¿SON MIEMBROS DE LA IGLESIA LOS PROTESTANTES?

(SOBRE LA UNIDAD DE LA IGLESIA, A PROPOSITO DEL LIBRO DE ETIENNE DU MONT*)

Se ha dicho, y es verdad, que nuestro siglo es el de la Eclesiología. Pero en ese movimiento el punto central y más importante de estudio se encuentra en la "esencia y unidad de la Iglesia", en el "concepto de su institución y constitución".

Y si queremos presentar ese problema desde un punto intensamente existencial, plenamente vital, que afecta personalmente con gran emoción y gran inquietud a muchos, no sólo simples fieles sino teólogos, no tenemos más que preguntar: *¿Qué es ser miembro de la Iglesia*?, los protestantes, los ortodoxos..., son miembros de la Iglesia?

Tras la respuesta a la cuestión va principalmente todo el "Movimiento ecuménico", cuyos esfