristo en la tierra, el pontífice romano”. Una definición que se fija de forma especial en los elementos visibles, que son los que ponen en cuestión los protagonistas de la Reforma. Le preocupa especialmente la visibilidad y el aspecto societario de la Iglesia. Por eso aclara así la definición anterior:

“Para que uno pueda ser parte de la verdadera Iglesia de la que hablan las Escrituras, no creemos que se requiera ninguna virtud interior. Basta la profesión externa de la fe y la comunión perceptible de los sacramentos. Porque la Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y perceptible como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia”¹³.

Las notas de la Iglesia (Belarmino llega a señalar dieciocho) se estudian en orden a aportar argumentos y pruebas para saber cuál de las iglesias que se reclaman de Cristo es la verdadera. Esta *demonstratio catholica* ha de realizarse mediante un silogismo concluyente. Los fundamentos trinitarios, cristológicos y pneumatológicos de la Iglesia no son tratados, lo cual no quiere decir que no estén presentes en su reflexión, pero no eran el punto de discusión. Tampoco se enmarca la eclesiología en la historia de la salvación; la Iglesia es algo dado no algo que acontece. En esta eclesiología no tienen cabida las imágenes bíblicas que sustentaron la eclesiología de los Padres. Prima en ella lo societario, lo jerárquico y jurídico. De lo cual se derivó en la praxis una Iglesia de corte clerical, una comunidad de desiguales, en la que no había espacio para la misión activa de los laicos, una comunidad de poder en lugar de una comunidad de fe y de amor al servicio de los hombres. Esta eclesiología en la que prevalecen las categorías jurídicas, como reacción lógica a los planteamientos de los Reformadores, fue el denominador común de la eclesiología en los siglos siguientes. La eclesiología de la Reforma Católica deja claras cuáles son las condiciones para pertenecer a la Iglesia de Jesucristo y quién está dentro y quién está fuera, pensamiento y reacción que surgen como respuesta a quienes, desde otros planteamientos, también definían qué era la Iglesia y quiénes eran sus miembros. Es la lucha entre el primado de la objetividad o el de la subjetividad, cuestión que llegará hasta las mismas puertas del Vaticano II.

Conviene recordar que en la eclesiología belarminiana, el puesto de Pedro y de sus sucesores es un artículo *stantis aut cadentis Ecclesiae*. Como a Pedro, al Pontífice Romano, le competen el ministerio y el carisma específico que, posteriormente, ha definido de forma solemne el Concilio Vaticano I y que ha reafirmado el Vaticano II, si bien en el contexto renovado de la eclesiología de comunión y de la colegialidad episcopal. Igualmente Roberto Belarmino no ignora que la autoridad del Papa tiene tres grandes condicionamientos: uno de naturaleza cristológica, en la Iglesia toda la autoridad está en Cristo¹⁴; otro hermenéutico, la importancia de la Revelación en su doble fuente, la Escritura y la Tradición, de

13 J. Fébre, *Opera R. Bellarmini*, Paris 1870-1874, vol. II, 316-318.

14 Cf. *De Romano Pontifice* I, 305.

la cual Iglesia y Papa son intérpretes y servidores; finalmente, el criterio de la apostolicidad viene también del *sensus fidei* y del *sensus fidelium*, los cuales tampoco se pueden olvidar, puesto que el Papa no puede definir algo que esté fuera de la fe de la Iglesia atestiguada también por la sucesión apostólica¹⁵.

A su vez la posición belarminiana planteaba una serie de problemas, entre ellos, la posibilidad de un alma más extensa que el cuerpo que anima, lo cual llevó a los teólogos a buscar otras soluciones. Para algunos, la Iglesia sería el Cuerpo de Cristo en sentido eminente, pero quien vive en gracia ya es miembro del Cuerpo de Cristo en sentido simple, sin serlo de la Iglesia. Otros dirán que es necesario distinguir entre miembros de Cristo y miembros del Cuerpo de Cristo. Otras posturas ampliaban el concepto de Cuerpo místico más allá de la Iglesia visible, para abarcar, entre otros, a los herejes de buena fe. Otros incluían también a toda la humanidad. Las múltiples opiniones tuvieron distinta fortuna, pero todas coincidían en una separación entre el Cuerpo místico de Cristo y el organismo visible de la Iglesia¹⁶.

1.4. La pertenencia a la Iglesia

Desde esos planteamientos se trata la cuestión de la pertenencia a la Iglesia. Aunque conviene tener presente unos presupuestos sobre la unidad y la unicidad de la Iglesia. Entendemos por ello una eclesiología que define a la Iglesia como un todo orgánico hecho de lazos espirituales (fe, esperanza, caridad) y de lazos de estructura visible (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral), y que culmina en el misterio eucarístico, fuente y expresión de la unidad de la Iglesia, mejor, de la Iglesia una. Esta eclesiología pone en evidencia lo esencial de los elementos constitutivos de la Iglesia —el Espíritu Santo, la vida teologal, la estructura ministerial, el Papado—, pero cada uno de estos “elementos” es considerado sólo en tanto que condicione, favorezca, realice o cumpla la “comunidad” que es la Iglesia. Es una perspectiva, la misma de la patrística antigua, tanto latina como oriental, que coincide muy directamente con las posiciones de las Iglesias

15 Cf. G. Occhipinti, *o.c.*, 529-530. A modo de complemento, indicamos también, D. Vitali, “*Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*”, *Gregorianum* 82 (2001) 689-717, también del mismo autor, “*Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG12) sensus fidelium al concilio Vaticano II*”, *Gregorianum* 86 (2005) 607-628, igualmente su tesis doctoral, *Sensum fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia, 1993.

16 Cf. B.-D. de la Soujeole, *Le sacrement de la communion*, Fribourg 1998, 13ss. Documentación sobre el tema: Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 281; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941, vol. I, 43-47; V. Morel, “Le Corps mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine”, *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 703-726.

ortodoxas. Las Iglesias y Comunidades eclesiales inspiradas en la Reforma habrían encontrado un mayor grado de parentesco con una eclesiología elaborada en torno al principio: *Ubi Spiritus, ibi Ecclesia* —el Espíritu es la “sustancia” misma de la unidad—, lo que permitiría presentar los mismos “elementos constitutivos” de la Iglesia, pero bajo el aspecto de sus relaciones con el Espíritu, es decir, como condición de su presencia, como fruto de su actividad, como expresión multiforme de sus dones y de sus carismas. La Iglesia es propuesta como comunión, en una historia, la historia de la salvación, que tiene su origen en la caridad del Padre y culmina en el sacramento de la unidad, la Eucaristía. Al mismo tiempo se expresa mejor la vida, el dinamismo y el crecimiento de esta “asamblea” de los cristianos. Desde el punto de vista ecuménico, la perspectiva escogida nos acerca incontestablemente a las Iglesias de Oriente. Pero sería engañoso olvidar la doctrina eucarística de las Iglesias y Comunidades eclesiales de Occidente. El misterio Eucarístico, en su conjunto, desborda ampliamente el hecho concreto que nosotros llamamos “transubstanciación”. La Cena es también para anglicanos, luteranos y reformados un misterio espiritual de unidad eclesiástica.

Cada Iglesia es invitada a apreciar el valor eclesial de las demás. La base teológica de esta estima sincera está constituida por lo que se denomina *vestigia Ecclesiae* o mejor “elementos de la Iglesia”, de los que hablaremos en su momento. Así fue presentado al Consejo ecuménico de las Iglesias, como puede constatarse por el *Documento de Toronto* (1950)¹⁷. Lo mismo hay que decir para los católicos; y expresión de ello es el *Decreto sobre el ecumenismo*. No significa esto que tal sea la manera más perfecta de sostener el ecumenismo; lo diremos un poco más adelante. Pero este sesgo es el que lleva a la reflexión de los católicos a captar más fácilmente el contenido y la justificación. La “comunión” cristiana está constituida por el conjunto de lazos, por el conjunto de bienes o elementos de la Iglesia. Al decir conjunto, de ninguna manera queremos decir que la Iglesia sea un conglomerado de elementos dispares; es una totalidad viviente, unificada y original. Pero podemos analizar esta totalidad y fijar en ella los “elementos” constitutivos y muy especialmente los elementos que la realizan en su unidad. La Iglesia de Cristo es una comunión. Cuando se consideran los diferentes elementos constitutivos de esta Comunión o Iglesia de Cristo —por ejemplo, Espíritu Santo, vida de gracia divina, carismas, ministerios, Bautismo, Eucaristía— debe reconocerse que pueden existir realmente, con su fuerza salvadora, en las Comuniones cristianas que ciertamente no son la Comunión católica. Así las Iglesias orientales se-

17 Texto en G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecumenique*, Lovaina 1963 (trad. esp., *Historia doctrinal del Movimiento ecuménico*, Madrid 1965, 159-166).

paradas poseen, entre otros, la realidad del Bautismo, la realidad de los sacramentos del Bautismo, Eucaristía y Orden; y nadie pretenderá decir que estas realidades no son, cada una a su manera, constitutivos de la Iglesia de Cristo, considerada a nivel de su estructura sacramental. De este modo podemos concluir que la Iglesia de Cristo, en su nivel de estructura sacramental o de institución de salvación, se extiende más lejos que los límites visibles de Comunión católica, de Iglesia católica.

En esta una y única Iglesia de Dios, ya desde los primeros tiempos, se efectuaron algunas escisiones (cf. 1 Cor 11,18-19; Gal 1,6-9; 1 Jn 2,18-19), que el Apóstol condena con severidad (cf. 1 Cor 1,11ss. y 11,22), pero en tiempos sucesivos surgieron discrepancias mayores, separándose de la plena comunión de la Iglesia católica no pocas comunidades, a veces no sin responsabilidad de ambas partes. Pero los que ahora nacen y se nutren de la fe de Jesucristo, dentro de esas comunidades, no pueden ser tenidos como responsables del pecado de la secesión, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el Bautismo debidamente quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia; efectivamente, por causa de las varias discrepancias existentes entre ellos y la Iglesia católica, ya en cuanto a la doctrina, y a veces también en cuanto a la disciplina, ya en lo relativo a la estructura de la Iglesia, se interponen a la plena comunión eclesialística no pocos obstáculos, a veces muy graves, que el movimiento ecuménico trata de superar.

2. LA CUESTIÓN DE LA PERTENENCIA A LA IGLESIA¹⁸

Como hemos apuntado el gran teólogo de la Reforma Católica, Roberto Belarmino había abordado este tema y proporciona una solución sirviéndose de la distinción establecida por San Agustín entre el cuerpo y el alma de la Iglesia, así algunos pertenecen al cuerpo y al alma de la Iglesia porque están unidos a Cristo, cabeza de la Iglesia, de forma interna (por la vida de gracia) y externamente (por la profesión de la verdadera fe y la participación en los mismos sacramentos), son

¹⁸ Conviene recordar desde el primer momento, que esta cuestión afecta e implica a todas las Confesiones cristianas y que todas la abordan, puesto que está en juego su misma eclesialidad. En este trabajo nos detenemos, por razones de espacio y objetivo, sólo en la posición católica y a modo de *status Quaestionis* previo al Concilio Vaticano II.

los que pertenecen *perfectissime* a la Iglesia¹⁹. Otros pertenecen sólo al cuerpo, o bien sólo al alma de la Iglesia. Pertenecen únicamente al cuerpo quienes no viven, por la razón que sea, en gracia, es decir, los pecadores; aunque cumplen todavía con el mínimo necesario para la pertenencia a la Iglesia. Sólo pertenecen al alma de la Iglesia los catecúmenos y los excomulgados, con una condición que mantengan la fe y la caridad²⁰. A este último grupo pertenecerían también los herejes y cismáticos si viven de la gracia²¹.

La posición belarminiana hunde sus raíces en la teología de san Agustín, que también afirmaba que la pertenencia de los pecadores a la Iglesia era sólo externa, llegando a afirmar que “en la Iglesia visible está la Iglesia verdadera y santa, en la que únicamente se salva el hombre, oculta como un germen invisible”²². Sobre esa misma influencia reflexionará también santo Tomás de Aquino, Cristo es la Cabeza del Cuerpo Místico en la medida que le otorga su gracia y, en función de

19 Cf. R. Belarmino, *De Conciliis III* (= *De Ecclesia militante*), cap. 2; A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, 1, 708 ss.

20 Recientemente el Papa Benedicto XVI ha dicho que la expresión de Lutero “Dios nos justifica por la fe en Cristo”, si se entiende bien, es verdadera. El Papa dice, la fórmula de Lutero “sola fide” es cierta si no se opone la fe a la caridad. No hay en ello ninguna contradicción. No se puede negar que San Pablo dice y repite muchas veces que la fe en Cristo nos justifica de nuestros pecados y nos trae la salvación. Pero esto no quiere decir que Lutero tenga razón. Por una razón muy sencilla. En tiempos de Lutero, los teólogos, el propio Lutero y los Padres de Trento, entendían la fe como una virtud teologal, distinta de la esperanza y de la caridad. La fe, así entendida, sin caridad, sin arrepentimiento, sin conversión del corazón, no justifica, no nos salva. Por eso los Padres de Trento dicen, en su lenguaje y entendiendo la fe a la manera de los teólogos del tiempo, que para alcanzar la justificación, hace falta la fe, por supuesto, pero no basta la fe sola, sino que tiene que ser una fe con esperanza y con caridad. Y eso es precisamente lo mismo que dice San Pablo, porque cuando él dice que la fe sí nos salva, no está hablando de una fe solamente intelectual —“creer lo que no se ve”— sino de una fe que es una adhesión personal y amorosa a la persona de Cristo reconociéndole como Hijo de Dios Salvador, es decir una fe en Cristo que incluye la esperanza y la caridad, una fe que es amor y nos hace actuar santamente por amor. “*Me amó y se entregó por mí*”.

21 Este tema, que no es objeto directo de este estudio, se puede encontrar de forma mucho más completa en J. Beumer, “Die Kirchliche Gliederschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin”, *Theologie und Glaube* 37-38 (1947) 243-257.

22 “*Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi*. Ideo vivus, quia de coelo descendi. De coelo descendit et manna: sed manna umbra erat, iste veritas est. *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (Io 6, 51). Hoc quando caperet caro, quod dixit panem, carnem? Vocatur caro, quod non capit caro: et ideo magis non capit caro, quia vocatur caro. Hoc enim exhorruerunt, hoc ad se multum esse dixerunt, hoc non posse fieri putaverunt. *Caro mea est*, inquit, *pro mundi vita*. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non neglegant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi. Intellegite, fratres mei, quid dixerim. Homo es, et spiritum habes, et corpus habes. Spiritum dico quae anima vocatur, qua constat quod homo es: constas enim ex anima et corpore. Habes itaque spiritum invisibilem, corpus visibile. Dic mihi quid ex quo vivat: spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo? Respondet omnis qui vivit: qui autem hoc non potest respondere, nescio si vivit: quid respondet omnis qui vivit? Corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Meum vivit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem: *Unus panis*, inquit, *unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17). O Sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhoret a compage membrorum, non sit putre membrum quod ressecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur: sit pulchrum, sit aptum, sit sanum; haereat corpori, vivat Deo de Deo: nunc laboret in terra, ut postea regnet in coelo” (en *Tract. In Io*. 26, 13, en PL 35, 1612). También se refiere a la misma cuestión en 27,6 y en 32,8 (PL 35,1618; 1645).

esa capitalidad, distinguirá a quienes están unidos a Cristo actualmente, en acto, de quienes sólo lo están potencialmente. Los primeros son los pertenecientes a la Iglesia del cielo y los que viven sin pecado; los pecadores están unidos potencialmente en razón de su fe y también los infieles pertenecen a este grupo, ya que la salvación de Cristo abarca a toda la humanidad²³. En definitiva, Roberto Belarmino afirma que son miembros de la Iglesia los bautizados y sólo los bautizados, porque el bautismo es la puerta por la que se entra a formar parte de la Iglesia²⁴.

Sin embargo que, tanto herejes como cismáticos, a pesar del bautismo recibido, no son miembros de la Iglesia era una opinión común entre los teólogos. No siempre se hizo la distinción entre la herejía, que siempre cualifica una doctrina, con los herejes, que podrían defenderla, incluso de buena fe. Con lo cual hay que afirmar que los bautizados dentro de una herejía o un cisma, de por sí se convierten en miembros de la Iglesia al recibir el bautismo; pero en ellos, al mismo tiempo, está roto el vínculo con la Iglesia Católica como efecto de su actitud personal, o por el desarrollo de su fe en una comunidad separada. La opinión general de los teólogos de la Contrarreforma es que las Iglesias y Comunidades separadas de la Iglesia Católica y, por tanto, sus miembros, por medio de una excomunión formal, dejaban de ser miembros de la Iglesia²⁵. Y ello por una razón fundamental, la pertenencia a la Iglesia incluye la aceptación de su estructura, no es posible la integración en la comunidad eclesial sin la aceptación de su organicidad. La Iglesia es una estructura social visible, en la diferencia de funciones responde a su misma naturaleza; es decir, el gobierno pastoral, recibido por el sacramento del Orden y transmitido por la Sucesión Apostólica, pertenece por entero a su misma esencia.

2.1. Criterios de pertenencia

Durante los siglos XVII y XVIII esta cuestión de la pertenencia a la Iglesia se discutirá en profundidad e irá en conexión íntima con el tema de la definición de

23 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q.8, a.3, c ad 1 y ad 2. Aunque tampoco sea objeto de este estudio, es interesante recordar la distinción que hace ahí santo Tomás entre ser miembro de Cristo y miembro de la Iglesia. Aquel que, después del bautismo, vive en gracia es miembro de Cristo y de la Iglesia. Los infieles no pertenecen *in actu* a la Iglesia (*etsi actu non sin de Ecclesia*) y los pecadores no son miembros de Cristo *actualiter*.

24 Este mismo planteamiento está recogido en los Concilios Lateranense IV y su profesión de fe *Caput firmiter* (DH 802); el de Florencia en su *Decretum pro Armenis* (DH 1314-1316) y por el de Trento en sus cánones sobre el bautismo de la VII Sesión (DH 1601-1627). Esto tres Concilios desarrollan un itinerario doctrinal cuyo interés prevalente es subrayar la íntima conexión entre el bautismo y la vida cristiana.

25 Cf. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos*, Barcelona 1991, 158.

la misma Iglesia²⁶. Es obvio que, al determinar los elementos formales de pertenencia a la Iglesia, se describe simultáneamente su mismo ser y éste será un tema que afrontan, de manera muy diversa, todas las confesiones cristianas y que, en definitiva, será el origen de sus controversias. La imagen de Iglesia condiciona los componentes de la misma.

El protestantismo y, teniendo como cuna la Iglesia Católica, el jansenismo²⁷ adoptan, muchas veces en fórmulas vagas y ambivalentes, una actitud espiritualista en su concepción de la Iglesia, que se concretan en la posesión personal de la gracia y de la justificación, sin argumentar ningún criterio objetivo de su presencia o ausencia. La respuesta de los teólogos de la Reforma Católica, siguiendo a Belarmino, no podía ser otra que contrarrestar la subjetividad con un desplazamiento hacia la realidad visible de la Iglesia y proponiendo como signos de pertenencia efectiva a la misma una serie de signos y realidades externas fácilmente evaluables y contrastables, criterios que se concretarán fundamentalmente en tres: la profesión de una misma fe, la aceptación de los mismos sacramentos (el bautismo como medio de incorporación la Iglesia) y el reconocimiento de los legí-

26 La obra de H. Schilling, *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis*, Paderborn 1969, tocará el tema de la pertenencia a la Iglesia desde los que ofrecen los distintos Catecismos Romanos que se van publicando desde el siglo XVI al XIX. Este autor afirma que los Catecismos van pasando de una noción de Iglesia de índole claramente mística y sacramental con poco espacio a la consideración de sus aspectos jurídicos e institucionales, para ir proponiendo una noción apologética de la Iglesia visible e institucional centrada en el tema de la autoridad.

27 A modo de recordatorio, la teología propuesta por Jansen está basada en una interpretación literal de los textos de Agustín de Hipona. Sin embargo, se vio influenciada por el desarrollo histórico y las peripecias de sus defensores. Así, en Jansenio encontramos la teología de la gracia, en Arnauld la teología sacramental, en Saint Cyran la disciplina y en Quesnell su unificación con el galicanismo. En cuanto al tema de la gracia, Jansen afirma que el estado original es el estado natural del hombre. Un estado de gracia y amistad con Dios, inmortalidad e integridad (verdadera libertad). Adán, en ese estado, era verdaderamente libre y poseía la gracia (el auxilio de Dios) suficiente para evitar el pecado. Sin embargo, la gracia eficaz no sólo es el auxilio para evitar el pecado, sino el auxilio de Dios para hacer el bien. Adán en el paraíso tenía la gracia suficiente, pero no tenía la gracia eficaz, porque para Jansen la gracia eficaz es siempre vencedora. El que posee la gracia eficaz no puede pecar. Después del pecado el hombre ha perdido la libertad. En el hombre hay una *delectatio terrestis* (gusto por las cosas de la tierra) invencible. Jansen afirma además que para salir de esa situación después del pecado no basta la gracia suficiente sino que es necesaria la gracia eficaz, es decir, el auxilio sin el cual el hombre no puede no pecar: con la gracia eficaz el hombre se dirige invenciblemente hacia el bien. No basta un auxilio que le dé la posibilidad de no pecar, sino que necesita un auxilio eficaz para no hacerlo. La fe eficaz es absoluta: cambia la *delectatio terrestis* por una *delectatio coelestis*: se goza en el bien. La gracia provoca un gusto tan grande por las cosas de Dios que el hombre invenciblemente las hace. Ahora bien, la libertad se mantiene porque la gracia despierta en el hombre la voluntad de hacer el bien. Quien no actúa movido por la gracia eficaz peca infaliblemente. Así pues, la predestinación es la razón por la que algunos hombres poseen la gracia eficaz y otros no. Dios ha predestinado a unos a la salvación y a otros a la condenación. Según esta doctrina, las obras son buenas o malas. No puede existir la moral probabilista, porque lleva al laxismo. En relación con los sacramentos es la ascética propia del movimiento la que los aleja progresivamente de su práctica, en especial de la Eucaristía. Esto se fijó con el escrito *De la fréquente communion* de uno de sus seguidores, Arnauld que argumentando desde la praxis penitencial de la Iglesia Antigua invocaba esa práctica para usarla en una serie de condiciones que era necesario cumplir para poder recibir la Reconciliación o la comunión. De ahí también que su rigorismo en materia moral fuera cada vez más extremo.

timos pastores o del ministerio ordenado²⁸, refutando, al mismo tiempo, la doctrina de la predestinación y la pertenencia a una “iglesia de la caridad” por sólo Dios conocida, como criterios de pertenencia.

Conviene recordar, aunque sólo sea de paso, que tampoco en la teología católica hay unanimidad en dichos criterios, por citar dos clásicos, baste recordar las posturas de Belarmino y Suárez²⁹. A modo de síntesis señalar cómo para éste la razón formal del ser de la Iglesia es la fe y, consiguientemente, el factor decisivo de la pertenencia a la Iglesia; mientras que para el primero, es el bautismo el que determina, junto con la comunión sacramental y jerárquica dicha pertenencia³⁰. No conviene olvidar que ambos se mueven dentro de una eclesiología muy apolo-gética motivada por la toma de postura protestante, en algún caso muy radical, acerca de esta cuestión y los reduccionismos que se hacían basados en la distinción entre “cuerpo” y “alma” de la Iglesia, tomando como base a san Agustín y la relación entre pecado y pertenencia a la Iglesia, en el que irá también la cuestión de la predestinación³¹ y la doctrina de los diversos grados de pertenencia a la Iglesia. Como punto de convergencia está la doctrina de la Iglesia como un *corpus permixtum* en el que hay santos y pecadores, justos y malvados, es el sentido que llegará a darle la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII³². Aunque el mismo Papa

28 A día de hoy, estos tres criterios de eclesialidad siguen siendo los clásicos para concretar la pertenencia a la Iglesia y así los recogerá el Vaticano II en LG 13-17. “Estos tres vínculos son conocidos como “el vínculo simbólico o de la profesión de fe” (*vinculum symbolicum-professionis fidei*); “el vínculo litúrgico o sacramental” (*vinculum liturgicum-sacramentale*) y “el vínculo social, jerárquico o de comunión” (*vinculum sociale-hierarchicum communionis*). Ahora bien, los tres tienen una función diferenciada en la fundamentación de la Iglesia. Así, son los dos vínculos primeros los que *constituyen, fundan y causan* la Iglesia y por tanto disciernen ¿dónde está la Iglesia? tal como el mismo Tomás de Aquino recuerda al afirmar que “la Iglesia se constituye, se fabrica, se funda, se instituye y se consagra por la fe y por los sacramentos” (ST III, q.64, a.2 ad3...). En cambio, el tercer vínculo que es “el ministerio pastoral de comunión” tiene otra función ya que no es causa o fundamento sino que es *testimonio, condición, servicio y diakonía*” (LG 24). De ahí que la tradición teológica formulara que la Iglesia es “servidora del objeto de la fe” (*ministra obiecti*) y por tanto ‘condición’ y no causa del asentimiento de fe. Teniendo en cuenta su diferenciación como *causa* los dos primeros y como *condición* el tercero”. Cf. S. Pié-Ninot, ¿Dónde está la Iglesia?’, *Gregorianum* 86.3 (2005) 593-606.

29 Cf. Entre los muchos estudios que hay sobre ambas figuras, remitimos a G. Occhipinti, *Storia della Teología. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Roma 1996, 508-516, 523-563. Contiene una abundante bibliografía, especialmente sobre Bellarmino

30 Cf. A. Antón; *El misterio de la Iglesia* II, 40ss.

31 Sobre todo este tema, que no es objeto directo de este estudio, se puede ver, A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 43ss.

32 Cf. Pío XII, “Mystici Corporis”, AAS 35 (1943) 193-248. “Ni puede pensarse que el Cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrenal, conste únicamente de miembros eminentes en santidad, o se forme solamente por la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite. Puesto que no todos los pecados, aunque graves, separan por su misma naturaleza al hombre del Cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma, la herejía o la apostasía. Ni la vida se aleja completamente de aquellos que, aun cuando hayan perdido la caridad y la gracia divina pecando, y, por lo tanto, se hayan hecho incapaces de mérito sobrenatural, retienen, sin embargo, la fe

dejará claro que esa pertenencia supone esos vínculos anteriormente señalados y sin ellos no se puede hablar de ella³³. La Iglesia Católica es la “asamblea de los que se reúnen por la profesión de la misma fe cristiana y por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de sus pastores legítimos, especialmente el Romano Pontífice”³⁴. Otro aspecto a tener en cuenta de la definición de la Iglesia Romana como la única y verdadera Iglesia de Cristo es su unicidad. Un aspecto que subrayaba J. H. Newman, al afirmar que “no hay otra comunión o Iglesia propiamente dicha en la que se incluyan las promesas, los sacramentos y otros medios de salvación”³⁵ y que mantendrá de forma parecida el teólogo español J. Salaverri³⁶.

2.2. Nuevos planteamiento eclesiológicos

El Magisterio de la Iglesia seguirá estos planteamientos, el papa Pío IX en la alocución *Singulari Quadam* (Sobre el racionalismo e indiferentismo, 9 de diciembre de 1854), afirmará que

“otro error y no menos pernicioso hemos sabido, y no sin tristeza, que ha invadido algunas partes del orbe católico y que se ha asentado en los ánimos de muchos católicos que piensan ha de tenerse buena esperanza de la salvación de todos aquellos que no se hallan de modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo. Por eso suelen con frecuencia preguntar cuál haya de ser la suerte y condición futura, después de la muerte, de aquellos que de ninguna manera están unidos a la fe católica y, aduciendo razones de todo punto vanas, esperan la respuesta que favorece a esta perversa sentencia. Lejos de nosotros, Venerables Hermanos, atrevemos a poner límites a la misericordia divina, que es infinita; lejos de nosotros

y esperanza cristianas, e iluminados por una luz celestial son movidos por las internas inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo a concebir en sí un saludable temor, y excitados por Dios a orar y a arrepentirse de su caída” (n. 10).

33 “Pero entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho los que recibieron las aguas regeneradoras del Bautismo, y, profesando la verdadera fe, no se hayan separado, miserablemente, ellos mismos, de la textura del Cuerpo, ni hayan sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas. Porque todos nosotros —dice el Apóstol— somos bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo Cuerpo, ya seamos judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres. Así que, como en la verdadera congregación de los fieles existe un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo Bautismo, así no puede haber sino una sola fe; y, por lo tanto, quien rehusare oír a la Iglesia, según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano. Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por la autoridad, no pueden vivir en este único Cuerpo, ni tampoco, por lo tanto, de este su único Espíritu” (*Mystici Corporis*, 10).

34 Es la definición clásica que se encuentra en R. Bellarmino, *Disputationes. De controversiis Christianae Fidei*, París 1608, *De Ecclesia Militante*, 2. Definición que usará la teología manualística durante siglos, hasta las mismas puertas del Vaticano II.

35 Cf. J. H. Newman, “A Letter Adressed to His Grace the Duke of Norfolk”, en *Newman and Gladstone: The Vatican Decrees*, Introducción de Alvan S. Ryan, Notre Dame, IN, 1962, 194.

36 M. Nicolau - J. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1955, t. I, 499. 569.

querer escudriñar los ocultos consejos y juicios de Dios que son abismo grande (Sal 35,7) y no pueden ser penetrados por humano pensamiento. Pero, por lo que a nuestro apostólico cargo toca, queremos excitar vuestra solicitud y vigilancia pastoral, para que, con cuanto esfuerzo podáis, arrojéis de la mente de los hombres aquella a par impía y funesta opinión de que en cualquier religión es posible hallar el camino de la eterna salvación. Demostrad, con aquella diligencia y doctrina en que os aventajáis, a los pueblos encomendados a vuestro cuidado cómo los dogmas de la fe católica no se oponen en modo alguno a la misericordia y justicia divinas. En efecto, por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse; que ésta es la única arca de salvación; que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquélla es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias? A la verdad, cuando libres de estos lazos corpóreos, veamos a Dios tal como es (1 Jn 3,2), entenderemos ciertamente con cuán estrecho y bello nexo están unidas la misericordia y la justicia divinas; mas en tanto nos hallamos en la tierra agravados por este peso mortal, que embota el alma, mantengamos firmísimamente según la doctrina católica que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4,5): Pasar más allá en nuestra inquisición, es ilícito. Por lo demás, conforme lo pide la razón de la caridad, hagamos asiduas súplicas para que todas las naciones de la tierra se conviertan a Cristo; trabajemos, según nuestras fuerzas, por la común salvación de los hombres, pues no se ha acertado la mano del Señor (Is 59,1) y en modo alguno han de faltar los dones de la gracia celeste a aquellos que con ánimo sincero quieran y pidan ser recreados por esta luz. Estas verdades hay que fijarlas profundamente en las mentes de los fieles, a fin de que no puedan ser corrompidos por doctrinas que tienden a fomentar la indiferencia de la religión, que para ruina de las almas vemos se infiltra y robustece con demasiada amplitud”³⁷. Doctrina que recordará en las 80 proposiciones del Syllabus³⁸.

De forma similar, León XIII hablaba de la unicidad de la Iglesia Católica en su Encíclica *Satis Cognitum*³⁹, al afirmar que “La Iglesia está constituida en la unidad por su misma naturaleza; es una, aunque las herejías traten de desgarrarla en muchas sectas. Decimos, pues, que la antigua y católica Iglesia es una, porque tiene la unidad; de la naturaleza, de sentimiento, de principio, de excelencia...

37 Pío IX, “Singulari Quadam”, ASS 3 (1867) 626.

38 Cf. ASS 3 (1867), 701, 717. DH 2901-2980.

39 León XIII, “Satis Cognitum”, ASS 28 (1895/96) 709-757.

Además, la cima de perfección de la Iglesia, como el fundamento de su construcción, consiste en la unidad; por eso sobrepaja a todo el mundo, pues nada hay igual ni semejante a ella” (Clemente Alejandrino, *Stromata* VII c.17). Por eso, cuando Jesucristo habla de este edificio místico, no menciona más que una Iglesia, que llama suya: ‘Yo edificaré mi Iglesia’. Cualquiera otra que se quiera imaginar fuera de ella no puede ser la verdadera Iglesia de Jesucristo”⁴⁰.

Es la idea que recogerá, como ya se ha apuntado antes el papa Pío XII en su Encíclica *Mystici Corporis*, afirmando de forma rotunda:

“Cristo Jesús, pendiente de la cruz, no sólo resarciró a la justicia violada del Eterno Padre, sino que nos mereció, además, como a consanguíneos suyos, una abundancia inefable de gracias. Y bien pudiera, en verdad, haberla repartido directamente por sí mismo al género humano, pero quiso hacerlo por medio de una Iglesia visible en que se reunieran los hombres, para que todos cooperasen, con Él y por medio de aquélla, a comunicarse mutuamente los divinos frutos de la Redención. Porque así como el Verbo de Dios, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, quiso valerse de nuestra naturaleza, de modo parecido en el decurso de los siglos se vale de su Iglesia para perpetuar la obra comenzada. Ahora bien: para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo —que es la Iglesia Santa, Católica, Apostólica, Romana nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama el Cuerpo místico de Cristo; expresión que brota y aun germina de todo lo que en las Sagradas Escrituras y en los escritos de los Santos Padres frecuentemente se enseña”⁴¹.

La misma idea se repetirá en su encíclica *Humani Generis*: “expusimos Nos hace pocos años en una Encíclica—, según la cual el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana son una sola y misma cosa”⁴².

Afirmar todo esto lleva, casi necesariamente, a plantear el tema de la capacidad que tienen las otras confesiones cristianas de ser también de algún modo, vehículo de salvación, lugares donde se puede encontrar, aunque de forma imperfecta y limitada la gracia de Cristo. No se destruye en modo alguno la necesidad de la Iglesia, ni la de pertenecer efectivamente a esa Iglesia; las páginas precedentes, que tratan de explicar un hecho y suponen la afirmación previa de la necesidad de pertenecer a la Iglesia católica para salvarse. Esta necesidad la expre-

40 *Satis Cognitum*, 6.

41 *Mystici Corporis*, 6. El Papa utilizará las palabras del Prólogo de la Constitución *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I (Cf. DH 3050)

42 Pío XII, “*Humani Generis*, 22”, AAS 42 (1950), 571. Como se ve el Papa no hace sino recordar lo ya expuesto en la *Mystici Corporis*.

san los Padres y los documentos del magisterio de un modo asombrosamente vigoroso⁴³; los teólogos precisan que se trata no de una sociedad de precepto, que se basaría simplemente en una disposición positiva, sino de una necesidad de medio, que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas, y que es fácil de comprender. Sin embargo, precisamente porque no es posible la salvación sin pertenecer efectivamente a la Iglesia, ni es posible recibir el Espíritu Santo fuera de ella, hay que afirmar que todo hombre que se encuentre en el error, de buena fe, pertenece realmente a la Iglesia: esto es lo que hemos tratado de explicar en este capítulo. Pero se trata, evidentemente, de una verdad secundaria y que solamente es verdadera dentro de la primera, y supone la afirmación: *Extra Ecclesiam Catholicam, nulla salus*.

“Esto no autoriza, en modo alguno, la indiferencia religiosa o la pereza en averiguar cuál es la verdadera Iglesia: porque la ley, para todos, es la adhesión *explícita* a la verdadera Iglesia. Que Dios, en su misericordia, ex tienda la eficacia vivificante del ministerio de la Iglesia más allá de los límites visibles del cuerpo eclesiástico, eso no nos dispensa del deber primordial y riguroso de adherirnos a la verdad y de entrar en el pueblo de los redimidos, que El ha querido reunir y constituir visiblemente en forma de Iglesia. Todo pecado contra la luz sería la muerte de la buena fe, condición indispensable para que sea cierto cuanto acabamos de decir: “Y así dice la Escritura: *No se tienden injustamente las redes a los volátiles (Pro 1, 17)*. Lo cual quiere decir que con razón se perderá el hombre que, teniendo conocimiento del camino de la justicia, se precipita a sí mismo por el camino de las tinieblas”⁴⁴.

2.3. Los miembros de la Iglesia: nueva perspectiva

Del mismo modo, esto tampoco reduce a la Iglesia a ser la asamblea de los justos, según la concepción luterana de la Iglesia invisible. Porque nosotros no afirmamos en modo alguno que la Iglesia, en su unidad, sea la simple comunidad de los hombres a quienes, por su rectitud y su obediencia, Dios ha justificado. Afirmamos que la unidad de la Iglesia es una plenitud orgánica de todos los principios mediante los cuales Dios nos une a Él, para formar todos un solo pueblo; que algunos de esos principios pueden encontrarse y pueden obrar fuera de la institución visible que es la verdadera Iglesia; pero afirmamos igualmente que los principios últimos de la unidad de esa Iglesia, el sello de nuestra comunión con

43 Cf. DH 423, 468 (Bula *Unam sanctam*, 1302), 1646-47, 1716 y 1717 (*Syllabus*), y finalmente la firme declaración del *Decret.* pro Jacobitis, n. 714.

44 *Ep. de Bernabé*, V, 4. Cf. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, 348.

Dios, se encuentran inalienablemente en la única Esposa de Cristo, y que los disidentes, aun los más santos, se verán siempre privados de ellos. Esos principios son: el fervor de la caridad sacramental, sobre todo de la caridad eucarística (*res huius sacramenti est unitas Corporis mystici*), y la recta regulación interior de la adhesión de fe y de la acción cristiana por la jerarquía apostólica. Hemos afirmado que aquellos que han recibido la gracia interior de la justificación pertenecen de alguna manera a la Iglesia. Además de los elementos o bienes que en su conjunto constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos o, mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y algunos dones interiores de Espíritu Santo y elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a El conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo. Para quien admite la existencia de una verdadera, de una única Iglesia de Jesucristo que sea verdaderamente su Cuerpo místico —y la Escritura no autoriza ninguna otra afirmación—, sólo existe teológicamente un medio de reconocerle a un hombre su condición de miembro de Cristo: consiste en reconocerle de alguna manera y en algún grado la condición de miembro de la Iglesia y admitir que, puesto que posee elementos de su alma, pertenece espiritualmente a su cuerpo. La distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia permite una solución más generosa sólo en apariencia: en realidad, esa distinción otorga a los disidentes no más que un estatuto de segunda fila, cierto lugar en una Iglesia amplificada y no muy bien definida, algo así como una situación de prosélito de la Puerta. Por eso, creemos que la tradición teológica que inspira los principios aquí explicados apoya realmente la aplicación que de los mismos hemos hecho. En cuanto a justificar la diferencia que existe entre la manera como san Cipriano y san Agustín vinculaban a la Iglesia católica institucional y visible la acción del Espíritu Santo.

No se trata, a nuestro entender, en modo alguno de que el cristiano disidente renuncie a un sistema para someterse a otro, sino de que realice plenamente en sí una vida que está hecha para esa realización plena: porque su bautismo, por ser incorporación a Cristo, le ordena de suyo a la plenitud de la vida en Cristo y, por ser incardinación en el pueblo de Dios, le ordena a la plenitud de la vida eclesial; la fe, cuyo germen recibió en el bautismo, aspira a la plenitud en el conocimiento y la confesión de sus verdaderos objetos: someterse al dogma católico equivale realmente, para él, a abandonar el desierto y encontrar la abundancia de la vida familiar en el verdadero conocimiento de las cosas del Padre; y del mismo modo, la caridad infusa en el alma del bautizado aspira de por sí a la plenitud en la reconciliación y en la comunión con todas las cosas en Dios: someterse al culto

y a la disciplina católicos equivale realmente, para esa alma, a encontrar en la casa del Padre la abundancia de los seres fraternales, de todas las cosas mediante las cuales se entra en comunión unos con otros y en la intimidad del mismo Padre. La “conversión” de nuestros hermanos separados, que nosotros deseamos, no significa en modo alguno una disminución o una destrucción de lo que ya poseen; sólo hay que negar las negaciones y hacer que alcancen su plenitud todos los valores positivos⁴⁵. No solamente del bautismo, sino de todos los demás “sacramentos” o “misterios” en los cuales se desarrolla la vida bautismal, decimos con san Agustín: “Cum ad nos venit schismaticus vel haereticus, ut catholicus fiat, schisma ejus et haeresim dissuadendo et destruyendo rescindimus: sacramenta vero christiana si eadem in illo invenimus, et quidquid aliud veri tenet, absit ut violemus, absit ut, si semel data novimus, iteremus: ne dum vitia humana curamus, divina medicamenta damnemus; aut quaerendo sanare quod vulneratum non est, hominem saucium et ubi sanus est, vulneremus...”⁴⁶.

El problema puede plantearse de este modo: las consideraciones precedentes ¿son aplicables no sólo a los cristianos disidentes individualmente considerados, sino también a las cristiandades disidentes, a los cuerpos eclesiásticos separados, y precisamente en cuanto cuerpos eclesiásticos? ¿Se puede llamar a éstos “*Iglesias*” separadas? Y, en la hipótesis de una respuesta negativa, ¿cuál es exactamente su estatuto, a los ojos de una Iglesia que afirma ser ella la única verdadera Iglesia?

“En realidad, no se puede establecer un paralelismo con los cristianos separados, de los que hemos dicho que, a condición de que estén en una real buena fe, son en

45 De la misma manera, no podemos en modo alguno alegrarnos cuando vemos a nuestros hermanos protestantes u ortodoxos debilitados en su fe, víctimas de la indiferencia religiosa o de la disgregación doctrinal. Desear tal cosa y alegrarse de ella es colocarse únicamente en el punto de vista del sistema y olvidar el punto de vista, tan real por lo menos, de la vida. No deseamos en modo alguno que el protestantismo dure por siempre y, en cuanto sistema falso, deseamos su fin; deseamos también, positivamente, que nuestros hermanos protestantes se reúnan con nosotros y, por lo tanto, que se “conviertan”; pero no podemos desear *directamente* que la fe, que lo que queda de fe se debilite en ellos, porque ese debilitamiento, cualesquiera que pudieran ser, por otra parte, sus felices consecuencias, es en sí mismo un mal, un grandísimo mal; y, puesto que lo que el protestantismo tiene de cristiano es, del modo explicado en este capítulo, propiedad de la Iglesia católica, estimamos que la Iglesia pierde, en su potencial viviente, todo lo que pierden de vida (no de error) los cristianos que viven en el seno de las comunidades disidentes. Cf. G. Thils, *Faut-il désirer que les dissidents tombent dans l'indifférence religieuse?*, en la *Vie spirit.*, oct. 1936, Suppl., 172-178; cf. también las bellas palabras del cardenal Mercier en la Carta a su clero, de enero de 1924 (vol. cit., en *Irenikon-Coll.*, 12-13) y la página en que K. Thieme habla de la actitud de los católicos alemanes a propósito de la elección de von Bodelschwingh como Reichsbischof, en 1933: actitud que ilustra muy bien lo que aquí decimos (cf. K. Thieme, *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche*, Schlieren-Zurich 1934, 26ss).

46 *De unico baptismo contra Petil.*, c. 3, n. 4 (PL 43, 597); cf. *De bapt. contra Donat.*, Lib. III, c. 19, n. 28 (PL 43, 154): “Patres nostri... tenuerunt, ut quidquid divinum atque legitimum in aliqua haeresi vel schismate integrum reperirent, approbarent potius quam negarent: quidquid autem alienum, et erroris illius vel dissensionis proprium, veraciter arguerent et sanarent...”.

cierto modo miembros de la Iglesia católica. Al decir eso, en efecto, esa condición de miembros se entiende en relación a un todo que *existe realmente*, y que es la Iglesia; mientras que, si se quisiese trasladar una afirmación semejante a las “Iglesias” como tales, no habría un todo del cual pudiera decirse que esas Iglesias son miembros o partes. Y así vemos que, cuando esas “Iglesias” se reúnen, no forman un *Concilio*, es decir, una asamblea que emana de la comunión eclesiástica y que la expresa al mismo tiempo, sino una Conferencia, como sucede entre Estados soberanos e independientes”⁴⁷.

3. VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LOS NO CATÓLICOS Y SUS AGRUPACIONES

Los términos *hermanos separados, cristianos no católicos o iglesias y comunidades eclesiales*, no se encuentran en las expresiones magisteriales anteriores al Vaticano II⁴⁸. Los términos usuales para definirlos eran varios, que van desde el nombre de la confesión a la que pertenecen: ortodoxos, protestantes (luteranos y calvinistas principalmente) y anglicanos, hasta una denominación que los englobaba a todos como herejes, cismáticos y excomulgados. Al negar los teólogos de la Reforma Católica a los no católicos su pertenencia a la Iglesia, adoptan una posición que considera a éstos como herejes y cismáticos y, por tanto, no pertenecientes al cuerpo de la Iglesia, separados por un error contumaz⁴⁹.

Conviene señalar un elemento común a todas esas aproximaciones al problema, y es considerar sólo la relación individual del cristiano separado con la Iglesia Católica a partir de las disposiciones subjetivas que suplieran las deficiencias de su condición objetiva, esto es, la de ser miembros de una comunidad separada, que era el origen negativo de su situación⁵⁰. Las discusiones apenas pon-

47 Y. Congar, *Chrétiens désunis*, 355.

48 Cf. P. Granfield, “*Iglesias y comunidades eclesiales*”: *historia analítica de una fórmula*, en J. R. Villar, *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Pamplona 2004, 83-97.

49 Esta cuestión es estudiada después de Trento, tanto por un lado como por otro. A modo de ejemplo recordamos que la publicación de la obra del calvinista P. Jurieu, *Le vray système de l’Eglise et la véritable analyse de la foy*, Dordrecht 1686, vino a reavivar la controversia, al afirmar este autor que el hereje pertenece a la Iglesia mientras no niegue las verdades fundamentales de la fe, curiosamente este autor también funda la pertenencia a la Iglesia en el bautismo, aunque con un enfoque muy diverso al que hace la teología católica. Aquí se suscitara la valoración de la cuestión de la diferencia entre herejía manifiesta y privada. Se puede ver todo este tema en A. Antón, *El Misterio de la Iglesia*, 45 ss.

50 Los términos habituales de uso eran: pertenencia *reapse, in re o in voto*; o bien *in re o in sacramento*; ignorancia invencible, buena fe, hereje-cismático “material”, deseo implícito, *votum baptismi/ecclesiae*. Cf. P. Rodríguez, “Ordenación e incorporación a la Iglesia. Síntesis doctrinal”, *Teología Espiritual* 17 (1972) 353-366. “Les théologiens admettaient la possibilité du salut hors de l’Église catholique, mais uniquement en raison d’une ignorance non coupable, manifestement exclue en la personne des fauteurs de schisme et d’hérésie et donc à prouver

deraban la función de las comunidades mismas en la mediación de gracia: si esos cristianos la recibían *al margen* de sus comunidades, o *por medio* de ellas. El Concilio Vaticano II supondrá el gran cambio al considerar las comunidades en su valor objetivo de eclesialidad. No se podía ignorar la perspectiva comunitaria: la relación individual de un cristiano con la Iglesia sucede mediante el bautismo y la fe recibidos en una comunidad *en cuanto* permanece cristiana y parcialmente *católica*, aun separada (a modo de sacramento realizado analógicamente e imperfectamente). La cuestión ofrecerá no pocas dificultades a algunos Padres conciliares, debido en parte a la novedad del tema ecuménico, puesto que no era habitual, en gran parte de la teología de la Reforma Católica⁵¹, el enfoque *positivo* de las comunidades separadas. Pero sobre todo debido a la prudencia que exigía el asunto en sí mismo, para no oscurecer la unicidad de la Iglesia de Cristo.

3.1. Una realidad más allá de lo visible

Ya desde principios de siglo iba tomando forma la convicción de que El cristianismo supera la realidad visible de la Iglesia. Aunque sea innegable el hecho de que la Iglesia, la única Iglesia, es la Iglesia católica, al mismo tiempo se reconoce que existen fuera de ella almas que pertenecen a Jesucristo: hay bautizados, hay incluso almas verdaderamente espirituales y santas en los otros grupos cristianos; hay almas salvadas, y por lo tanto miembros del Cuerpo místico, entre los “infieles”: queremos decir entre el islamismo o los pueblos paganos, porque desde el momento en que un hombre es justificado, aunque no profese exteriormente la fe, ya no es un “infiel”, sino un miembro incorporado a Jesucristo, un alma que vive interiormente de la fe y de la caridad. Si reivindicamos para nuestra Iglesia la condición de verdadera y de única, ¿qué hacemos de las otras “Iglesias”, qué hacemos de los otros bautizados, qué hacemos de su oración, de su culto? ¿Dónde

dans chaque cas. Les chrétiens non catholiques de bonne foi étaient ainsi censés recevoir la grâce sanctifiante, directement de la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire en dehors de l'économie générale du salut et donc sans la médiation de leur Église ou communauté, mais plutôt en dehors de celle-ci et en quelque sorte malgré elle”, A. de Halleux, “Les principes catholiques de l'œcuménisme”, *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 319.

51 A modo de ejemplo, y referido a las Iglesias ortodoxas, escribía en 1926 un gran experto, por lo demás, en materia oriental, M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1926, vol. I, 39: “Quaelibet Ecclesiae dissidentes, praecise qua organismi religiosi, sunt omnino ad salutem consequendam inutiles; immo magna salutis obstacula mortisque instrumentum dicendae sunt, quatenus a vera salutis arca homines longe retinent. Si vero suis fidelibus bona fide errantibus ac bene dispositis quandoque prosint, iisque vitam divinam transfundere valeant, hoc fit per accidens, in quantum scilicet ex divinae providentiae dispositione, vel etiam ex positiva verae Ecclesiae voluntate in certis casibus assumuntur tanquam merum instrumentum vel canalís ad dona spiritualia conferenda. Ex se namque nullam gratiam spiritualem habent, quam animabus tradant; quiddam autem ex Redemptionis thesauris retinent, ex vera Ecclesia manat, et ad eam tanquam proprium pertinent”. La argumentación aparecerá posteriormente en intervenciones de varios Padres conciliares.

está el valor cristiano de todo eso? Y, por otra parte, un protestante sincero, creyente, verdaderamente consagrado a Dios y que vive santamente para Cristo, ¿no es más de la Iglesia que un católico solamente de bautismo, tibio o pecador, o que tal vez incluso ha perdido la fe? Bajo cierto aspecto y en cierto sentido, evidentemente que sí; pero, entonces, ¿qué valor único tiene esa Iglesia a la cual se puede pertenecer sin ser de ella, y cómo concebir todo esto? Parece que hay un solo camino lógico posible. Si creemos que la Iglesia católica es la Iglesia de Jesucristo, su única Iglesia, y que esta Iglesia es verdaderamente su Cuerpo místico, solamente habrá una manera de que podamos, teológicamente⁵² reconocer a nuestros hermanos separados valor cristiano y a los “buenos paganos” condición de “salvados”, o sea, reconocerles, a pesar de todo, valor de verdaderos “hermanos” y la condición de miembros de la Iglesia católica. No hay otra salida⁵³.

Por otro lado, la fórmula de “Cristianos disidentes”, de la que se sirven muchos teólogos para expresar la situación de los cristianos y de buena fe y de los hombres no bautizados, pero justificados, con relación a la única Iglesia. Pertenecen al alma de la Iglesia, es decir, a su realidad interior e invisible, pero no a su cuerpo, es decir, a su realidad exterior e institucional. Esta concepción, aparentemente muy cómoda, no es inexacta; pero, en cuanto a su fórmula no es ni muy feliz, ni muy antigua. Como ya hemos indicado, Belarmino, aunque no parece ser quien la inventó, es el primero, que sepamos, en haberla usado⁵⁴. Su empleo es, más bien, una excepción en los documentos oficiales⁵⁵. Pero la distinción, imaginativa y verbalmente fácil, entre “cuerpo” y “alma” de la Iglesia, es la que sobre todo nos parece teológicamente poco feliz. Induciría a imaginarse la Iglesia como un núcleo central sólido y a su alrededor una especie de halo más amplio, como un alma un poco vaporosa. En realidad, ¿cómo podría pertenecerse al alma de la Iglesia, sin estar, por lo mismo, en el cuerpo que esa alma vivifica? El cuerpo de la Iglesia ¿no está allí donde está su alma, y precisamente porque ella está allí? El cuerpo de la Iglesia ¿no sería coextensivo a su alma?⁵⁶. Y, si se tratara de aplicar estas categorías de una manera un poco precisa, ¿qué diríamos del disidente bautizado, pero pecador, que es del cuerpo o del alma de la Iglesia?

52 En ningún momento, los teólogos hacen un quicio acerca del estado concreto de un alma o de la situación espiritual. concreta de nadie. Afiramarán que de esto no sabemos nada. Se mantienen en el plano de los principios y de la explicación teológica.

53 Cf. Y. Congar, *Chrétien désunis*, París 1937, 277ss.

54 *De Ecclesia et Conciliis*, lib. III, c. 2, fin (*Controv.*, ed. Napoli, 1857, t. II, 75). Belarmino propone esta distinción como un equivalente de los enunciados de san Agustín; pero esa equivalencia nos parece muy discutible.

55 *El único caso que se conoce se encuentra en la Encíclica Satis cognitum de León XIII, 29 de junio de 1896.*

56 La afirmativa es constante en la tradición. Textos innumerables.

Tomemos las cosas bajo otros aspectos: si, respecto a los disidentes individualmente considerados, podíamos decir que pueden ser miembros de la Iglesia católica, era al amparo de su buena fe, es decir, de una realidad de orden moral. Pero no se puede hablar de buena fe ni de acto moral, al menos en el rigor de los términos, respecto a un grupo, a una institución, a un cuerpo sociológico considerados como tales, puesto que no son personas. Estamos aquí en un orden de *derecho*, en un orden de relaciones de derecho en el cual no se verifica, por lo menos con el rigor y en el sentido que haría falta, la realidad moral de la buena fe. Por eso, mientras que, en ciertas condiciones, podemos tener relaciones personales de cristiano a cristiano con nuestros hermanos separados, las “Iglesias” como tales no pueden tenerlas, y los mismos individuos no pueden tener relaciones oficiales y públicas con las cristiandades que, en el orden oficial y público, carecen de relación con la *Una Ecclesia*; en la medida o en el orden de cosas en que nos revestimos de la persona oficial y pública de la Iglesia, o en la medida en que la reunión a la cual se nos invita reviste un carácter oficial y público, debemos abstenernos o apartarnos. Porque, en cuanto personas privadas, podemos estar efectiva y espiritualmente unidos en Cristo; pero no existe *comunión eclesiástica* entre nosotros y ellos.

3.2. Elementos “de Ecclesia”

Si, por los motivos apuntados, no se puede decir de las cristiandades disidentes que sean miembros de la *Una Ecclesia*, creemos, sin embargo, que se puede afirmar respecto a ellas que son, en diversos grados, *elementos de Iglesia*. Son elementos de Iglesia en la medida en que han conservado más o menos, en lo que constituye su realidad sociológica como cuerpos religiosos, elementos o principios realizadores de la Iglesia una. Esos principios son las realidades mediante las cuales Dios invita en la humanidad, e incorpora a su Cristo, un pueblo al cual destina a recibir su herencia. Tales son, por el orden de una formación cada vez más explícita y completa de la unidad:

- Las realidades sacramentales, principios de una *vita in Christo* mediante la gracia de los sacramentos: como base, el bautismo, que graba en el alma el sello de Cristo; como cumbre, la eucaristía, que implica, para su celebración, el sacramento del orden.
- La comunión en la verdadera fe (en la profesión común de la verdadera fe), y por lo tanto en la verdadera y plena caridad: comunión que

implica, como respuesta a la acción interior del Espíritu Santo en el plano propiamente eclesial, una sumisión colectiva a la regla de la jerarquía apostólica de magisterio y de gobierno pastoral; la cual jerarquía apostólica, a su vez, tiene su regla interior en un primado que lo es en el orden de la misma apostolicidad y que, proporcionándole un criterio, da su sello a la comunión eclesial.

Entre las cristiandades disidentes, ninguna tiene la realidad última mediante la cual la Iglesia se constituye perfectamente en la unidad; ninguna puede hacer, de la parte de humanidad que reúne en un cuerpo religioso, pura y simplemente, la Iglesia de Jesucristo. Siempre le faltará algo. Pero puede faltarle, más o menos, según haya conservado los principios mediante los cuales Dios quiere realizar la humanidad en Iglesia.

Desde este punto de vista, existe gran diferencia entre las comunidades protestantes y las cristiandades orientales. Las primeras, en efecto, han conservado muy poco de los principios realizadores de la Iglesia. Poseen, aunque no siempre, la realidad fundamental, que es el sacramento del bautismo, y, a través de éste, el del matrimonio⁵⁷: esto es considerable, ciertamente, y todo lo que hemos dicho en las páginas precedentes lo demuestra; pero no tienen ninguna otra realidad sacramental, ni sacerdocio, ni magisterio propiamente dicho, aunque el magisterio de la Iglesia surta todavía en ellas algún efecto⁵⁸; finalmente, tienen una dogmática herida y desviada en numerosos puntos y una tradición de vida mística empobrecida.

Es un problema que la tradición teológica no había dejado de hacerlo; pero, en vez de establecer la distinción en la *realidad* de la Iglesia, disociando en ella el cuerpo y el alma, la situaba en el modo de pertenecer a esa realidad: se distinguía entre *esse numero tantum* y *esse numero et merito*, de *Ecclesia*⁵⁹, o también pertenecer a la Iglesia voto o *re*⁶⁰, o finalmente, como equivalente de esta distin-

57 Si su bautismo es válido, la unión de dos protestantes es para la Iglesia católica, el verdadero sacramento del matrimonio, que representa la unión de Cristo y de la Iglesia... Cf. *Codex Iuris Canon.*, c. 1099, § 2.

58 No solamente a causa del bautismo, que no puede prescindir de cierta relación con el testimonio apostólico, y por lo tanto con el magisterio; sino sobre todo a causa de la presencia de la Biblia: presencia imperfecta, pero extremadamente activa y que, en muchas almas, produce verdaderos frutos de santificación. Ahora bien, teológica e históricamente, el protestantismo ha recibido la Biblia de la Iglesia, fuera de la cual ningún libro es cognoscible como palabra de Dios. Así, el protestantismo posee, recibida de la Iglesia, una incompleta pero real posesión de la Palabra de Dios. Sobre este punto, cf. *p.ej.*, O. Bauhofes, *Einheit im Glauben, Einsiedeln*, Benziger 1935, 83-105: *Corpus Christi and Wort Gottes*, especialmente la p. 97.

59 Esto concierne al caso del bueno y del mal católico. Cf., p. ej., S. Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 1, a. IX, ad 3; III, q. 69, a. V, ad 1; Com. in Ps. 14, n. 1 (*Op. om.*, ed. Parma, XIV, p. 136).

60 Cf. A. Landgraf, "Das Sakramentum in voto in der scholastik", *en Mélanges Mandonnet*, t. II (Bibl. Thom., XIV), Paris 1930, 97-143.

ción, en materia sacramental, *mentaliter* (o *invisibiliter*) y *corporaliter*⁶¹. En cualquier caso, se distinguía no en la Iglesia, que no es, en modo alguno, un cuerpo sin alma o un alma sin cuerpo, sino en la manera *de* pertenecer a ella, es decir, la pertenencia a su cuerpo perteneciendo igualmente a su alma: manera que puede ser efectiva, plena y visible (*re, numero et merito, corporaliter*), o imperfecta, tendencial, invisible y moral (*voto, mentaliter*). Conviene recordar que los teólogos de esa época vuelven deliberadamente al modo antiguo de abordar esta cuestión⁶².

Hay dos cuestiones que no conviene perder de vista: 1. Desde el momento en que un alma ha llegado de algún modo a Cristo, pertenece por lo mismo a la Iglesia, o, si se prefiere, la Iglesia se ha realizado por lo mismo en esa alma: porque la Iglesia no es otra cosa que la humanidad reconciliada con Dios en Cristo. 2. La Iglesia no es una cosa simple de la cual pueda decirse, como puede decirse de una substancia individual simple, que está enteramente presente o del todo ausente.

3.3. La Iglesia: humanidad reconciliada con Dios en Cristo

Esto implica reconocer que la Iglesia es la humanidad reconciliada con Dios en Cristo: por lo cual no hay que entender solamente una declaración o una promesa de perdón que la encarnación manifestaría; sino una reconciliación efectiva que, mediante una renovación de la vida de la humanidad, convierte a ésta de enemiga en una nueva criatura, asociada en vida a la Santísima Trinidad. La Iglesia es, pues, esa renovación total de la vida humana en Cristo, eso que san Pablo llama su “recapitulación”; la humanidad dispersa queda congregada en Cristo, y todo lo que viene del primer Adán recibe del Segundo una nueva vivificación “por el agua y el Espíritu”. El hombre entero debe ser de este modo renovado y recreado, convertirse en un ser reconciliado y santo: tanto en su cuerpo como en su alma⁶³, en su inteligencia como en su voluntad y en su sensibilidad, en su ser

61 Cf. S. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 69, a. v, ad 1.

62 Citemos: Franzelin, *Theses de Ecclesia*, th. XXII a XXIV; L. Billot, *De Ecclesia*, 2.a ed., 281-335; J. Urban, S.I., “De iis, quae theologi catholici praestari possint ac debeant erga Ecclesiam russicam”, en *Acta 1 Conv. Velehrad...*, Praga, 1908, 13-35; cf. pp. 23ss; Ch. Quénet, *L'Unité de l'Église*, Paris 1924, 19ss; Id., “La doctrine du Corps mystique et la position des chrétiens séparés”, en *Lumen* (1929) 384-393; A. Malvy, S. J., “Les dissidents de bonne foi sont-ils membres du Corps de l'Église?”, *RSR* 17 (1927) 29-35; S. Hurtevent, *L'Unité de l'Église du Christ*, Paris: B. Presse, 1930, 111 y 121, n. 1; R. Turgeon, O.P., “L'âme de l'Église”, *Revue dominicaine* (Montreal 1931) 258; Ch. Journet, “Qui est membre de l'Église?”, *Nova et Vetera* 8 (Friburgo 1933) 90-103; Id., “L'Église, issue de la hiérarchie”, *Vie Spirituelle* 28 (1934) Suppl., 65-80; G. Philips, *De heilige Kerk*, Malinas, 1935, cap. XIII: Buiten de Kerk geen zaligheid; etc...

63 Con la precisión indicada más arriba, pp. 169ss, acerca del carácter *virtual* de la transformación del cuerpo.

colectivo y en sus actividades de relación, como en su ser personal y en sus actividades puramente interiores: “Instaurare *omnia* in Christo” es la fórmula que se acuñará a principios del siglo XX.

Para esto, Dios ha hecho de su Iglesia y, antes, de su Cristo, *una plenitud*, según el admirable orden del que procede el don de su amor: la plenitud de la divinidad habita corporalmente en Cristo; Cristo se comunica a su Cuerpo, el cual hace de este modo su plenitud; en El adquirimos todos la plenitud, convirtiéndonos en miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia. De este modo, la Iglesia, siendo una, tiene en sí, recibida de Cristo, la plenitud de los principios capaces de reconciliar con Dios a todo hombre y a toda la humanidad. Tiene en sí, recibidos de Cristo, los principios capaces de dar a todo el hombre y a todos los hombres una vivificación nueva, la del segundo Adán, y de reunirlo todo en un pueblo nuevo de reconciliados, que sea el Cuerpo de Cristo. Estos principios de una vida nueva, que son como el alma inmanente de la Iglesia, porque son los principios de la unidad eclesial. Todos ellos, juntamente, constituyen una sola alma de la única Iglesia, porque no son una suma de elementos diversos, sino, más bien, una plenitud ordenada, orgánica y viva. Pero son múltiples, porque es compleja la humanidad a la cual deben llegar, penetrar y animar para convertirla en un pueblo de reconciliados y en una Iglesia. Aun cuando guardan un orden entre sí, se precisan y completan uno a otro, pueden realizarse, en cierta medida, uno sin otro: no ciertamente en la Iglesia como tal, que contiene inalienablemente su plenitud, sino *en nosotros*, en los miembros de Iglesia, que pueden estar desigualmente vivificados por su alma y estar animados solamente por una parte de sus energías vivificantes. Se pertenecerá perfectamente a la Iglesia —y, por lo tanto, a Cristo—, cuando se vive según todos los principios de vida nueva y de reconciliación con Dios que Cristo ha depositado con plenitud en su Iglesia; se pertenecerá imperfectamente a la Iglesia —y, por lo tanto, a Cristo—, cuando se vive según uno u otro solamente de los principios de vida nueva mediante los cuales Cristo se constituye un pueblo de reconciliados. Por ser múltiples los bienes de la Nueva Alianza, se puede ser más o menos de la Iglesia y pertenecer a ella bajo diversos títulos.

Utilizando palabras de Congar, podemos recoger una doble enseñanza, que procede de una misma verdad: En el problema de la reunión, se trata de una consumación. Para nuestros hermanos separados se trata de alcanzar la plenitud de los bienes de la nueva alianza, que son la dote de la Iglesia, la plenitud de la reconciliación y de la comunión, la forma perfecta de la Iglesia y de la vida en

ella. Para nosotros, se trata de ayudar a que esto se realice: y en primer lugar de hacerlo *posible*, no solamente mostrándonos nosotros mismos como hijos de la plenitud, sino tratando efectivamente a nuestros hermanos separados como a cristianos que tienen ya en sí una parte más o menos grande de lo que deseamos lleguen a poseer plenamente, y que aspiran secretamente a consumarla.

Conocemos el célebre adagio: *Diligite homines, interficite errores*⁶⁴; pero no siempre lo ponemos bien en práctica. No siempre distinguimos bien la herejía, que es un sistema falso, de las personas, que son seres vivientes y que, desde el punto de vista real, sea cual fuere el del derecho, rara vez son verdaderos herejes. Han nacido en una forma errónea de cristianismo, en la que nosotros no hubiéramos sido tan buenos como ellos, de haber nacido en ella, y su adhesión a ella rara vez representa una adhesión a la herejía como tal, sino primordialmente una adhesión al cristianismo y a Cristo. Desde este punto de vista, la expresión de “hermanos separados” no es ya una piadosa exageración, un título protocolario, una fórmula sin contenido real, sino la designación de una realidad profunda y verdadera, que implica toda una manera de ver las cosas. Y entonces, y aunque ambas cosas sean necesarias, cada una en su lugar, en vez de empujar a los otros a que se hagan realmente nuestros hermanos a fuerza de mostrarles el carácter injustificado y absurdo del estar separados, si los ayudásemos más a *perfeccionar* lo que realmente tienen ya de hermanos, ¿no les haríamos más fácil la superación de lo que tienen todavía, para detrimento nuestro y dolor de todos, de separados?

4. LOS VESTIGIA ECCLESIAE

Aunque nunca se han dejado de reconocer⁶⁵, en toda la historia de la Iglesia, los elementos positivos eclesiales que hay fuera de la Iglesia Católica, ha sido la *Declaración de Toronto* del Consejo Ecuménico de las Iglesias⁶⁶ la que consagró el término, que ha servido de puente para una reflexión más pausada y más positiva de la situación eclesiológica de una única Iglesia dividida en varias confesiones cristianas. Desde el origen del Consejo ecuménico de las Iglesias, la expresión “*vestigia Ecclesiae*” fue empleada en documentos oficiales. La pertenencia al

64 La frase es de S. Agustín, *Contra lit. Petil.*, lib. I, c. 29 (PL 43, 259).

65 A modo de ejemplo san Agustín reconocía auténticos valores cristianos en no pocos de los herejes y cismáticos de su tiempo y no dejaba de reconocer la validez de los sacramentos administrados por los donatistas.

66 Históricamente parece ser que fue Calvino el “inventor” de dicha expresión, aunque en un tono profundamente negativo hacia la Iglesia Católica Romana, para quien no tenía ya ningún rastro de la Iglesia que Cristo había fundado (Cf. *Institution de la religion chrétienne*; IV, 2, 11-12, Genève 1957, 51-52).

Consejo ecuménico, implica, desde un primer momento, que cada Iglesia reconoce en las Iglesias o Confesiones al menos los *vestigia Ecclesiae*, es decir, los vestigios en ellas de la existencia de la Iglesia de Jesucristo. Se entiende por vestigio la parte de unidad acordada en este Consejo, es decir, la confesión del Nombre de Cristo, incluso si esta confesión es incompleta o adolece de errores. Cristo se manifiesta en las otras Iglesias. El *Documento de Toronto* quiso aportar algunas aclaraciones sobre el tema; pero no podía pedírsele una teoría de los elementos de Iglesia dada la novedad de la materia. Se enseña generalmente en las diversas Iglesias, dice el *Documento*, que las otras poseen ciertos elementos de la Iglesia verdadera, llamados en ciertas confesiones *vestigia Ecclesiae*. Estos elementos son: la predicación de la Palabra, la enseñanza de las Sagradas Escrituras y la administración de los Sacramentos. Estos elementos constituyen algo más que una pálida sombra de la vida de la Iglesia verdadera. Contienen una promesa real y ofrecen la posibilidad de trabajar juntas en conversaciones francas y fraternales con objeto de la realización de una unidad más completa. Estos elementos, con el paso del tiempo y de la reflexión teológica, se convertirán en un llamamiento hacia la plenitud: si las Iglesias del Consejo entablan un diálogo es en la esperanza de que estos elementos de verdad las conducirán a un reconocimiento de la verdad en su plenitud y a una unidad fundada en toda la verdad. Estas “huellas” dice el Documento, son signos de esperanza, que marcan el camino hacia una unidad verdadera; no son vestigios muertos del pasado, sino poderosos medios que Dios utiliza para su obra. Hay, pues, en estos elementos, una especie de dinamismo que lleva a las Iglesias hacia la unidad verdadera y total.

La doctrina de los *vestigia*, como ya se ha dicho, no es una novedad en la eclesiológia no-romana. Lutero no usa las palabras *vestigia Ecclesiae* sino ciertas expresiones semejantes, como *reliquias servat* o, al menos, ideas paralelas. Según su pensamiento, quedan en la Iglesia romana hombres que están en la Iglesia. Pero estos hombres ¿constituyen una Iglesia? A veces lo niega. A veces lo admite. El “papismo”, por usar sus palabras, conserva en efecto muchos valores cristianos: el bautismo, la palabra, el sacramento de la Eucaristía, el Símbolo, el Evangelio, los ministerios. ¿Constituyen vestigios de “Iglesia”?⁶⁷ Los valores cristianos que hemos señalado constituyen para él más bien “signos” de la presencia de Dios en tal sitio en medio de los fieles; ahora bien, prosigue Lutero, unos “signos no pueden mentir, aún si son malos los que los emplean y los estropean por sus mentiras”, como es el caso en el “Papismo”. ¿Constituyen estos

67 Hay que recordar que Lutero prefiere al término “Iglesia” el de cristiandad o comunidad de los cristianos.

“signos” aún valores cristianos verdaderos? Es algo que los textos de Lutero no dejan claro.

En Calvino, las expresiones y la terminología son más sorprendentes. He aquí el pasaje clásico en la materia.

“Sin embargo, como había aún entonces algunas prerrogativas pertenecientes a la Iglesia, que quedaban, sin embargo, entre los judíos, no negamos que hoy los Papistas no tengan algunas huellas (*superesse ex dissipatione vestigia ecclesiae*), que les han quedado por la gracia de Dios, de la disipación de la Iglesia... Sin embargo, aunque por su deslealtad merecieran que Dios retirase su alianza de ellos, El no obstante... continuaba en todo momento manteniendo su promesa entre ellos... A fin de que su alianza permaneciera inviolable, quiso que el bautismo quedara para testimonio de aquella alianza; el cual, puesto que es ordenado y consagrado por su boca, conserva su virtud a pesar de la impiedad de los hombres. Igualmente ha hecho por su providencia que quedaran otras reliquias —*aliae reliquiae*— a fin de que la Iglesia no perezca de ningún modo. Y como a veces los edificios se destruyen de forma que quedan los cimientos y algunas apariencias de la ruina, así Nuestro Señor no ha permitido en modo alguno que su Iglesia fuera de tal forma arrasada o destruida por el Anticristo, que no quedase nada del edificio... Quiso que quedara alguna porción de *resto*, para monumento y enseñanza de que el *todo* no estaba abolido. Sin embargo, cuando rehusamos conceder simplemente a los Papistas el título de Iglesia —*non ideo ecclesias apud eos esse infitiamur*—... nos referimos solamente al verdadero estado de la Iglesia, que supone comunión en doctrina y en cuanto pertenece a la profesión de nuestra cristiandad. No negamos que las Iglesias en las cuales domina por su tiranía, no permanezcan Iglesia; pero decimos... que Jesucristo se encuentra en ellas medio enterrado. En conclusión, digo que son Iglesias: en primer lugar, porque Dios conserva en ellas milagrosamente las reliquias de su pueblo —*populi sui reliquias*— aunque sean pobremente dispersas. En segundo lugar, porque quedan en ellas algunas marcas de la Iglesia —*aliquot Ecclesiae Symbola*— principalmente aquellas de las cuales la virtud no ha sido abolida, ni por la astucia del diablo, ni por la malicia de los hombres. Pero, como por otra parte, las marcas que tenemos que considerar principalmente en esta disputa, se han borrado, digo que no hay real apariencia de Iglesia —*legitima Ecclesiae forma*— ni en ningún miembro, ni en todo el cuerpo”⁶⁸.

A modo de síntesis, se puede decir que, para Calvino, Dios ha conservado en su pueblo ciertos signos de la alianza que El ha contraído de una vez para siempre con él, y esto aun allí donde la malicia de los hombres los había mancillado. Estos

⁶⁸ J. Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, Libro IV, cap. 2, n. 11 y 12: *Corpus Reformat.*, t. 30, cc. 775-776 y t. 32, cc. 612-614.

signos no son puramente externos, pero se parecen a ruinas, lo que prueba que todo no ha sido abolido. Así, los grupos constituidos por estos hombres pueden llamarse Iglesias, en primer término porque se encuentran en ellos “restos” dispersos, y seguidamente porque se discierne en ellos ciertas “marcas”. Estas Iglesias, a pesar de todo, no son la verdadera Iglesia, en su configuración legítima.

4.1. Progreso en la visión

A pesar de estas dos grandes afirmaciones de los Reformados, hay que decir que el estudio de los *vestigia Ecclesiae* y de su significación eclesiológica, es propio del siglo XX y es uno de los frutos del diálogo ecuménico y de la sensibilidad que despierta. No es suficiente decir, como veremos, que hay una teoría de las “notas negativas” para resolver la cuestión de los “elementos de Iglesia”. Hay notas y hay elementos constitutivos; hay elementos de “Iglesia” y elementos de “cristianismo”. La teoría de los elementos de Iglesia es compleja, porque se halla íntimamente unida a la definición misma de la Iglesia. Se puede considerar como un capítulo de la eclesiología católica, importante en sí y susceptible de aportar cierta claridad en las reuniones ecuménicas. Pero los elementos de Iglesia plantean en primer término un problema de orden histórico. ¿Qué se encuentra a este propósito en la teología católica? ¿Qué fundamento de la doctrina de los elementos de Iglesia se encuentra en las Escrituras, en los Padres de la Iglesia, en los documentos del Magisterio, en el derecho eclesial, y en la tradición teológica? La teología católica no posee una obra de conjunto sobre esta cuestión. De todos modos, existen algunos elementos que proporciona el estudio de la apologética católica moderna, al que ya hemos hecho referencia al inicio de este capítulo.

El tratado apologético *De Ecclesia*, que adquirió, como ya vimos, consistencia en la época de la Reforma, hubiera podido llegar a la cuestión de los *vestigia Ecclesiae*. La historia de la apologética moderna muestra en efecto que, en el empleo que hacen de las notas o marcas de la Iglesia verdadera, los polemistas conocen tres modos de aplicación. Uno, positivo y absoluto: sólo la Iglesia católica romana posee las cuatro notas de la Iglesia. Otro, negativo y absoluto: las comuniones no-romanas no poseen dichas notas de la Iglesia. Por último, otro, comparativo y, en este sentido, relativo: La Iglesia católica romana realiza mejor que las otras las notas de la verdadera Iglesia. Este último modo hubiera podido tener como consecuencia lógica un capítulo consagrado al estudio de los valores cristianos, si no “eclesiásticos”, poseídos por comuniones no-romanas y que permiten

distinguirlos de las otras religiones reveladas. Pero este procedimiento comparativo ha ido muy poco empleado. Lo que los procedimientos generales no muestran en absoluto, lo manifiesta perfectamente el estudio de la evolución de que fueron objeto las nociones de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad durante la época moderna. Cuando los apologistas hicieron el balance de la polémica y establecieron una prueba por las notas que permitiera discernir la Iglesia católica de todas las comuniones no-romanas, comprendidas las Iglesias ortodoxas, debieron revisar el contenido de las notas; eliminaron elementos cristianos auténticos pero que no podían servir a su propósito, porque constituían el bien común de ciertas Iglesias o comuniones cristianas. El procedimiento es particularmente tangible cuando los tratados se dirigen a las Iglesias ortodoxas, en las que los apologistas católicos del siglo XVI no pensaban apenas. El estudio de la evolución de cada nota podría confirmar esta comprobación. La historia moderna de las notas de la Iglesia muestra, pues, por vía indirecta, que los apologistas católicos reconocieron siempre la existencia de ciertos valores cristianos e incluso eclesiásticos reales en las comuniones no-romanas.

De todos modos, también en ámbitos católicos hay antes el Concilio Vaticano II teólogos que comienzan a reflexionar sobre esta cuestión. El pionero y clásico es, sin duda, como hemos podido intuir, Y. M. Congar⁶⁹. En estos años que preceden y suceden a la II Guerra Mundial toda esta cuestión se deja de ver de un modo meramente apologético para lograr caminos y cauces que verifiquen un dato objetivo, la comunión entre las diversas confesiones cristianas nunca se ha roto del todo, es decir, ha habido siempre una comunión imperfecta. Aunque sea dicho de forma somera, el mejor índice de este reconocimiento indirecto se halla tal vez contenido en lo que los apologistas llaman la “nota negativa”. La nota positiva es una propiedad de la verdadera Iglesia, propiedad visible y exclusiva, es decir que no puede encontrarse en las sectas falsas; su sola presencia es suficiente para discernir la verdadera Iglesia de Cristo. Se llama negativa, la propiedad visible que, aunque necesaria a la verdadera Iglesia, no le es exclusiva, *quae proinde in falsa secta christiana reperiri potest*⁷⁰. Se podría, pues examinar todo el contenido de las notas negativas, tal como están determinadas por los apologistas, y obtener de ellas un importante material de elementos cristianos, o incluso eclesiásticos. Porque según el planteamiento de la época,

69 Es clásica la obra de Y. Congar, *Chrétiens desunis*, Paris 1937.

70 T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Roma 1950, 472.

“la verdadera Iglesia reúne necesariamente todas estas notas, pero puede ocurrir que una Iglesia falsa reúna algunas. Por no haber hecho esta observación, algunos doctores católicos han confundido mucho la materia. Han contemplado todas las notas de la Iglesia perteneciéndole en forma tan privativa que no pueden pertenecer a ninguna otra sociedad; y se han empeñado en probar, en cada nota en particular, no sólo que la Iglesia Católica se halla adornada con ella, sino que todas las Iglesias protestantes están desprovistas de la misma; lo que les ha llevado a muchas dificultades y a razonamientos poco consistentes”⁷¹.

Sin duda, los “signos de la Iglesia” conciernen a la apologética y no pueden asimilarse, como tales, a los “elementos de Iglesia”. Sin embargo, concretando las cosas, se llega a la siguiente comprobación. La nota de santidad, por ejemplo, tal como se la presentaba en el siglo XVI, cuando se analiza en detalle, contenía muchos “elementos de Iglesia”, por ejemplo: la verdadera doctrina, la celebración correcta de los sacramentos, la santidad exterior de los fieles, los carismas y hechos milagrosos. En el siglo XX, el signo positivo de la Iglesia verdadera comprende sólo la santidad heroica y un conjunto importante de milagros, pudiendo encontrarse los otros elementos, según los apologistas, en tal o cual confesión o Iglesia cristiana. Por eso hay autores que no dudan en señalar que no faltan “sectas cismáticas” que reivindiquen y posean ciertas formas de santidad —como la consagración bautismal, la profesión de fe, la doctrina y las obras—, concluyendo que era preciso llamar nota “la santidad excelente de los miembros o su confirmación por milagros”.

Todo ello nos lleva a reconocer que el problema histórico de los elementos de Iglesia merecería un estudio sistemático y el problema dogmático igualmente. Para saber así, con la mayor exactitud posible, lo que son estos “elementos”, y cuándo son “Iglesia”. Nos situamos aquí únicamente en el punto de vista de la teología católica y en el pensamiento de esa época de la primera mitad de siglo XX.

Estos “elementos” son ciertos valores cristianos auténticos que pertenecen propiamente a la Iglesia y existen en las Iglesias o Comuniones no-romanas, en virtud misma de la estructura de estas comunidades. El hecho es en particular patente para las Iglesias ortodoxas de Oriente donde la validez de la sucesión apostólica no fue jamás discutida por la Iglesia romana y que, por consiguiente, poseen un episcopado y un sacerdocio auténticos, así como la realidad de los sacramentos que de ello depende. Los documentos oficiales de la Iglesia católica

71 G. Thils, *Historia doctrinal*, 242.

los han llamado, repetidas veces, “Iglesias”⁷². Partiendo del hecho de que la Ortodoxia posee ciertos elementos esenciales que gozan incontestablemente de un auténtico carácter “eclesiástico”, el teólogo se ve llevado a plantearse la cuestión de los elementos de Iglesia en general. ¿No puede haber, en todas las comuniones cristianas surgidas de la Reforma, realidades religiosas y cristianas de naturaleza “eclesiástica”? ¿Qué son? ¿Cuál es su significación teológica? ¿Cuáles son?

Deben ser, ante todo, elementos de “Iglesia”. Los elementos de Iglesia no son cualesquiera bienes de la religión cristiana: son bienes de naturaleza “eclesiástica”. Ahora bien ¿dónde comienza y dónde termina la línea de demarcación entre

72 Es orientador el capítulo que Y. Congar dedica en *Chrétiens désunis*, 455ss, acerca de los términos empleados en los documentos católicos para designar a los disidentes: Sin intentar hacer aquí una investigación exhaustiva, puede resultar interesante observar las expresiones con que se designa en los documentos católicos oficiales a los cristianos disidentes y a las cristiandades disidentes. *Los cristianos disidentes*. 1. “Nostrī traviati fratelli i Greci scismatici” (Oración pidiendo el retorno del Oriente a la Iglesia, aprobada e indulgenciada por Pío IX, Breves de 2 de sept. de 1862 y 11 de junio de 1869; cf. M. Jugie, *La prière pour l'unité chrétienne*. Paris, B. Presse, 1919, 241). 2. “Intercede pro fratribus dissidentibus (Intercede for our separated brethren)” (Oración por la conversión de Inglaterra, añadida por León XIII a su Carta *Arantissimae*, volutatis, del 14 de abril de 1895; *Letras de León XIII*, ed. B. Presse, t. V, 200). 3. “De reconciliatione dissidentium fratrum” (León XIII, Carta *Provida* matris, del 5 de mayo de 1895, *ibid.*, p. 208). 4. “... reconciliationem dissidentium ... in una fide reconciliationis earum gentium quae a romana Ecclesia... secesserunt ...” (León XIII, Carta *Optatissimae*, del 19 de marzo de 1895, sobrescrito y texto). 5. “Complures e dissidentibus fratribus...” (Pío XI, Alloc. consist del 18 de dic. de 1924; *AAS* 16 (1924) 491). *Las cristiandades disidentes*. 1. En la invitación dirigida a los disidentes para que acudiesen al Concilio Vaticano, se tuvo buen cuidado de redactar dos textos diferentes, uno para los obispos orientales y otro para los protestantes, con dos fechas distintas y en términos muy diferentes: cf. los textos en Mansi, *Ampliss. coll. concil.*, t. XLIX, y Fr. de Wyels, “Le concite du Vatican et l’union”, *Irénikon* (1929) 366-396; se decía, en efecto, que los grupos protestantes no eran más que conjuntos de laicos (de Wyels, p. 382), mientras que, respecto a los orientales, en su carta apostólica *Arcano* divinae Providentiae, del 8 de sept. de 1868, Pío IX habla de “aquellas Iglesias que...” (*ibid.*, 389). 2. En un Breve del 30 de abril de 1872, concediendo una indulgencia a quienes asistan a la misa celebrada por el retorno de la Iglesia greco-rusa a la unidad, Pío IX emplea la expresión: “societati Graecorum schismaticorum...” (En Jugie, *op. cit.*, 264). 3. León XIII, en su Carta apostólica *Praeclara gratulationis*, del 20 de junio de 1894, habla, refiriéndose a los ortodoxos, de: “Ecclesiae orientales” (*ed. cit.*, V, 86); por el contrario, respecto a los protestantes, dice solamente: “congregationes suas” (*ibid.*, 92). 4. En su Carta a los ingleses *Amantissimae* volutatis, del 14 de abril de 1894, León XIII dice: “Vos igitur omnes cujusvis communitatis vel instituti...” (*ed. cit.*, V, 194). 5. En otro lugar (*Carta Optatissimae*, del 19 de marzo de 1895, *ed. cit.*, V, 266), habla de “Gentes”. 6. En el Breve de erección de la *Association des Croisés* en la Iglesia de Notre-Dame de France en Jerusalén (18 de abril de 1896), habla de ofrecer sufragios “por las almas de los fieles difuntos de las Iglesias de Oriente (se trata de los ortodoxos) y de Occidente...” (en Jugie, *op. cit.*, 309). 7. En su Carta apostólica *Cum Divini Pastoris*, del 25 de marzo de 1898, por la que instituye la *Archicofradía de Nuestra Señora de la Asunción*, León XIII habla de los ortodoxos en estos términos: “Dissidentes Orientalium christianorum greges...”, “Christianos ipsos dissidentes”, “omnes Orientis dissidentes” (*ed. B. Presse*, VI, pp. 256, 258; Jugie, *op. cit.*, 274, 278 y 279). 8. Finalmente, en un rescripto del 12 de junio de 1907, la S. Congregación de Indulgencias se expresa así: “Ad impetrandam optatam inter Ecclesiam catholicam et Ecclesias ab hac dissidentes unionem...” (Jugie, *op. cit.*, 249). —Pío XI, en la alocución consistorial del 18 de dic. de 1924, hablando manifiestamente de las Iglesias ortodoxas, dice: “De Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque...” (*AAS* 16 (1924) 491). 10. En cuanto a la liturgia romana, sabido es que pide a Dios “adunare” su Iglesia (Canon, *Te igitur*), “pacificare et coadunare” (oraciones antes de la comunión); y entre las misas votivas hay una “Pro unione Ecclesiae tempore schismatis”, en la cual se pide a Dios: “Super populum christianum tuae unionis gratiam dementer infunde” (*Colecta*; cf. la *Secreta*: “pro unione populi christiani”), y la *Poscomunión*: “in tua Ecclesia unitatis operetur effectum”). Como se ve, el vocabulario de que se sirven los documentos oficiales no es uniforme. El resultado más notable de esta breve investigación tal vez consista en mostrar que dichos documentos no rehúsan emplear la palabra *Iglesia* para designar a las cristiandades de Oriente no unidas a Roma. Por el contrario, nunca hemos encontrado la expresión: *ortodoxa*.

los bienes “cristianos” y los bienes “eclesiásticos”? Ello supone, en esos momentos, plantear de nuevo la cuestión de la Iglesia en su conjunto.

A priori, y con independencia de las circunstancias en las cuales hoy día se plantea el problema de los elementos de Iglesia, podría contestarse de diferentes maneras. Se podría considerar la realidad entera, invisible y visible, que constituye la Iglesia verdadera, y llamar “elemento de Iglesia” a todo lo que es esencial o propio de la Iglesia. Habría, en este caso, “elementos de Iglesia” de naturaleza invisible, como la presencia del Espíritu Santo, y “elementos de Iglesia” de naturaleza visible, como la sucesión apostólica. Nada excluye, a priori, esta manera de pensar y hablar. Si no aclara completamente cuanto se refiere al discernimiento de la verdadera Iglesia, puede ser útil para formar un juicio de conjunto sobre el carácter “eclesiástico” de las diferentes comuniones cristianas no-romanas. Podría también considerarse en la Iglesia la realidad constitutiva esencial de su aspecto visible e institucional, y llamar en consecuencia “elementos de Iglesia” únicamente a los elementos que son “esenciales” o pertenecen “propiamente” a la Iglesia visible. Es este el punto de vista que se adopta entre los teólogos de la época habitualmente.

“El elemento de Iglesia” posee con la Iglesia verdadera una relación muy íntima. A veces se le llama “esencial”. ¿Qué quiere decir esto? Le ocurre necesariamente a la Iglesia lo que le suele ocurrir a las demás cosas en este mundo. Es preciso distinguir bien a su respecto lo que los teólogos llaman una perfección esencial y una perfección accidental. La primera le asegura la posesión de todos los elementos que componen su indefectible naturaleza. No puede, en modo alguno, faltarle y puede decirse que no es susceptible en más o en menos. La otra, por el contrario concierne a la forma en que cada uno de estos elementos se encuentra realizado efectivamente. Hay lugar aquí para una infinita diversidad de grados y de modos, donde se inscribe la impronta de las vicisitudes de la historia. Hay materia de desarrollo y de progreso, como también de decadencia y de retroceso. Así sucede con este elemento esencial de la Iglesia que es su unidad. Un “elemento de Iglesia” contendrá, pues algo de esencial a la verdadera Iglesia de Cristo. Toda la cuestión consistirá en determinar, en detalle, lo que constituye este esencial. Y en la medida en que esta determinación se interprete en concreto de forma amplia o estricta, en esta misma medida deberemos reconocer a las comuniones cristianas no-romanas más o menos “elementos de Iglesia” en el sentido estricto. Como la *Declaración de Toronto* dice asimismo que “ciertos aspectos de la Iglesia dependen de su estructura y de su esencia propias y no pueden modifi-

carse” (IV, 8), tal vez habrá medio de entablar un diálogo sobre este punto, en sí mismo lleno de interés.

Estos elementos constituyen más que una pálida sombra vida de la verdadera Iglesia. Ellos constituyen una promesa real y ofrecen la posibilidad de un franco y fraterno diálogo en vista de la realización de una completa unidad. Son los contenidos que también aborda la *Declaración de Toronto* de 1950, afrontando la cuestión de la colaboración y la valoración de los demás como respuesta concreta a la voluntad de Cristo, aún reconociendo las diferencias existentes⁷³.

Sin entrar en muchos detalles, no es el objeto de este trabajo, al tiempo que desde la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias va avanzando en este tono positivo, dejando atrás polémicas y acusaciones históricas, no es menos verdad que esa misma sensibilidad está también desarrollándose con la misma fuerza y hondura en el ámbito católico, ya desde principios de siglo⁷⁴. Todo este esfuerzo de renovación de la teología hay que buscarlo en una serie de fuerzas y factores que arrancan de finales del siglo XIX y que señalamos de forma somera: el despertar del sentido comunitario⁷⁵, una espiritualidad cristocéntrica, el despertar

73 “Therefore, no relationship between the churches can have any substance or promise unless it starts with the common submission of the churches to the headship of Jesus Christ in his Church. From different points of view churches ask: ‘How can men with opposite convictions belong to one and the same federation of the faithful?’. A clear answer to that question was given by the Orthodox delegates in Edinburgh 1937 when they said: ‘in spite of all our differences, our common Master and Lord is *one* —Jesus Christ who will lead us to a more and more close collaboration for the edifying of the Body of Christ’. The fact of Christ’s headship over his people compels all those who acknowledge him to enter into real and close relationships with each other— even though they differ in many important points [...] The ecumenical movement is based upon the conviction that these “traces” are to be followed. The churches should not despise them as mere elements of truth but rejoice in them as hopeful signs pointing towards real unity. For what are these elements? Not dead remnants of the past but powerful means by which God works. Questions may and must be raised about the validity and purity of teaching and sacramental life, but there can be no question that such dynamic elements of church life justify the hope that the churches which maintain them will be led into full truth. It is through the ecumenical conversation that this recognition of truth is facilitated”.

74 Es pionera en la presentación global del cristianismo la obra de K. Adam, *La esencia del catolicismo*, Düsseldorf 1924. Pero hay también una serie de obras importantes, entre las cuales cabe reseñar: P. Lippert, *Die Kirche Jesu Christi*, Friburgo 1924; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gessellschaft*, Ausburgo 1931, J. Pinski, *Die Kirche als Kirche Völker*, Paderborn 1935; E. Peterson, *Die Kirche*, Leipzig 1929, R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, Friburgo 1938; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934; O. Casel, *Misterio de la Ekklesia*, Madrid 1964; E. Brunner, *Vom Missverständnis der Kirche*, Zurich 1951.

75 No es necesario insistir en el hecho de que la imagen doctrinal de la Iglesia en su proceso de afirmación de sus componentes visibles e institucionales, frente a la cuestión protestante, va clericalizando y vaciando a la Iglesia de su sentido comunitario. Si se subrayan excesivamente los aspectos institucionales de la Iglesia, es fácil romper el equilibrio entre las estructuras jerárquicas y comunitarias, entre la ley de la autoridad y de la vida, entre la institución y el carisma en la Iglesia. El peligro de que la institución ahogara el Espíritu y que el creyente se aislase en su individualismo no siempre pudo ser superado en los varios aspectos de la vida eclesial (Cf. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia II*, 510 ss.). También se puede ver Y. Congar, “L’Ecclesiologie de la Révolution au Concile Vatican sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, *Revue des Sciences Religieuses* 34 (1960) 74-114. Desde esta clave hay que entender las aportaciones de J. A. Möhler, M. Scheeben, C. Passaglia, que recurren a la noción de “cuerpo místico” para expresar la necesidad de esta nueva conciencia comunitaria, mostrando cómo siendo miembro de este Cuerpo, el cristiano puede desarrollarse y realizarse íntegramente. “El redescubrimiento de la índole

del laicado en la Iglesia, la renovación litúrgica, la renovación de los estudios bíblicos y el movimiento ecuménico.

4.2. La renovación católica

Podemos decir que la eclesiología católica en sus esfuerzos de renovación, siguiendo las líneas anteriormente indicadas, debe al movimiento ecuménico uno de sus resortes fundamentales, que le permiten redescubrir muchos aspectos dejados de lado en siglos anteriores, especialmente todo lo referido a la realidad misteriosa y sacramental de la Iglesia. A medida que, desde instancias católicas se han ido abriendo puertas a las necesidades y preocupaciones de otras Iglesias y comunidades cristianas, la eclesiología no ha dejado de beneficiarse, no es por ello de extrañar que R. Guardini dijera que el siglo XX “es el siglo de la Iglesia, el despertar de la Iglesia en las almas”. Las discusiones entre las diversas Iglesias en torno a la naturaleza de la única Iglesia de Cristo y su unidad⁷⁶ aumentan el interés y la preocupación por la búsqueda de medios que aceleren la siempre anhelada unidad cristiana, que responde al mandato evangélico. Igualmente, los problemas teológicos que implican tal reunificación, hace a los teólogos católicos más conscientes de la necesidad de diálogo y de apertura a las demás confesiones en la búsqueda de acuerdo en torno a las cuestiones más debatidas desde el punto de vista eclesiológico⁷⁷.

Esa apertura de la eclesiología católica al diálogo ecuménico hizo necesaria la tarea de elaborar una teología de los aspectos internos y constitutivos del ser mismo de la Iglesia y de su misión en el mundo. Por ello no es de extrañar que se afirme que “además de una información sobre las cuestiones apologeticas y de orden metafísico, los métodos y los principios nuevos que estamos describiendo exigen igualmente una orientación psicológica y antropológica, un alma abierta a

comunitaria del cristianismo y la intuición de la comunidad como realidad interior, que se manifiesta exteriormente en una estructura social hizo posible el sentir la Iglesia como el corazón del misterio cristiano, en el que la “esencia del catolicismo” (no es pura casualidad que éste fuera el título del famoso libro de K. Adam) se experimenta como una realidad concreta y vital” (A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Eclesiologia jurídica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, Bologna 1973, 35).

⁷⁶ Recordemos que todo el tema de las Notas de la Iglesia es uno de los principales temas eclesiológicos y de los argumentos apologeticos más importantes de la teología post-tridentina.

⁷⁷ Sin triunfalismo de ningún género podemos afirmar que, a día de hoy, la Iglesia Católica, incorporada según algunos autores, con un poco de retraso al diálogo ecuménico, es la confesión cristiana que más pasos ha dado, tanto doctrinales como testimoniales, en ese acercamiento entre las diversas confesiones cristianas. Personalmente estoy convencido de que los pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II han de pasar a la historia como cantos existenciales a favor de la unidad de la Iglesia. Y no conviene olvidar que el papa Benedicto XVI ha hecho de este tema uno de los objetivos fundamentales de su ministerio petrino.

los valores vitales, sentido histórico y retorno a las fuentes cristianas y, sobre todo, objetividad contra la estrechez subjetiva”⁷⁸. Esta sensibilidad ecuménica hace que los teólogos católicos estén más atentos a cuestiones y aspectos eclesiológicos dejados en un segundo plano durante muchos decenios, en concreto,

“la tensión entre la Iglesia y el Reino y, en general, entre el misterio de la Iglesia y su estructura social, que nunca coincide perfectamente con su realidad sobrenatural (tensión que una visión *exclusivamente* institucional de la Iglesia no era capaz de captar); la acción de la gracia de Dios que está presente y activa en la Iglesia a través de su historia; la variedad de ministerios y el papel de la Palabra de Dios en la Iglesia (sobre todo, en los eclesiólogos protestantes); la dimensión cósmica de la redención y de la Iglesia, el sentido eclesiológico de la Eucaristía; la *communio ecclesiarum*, la pneumatología y la doctrina de los carismas; el sentido de la unidad y de la diversidad (en los eclesiólogos ortodoxos). Finalmente, el contacto con las comunidades no unidas con Roma planteó el problema de su significado eclesiológico, problema que obligó a abandonar las categorías exclusivamente institucionales en la consideración de las confesiones cristianas”⁷⁹.

Se logra así ir trazando una imagen de la Iglesia en su dimensión total, con sus elementos internos y externos, en la unidad de sus contradicciones, en la fuerza de su propia afirmación y de su definición, no meramente exterior, social y canónica, sino también teniendo en cuenta los datos bíblicos, en especial la teología paulina y las afirmaciones de los Padres de la Iglesia. Los movimientos que hemos citado y el florecimiento del asociacionismo laical, fomentado por los papas, como exigencia y posibilidad de aquella hora eran un *signo elevado ante las naciones* de ese despertar eclesial que auguraba Guardini.

4.3. Figuras representativas

Y. M. Congar será, como ya se ha dicho, el teólogo más representativo de esta sensibilidad ecuménica en el ámbito de la teología católica, aunque no el único. Su vocación ecuménica se traducirá en la creación de una colección, *Unam Sanctam*, dirigida por él y cuyo primer volumen será precisamente su obra, *Cristianos desunidos*⁸⁰, esta colección no pasa desapercibida y no está exenta de problemas

78 S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie*, Roma 1957.

79 A. Acerbi, *Due Ecclésiologie*, 35-36, este autor cita textualmente S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie*, 129-150.

80 A modo de curiosidad, decir que la colección debía de haber empezado con la obra de A. Möhler, *La unidad de la iglesia según los Padres de los tres primeros siglos*, 1835, que presentaba una visión de Iglesia viva y

que afectarán seriamente a su director, el cual, también escribirá una obra de interpretación teológica de todo el acontecer del catolicismo francés de los años 40⁸¹. Esta obra, aparecida a muy pocos meses de la encíclica de Pío XII, *Humani generis*, fue muy mal recibida, de hecho su rehabilitación, con la consiguiente reedición del libro, no se produjo hasta 1968. El eclesiólogo francés opta por la categoría de Pueblo de Dios por motivos históricos (continuidad entre Israel y la Iglesia), antropológicos (la Iglesia no es una *civitas platónica*, es real, está formada por hombres y mujeres, con santidad y pecado), por su historicidad (la Iglesia de Cristo peregrina hacia su consumación escatológica); pero también, por su valor ecuménico, en cuanto que permite el diálogo con las otras confesiones cristianas, especialmente con las de la Reforma, que desconfían tanto del institucionalismo como del romanticismo de la concepción biológica del cuerpo de Cristo; la Iglesia concebida como pueblo de Dios “toma conciencia de nuevo de su carácter mesiánico y de ser el portador de la esperanza de una consumación del mundo en Jesucristo”⁸².

En su *Diario del Concilio* escribe el 18 de noviembre de 1963, a punto de iniciarse la discusión sobre el ecumenismo, que culminaría con la promulgación del decreto *Unitatis Redintegratio*, escribe así, en tono emocionado: “Es un momento histórico. [...] Nos recogimos en oración, escuchamos y aguardamos con esperanza. La Iglesia de pronunciarse de manera definitiva a favor del diálogo. Acaso se sorprenderá a sí misma por verse convencida tan profundamente de cosas de las que ni siquiera tenía la más mínima idea años atrás. [...] Pero ¿quién ha depositado tal simiente? ¿Quién hace que a cada noche le suceda la aurora y a cada invierno una primavera?”⁸³. De ahí que en su libro *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, se hable no de reforma de la Iglesia, sino de reforma en la Iglesia, que no es la reforma de la doctrina, sino la reforma como renovación de la vida concreta de la Iglesia, del reconocimiento de lo bueno y noble de los demás⁸⁴.

comunitaria, muy apta para expresar con claridad el espíritu de esta nueva colección de ensayos teológicos, el retraso en su traducción al francés lo impidió, siendo su segundo volumen, el tercero será *Catolicismo*, de H. de Lubac.

81 Cf. Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 (utilizamos la edición italiana, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1972. Es bastante útil el *Ensayo introductivo* de la edición italiana, a cargo de Massimo Camisasca y el mismo Prefacio de esta edición hecha en 1967 por el propio Y. Congar. No son pocos los que dice que ésta es su obra fundamental.

82 Y. Congar, *Ésta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969, 25.

83 Y. Congar, *Diario del Concilio*, Barcelona 1964, 142.

84 Es un tema que recogerá en la obra que publica en 1964, (en castellano: *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967).

Junto con Y. Congar, hay otra serie de teólogos católicos, algunos ya citados abanderados del diálogo ecuménico, entre ellos cabe señalar a⁸⁵: Ch. Journet⁸⁶; J. Gribomont⁸⁷; C. J. Dumont⁸⁸; G. Baum⁸⁹; E. F. Hanahoe⁹⁰ y, de una forma más recapituladora a nuestro juicio G. Thils⁹¹.

Y desde el punto de vista no católico encontramos, además de la ya citada Declaración de Toronto⁹², a: G. Miegge⁹³; W. Dietzfelbinger⁹⁴; A. Afanasieff⁹⁵.

85 Además de los que se señalan a continuación también se puede citar a M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, vol. I, Paris 1926; P. Manna, *I fratelli separati e noi*, Roma 1942; C. Lialine, “Una étape en ecclésiologie”, *Irenikon* 20 (1947) 42-45; J. Hamer, “Le baptême et l’Eglise. A propos des *vestigia Ecclesiae*”, *Irenikon* 25 (1952) 268-274; R. Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris 1954; Th. Sartory, *Die Oekumenisme Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955; J. Vodopivec, *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milano 1957 (en concreto el epígrafe titulado: *La Chiesa e le chiese*, 537-540), S. Jáki, *Les tendances nouvelles del Ecclésiologie*, Roma 1957; H. Pauwels, *Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland*, Jaarboek 1558 (en concreto el apartado que titula: *Geloofsverkondiging en proselytisme*, 153ss.); Ch. Davis, “Faith and Dissident Christians”, *The Clergy Review* 44 (1959) 214-217; B. Leeming, *The Church and the Churches, A Study of Ecumenism*, Londres 1960; R. Beaupère, “Requêtes de l’œcuménisme”, *Lumière et Vie* 50 (1960) 95-120; E. Chavaz, *Vers una partrale œcuménique*, en *Découverte de l’œcuménisme* (Cahiers de la Pierre-qui-vire), Paris 1961; B. Lambert, *Le problème œcuménique*, Paris 1962; H. Küng, *Structures de l’Eglise*, Paris 1963.

86 Su pensamiento se puede encontrar en: Ch. Journet, *L’Eglise du Verbe Incarné*, Paris 1951; también en *Sainte Eglise*, Paris 1963.

87 Ver J. Gribomont, “Du sacrament de l’Eglise et de ses réalisations imparfaites”, *Irenikon* 22 (1949) 345-367. El título de este artículo es altamente significativo.

88 C. J. Dumont fue durante muchos años director del Centro Ecuménico *Istina*, su pensamiento se puede ver reflejado en C. J. Dumont, *Voies de l’unité chrétienne*, Paris 1954, esta obra recoge una serie de editoriales unificadas bajo el título de: *Vers l’Unité chrétienne*. Este autor afirma claramente que las diversas confesiones cristianas conservan, con proporciones y formas diversas, algunas elementos y realidades que pertenecen con propiedad a la Iglesia, en *Vers l’unité chrétienne* 32 (1951) 6.

89 G. Baum, *L’unité chrétienne d’après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961.

90 Probablemente su obra es lo más completo que existe y forma parte dentro de una miscellanea publicada con motivo de los 50 años del Octavario para la Unidad de los Cristianos, titulada *Vestigia Ecclesiae. Their Meaning and Value, dans One Fold. Essays and Documents to Commemorate Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave*, 1908-1958, Graymmor-Garrison, 1959.

91 G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; *Historia doctrinal del Movimiento ecuménico*, Madrid 1965.

92 Sobre esta Declaración, se puede ver un buen comentario y resumen en G. Thils, *Historia doctrinal*, 153-60.

93 G. Miegge, “*Vestigia Ecclesiae*. Storia de un concetto ecumenico”, *Orotestantesimo* 12 (1957) 117-134.

94 W. Dietzfelbinger, “*Vestigia Ecclesiae*”, *Ecumenical Review* 15 (1962-63) 368-376; también en su obra: *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischen Lehre*, Göttingen 1962, en concreto pp. 170-180.

95 A. Afanasieff tiene una serie de artículos en la revista *Irenikon*, donde recoge su pensamiento sobre el tema, probablemente el más significativo sea, “Una Sancta”, *Irenikon* 36 (1963) 440-449.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que todos estos autores y reflexiones, inciden de una manera u otra en los *Esquema sobre la Iglesia y sobre el Ecumenismo* que aborda el Vaticano II. No son pocos los que afirman esa idea⁹⁶. Del mismo modo, los observadores de las confesiones no-católicas han seguido con vivo interés los debates conciliares y varios han manifestado con franqueza sus reacciones hechas de una mezcla de inquietud y de esperanza. Se espera, por lo menos, que se reconozca en las comunidades separadas a comunidades eclesiales, sino Iglesias, y que se intente considerarlas en su relación a Cristo más que sólo en función únicamente de la Iglesia Católica⁹⁷.

Hay que señalar que este pensamiento, que entra en el Aula conciliar va con un consenso grande, aunque no esté explicitado suficientemente desde un primer momento. Es cierto que las voces discordantes se hacen oír siempre y si las ideas que se han ido haciendo camino en la teología no han penetrado todavía en muchos de los Padres, el grado de asentimiento que encuentran es significativo, teniendo en cuenta que hablamos de una materia donde no existe propiamente enseñanza oficial y donde la tradición de los últimos cuatro siglos inclinaría más bien en sentido contrario. Por otro lado, el reconocimiento, en las comunidades no católicas de elementos eclesiales no ofrece ninguna dificultad. Es más, hay un sentimiento grande de que su rechazo constituiría más una vuelta a las posiciones rigoristas trasnochadas. Donde cabrán diversas sensibilidades y tendencias es a la hora de concretar el contenido de estos *vestigia* y su valor salvífico. Aunque es difícil encontrar ya a quien piense que estas comunidades no son más que simples asociaciones de bautizados sin más valor; son muchos los que dicen que, a pesar de sus deficiencias, son también canales de gracia para sus miembros y también en ellos resuena la única Palabra de Dios, además de una vida cultural y sacramental que no se puede ni ignorar ni rechazar de plano. Se rechaza unánimemente la teoría de las “ramas”, según la cual las Iglesias separadas constituirían de las “partes” igualmente válidas de una única Iglesia Cristo. Los Padres conciliares van aceptando la posibilidad de ver, especialmente en los Ortodoxos, la realización incompleta de una Iglesia local.

96 “L'expérience démontre que le même Esprit (à l'oeuvre dans l'Eglise catholique) se sert aussi des autres Eglises comme instruments au moyen desquels leurs fidèles sont attirés au Christ et lui sont unis” (A. Badoux, Arzobispo de Saint-Boniface, Canadá, intervención del 18 de noviembre de 1963; se puede encontrar su intervención en *Les Cloches de Saint-Boniface* 63 (1964) 14-16).

97 Cf. E. Lamarinde, « La signification ecclésiologique des communités dissidentes et la doctrine des vestigia Ecclesiae », *Istina* 10 (1964) 25-57.

Todo ello contribuirá a que la misma Iglesia Católica se interroge también sobre el sentido profundo de nuestras divisiones. Y. Congar cuenta cómo le preguntó en Estrasburgo un estudiante, a la salida de una conferencia, si podría decirle cuál era el sentido de la Reforma en relación con el plan salvífico de Dios. Una pregunta difícil, pero hermosa, no era probable que un joven católico la hubiera hecho un católico cincuenta años antes, pues supone la existencia de un plan salvífico de Dios en el que entran todos los cristianos, aunque sea en diversos grados y formas, pero que va más allá de la condena de la Reforma o de cualquier otra división eclesial. Los Padres del Concilio no han temido considerar la división de los cristianos como un elemento del designio misterioso de Dios sobre su Iglesia y se han preguntado ellos también qué es el significado teológico de los cismas⁹⁸. Esta búsqueda no implica ni compromiso ni dimisión. Procede de un apego fuerte y valiente a todo el mensaje cristiano, a una negativa de rechazar el bien con el mal, de extender indebidamente el objeto de las condenas. Es en el mismo espíritu de fidelidad a los datos fundamentales de la fe cristiana y la apertura a los hermanos, desde donde se abrirá camino el *Decreto sobre el ecumenismo*, con todo lo que supone de renovación y cambio.

Este espíritu y esta sensibilidad y son los que entran en el Aula Conciliar.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, A., *Due Ecclesiologie*, Bologna 1973.
Adam, K., *La esencia del catolicismo*, Düsseldorf 1924.
Antón, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid 1986.
Bauhofes, O., *Einheit im Glauben, Einsiedeln*, Benziger 1935.
Baum, G., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961.
Beumer, J., "Die Kirchliche Gliederschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin", *Theologie und Glaube* 37-38 (1947) 243-257.
Bouyer, L., *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973.
Brunner, E., *Vom Missverständnis der Kirche*, Zurich 1951.
Casel, O., *Misterio de la Ekklesia*, Madrid 1964.
Congar, Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937.
Congar, Y., *Diario del Concilio*, Barcelona 1964.
Congar, Y., *Ésta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969.
Congar, Y., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 (utilizamos la edición italiana,

98 Cf. E. Lamarinde, *La signification ecclésiologique des communautés dissidentes*, 57

- Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1972).
- Dietzfelbinger, W., “Vestigia Ecclesiae”, *Ecumenical Review* 15 (1962-63) 368-376.
- Dumont, C. J., *Voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954.
- Fébre, J., *Opera R. Bellarmini*, Paris 1870-1874.
- Feckes, C., *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934.
- Garijo-Guembe, M., *La comunión de los santos*, Barcelona 1991.
- González Montes, A., *Imagen de Iglesia*, Madrid 2008.
- Grosche, R., *Pilgernde Kirche*, Friburgo 1938
- Halleux, A. de, “Les principes catholiques de l'œcuménisme”, *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 319.
- Jáki, S., *Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie*, Roma 1957.
- Journet, Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941.
- Jugie, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1926.
- Lamarinde, E., “La signification ecclésiologique des communités dissidentes et la doctrine des vestigia Ecclesiae”, *Istina* 10 (1964) 25-57.
- Landgraf, A., “Das Sakramentum in voto in der scholastik”, en *Mélanges Mandonnet*, t. II (Bibl. thom., XIV), Paris 1930.
- Lippert, P., *Die Kirche Jesu Christi*, Friburgo 1924.
- Mato Ortega, J. M., “Las dos espadas”, *Ubi Sunt* 12. 6 (2003) 20-24.
- Mensaje Final al Pueblo de Dios*, XII Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios.
- Miege, G., “Vestigia Ecclesiae. Storia de un concetto ecumenico”, *Orotestantesimo* 12 (1957) 117-134.
- Neufeld, K. H., *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*, Salamanca 1987.
- Newman, J. H., *Newman and Gladstone: The Vatican Decrees*, Introducción de Alvan S. Ryan, Notre Dame, IN, 1962.
- Nicolau, M. - I. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1955.
- Occhipinti, G., *Storia della Teologia. II. Da Pietro Aberlardo a Roberto Bellarmino*, Bologna 1996.
- P. Granfield, P., “Iglesias y comunidades eclesiales: historia analítica de una fórmula”, en J. R. Villar, *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Pamplona 2004, 83-97.
- Peterson, E., *Die Kirche*, Leipzig 1929.
- Philips, G., *De heilige Kerk*, Malinas 1935.
- Pié-Ninot, S., ¿Dónde está la Iglesia?, *Gregorianum* 86.3 (2005) 593-606.
- Pinsk, J., *Die Kirche als Kirche Völker*, Paderborn 1935.
- Rademacher, A., *Die Kirche als Gemeinschaft und Gessellschaft*, Ausburgo 1931.
- Schilling, H., *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis*, Paderborn 1969.
- Soujeole, B.-D. de la, *Le sacrement de la communion*, Fribourg 1998.
- Thieme, K., *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche*, Schlieren-Zurich 1934.
- Thils, G., “Faut-il désirer que les dissidents tombent dans l'indifférence religieuse?”, *Vie spirit.* Suppl. 18 (1936) 172-178.
- Thils, G., *El Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1968.

Thils, G., *Historia Doctrinal del Movimiento Ecuménico*, Madrid 1965.

Thils, G., *Orientations de la théologie*, Louvain 1958.

Vitali, D., “*Sensus fidelium* e opinione pubblica nella Chiesa”, *Gregorianum* 82 (2001) 689-717.

Vitali, D., “*Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG 12) sensus fidelium* al concilio Vaticano II”, *Gregorianum* 86 (2005) 607-628

Vitali, D., *Sensum fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

Zapelena, T., *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Roma 1950.

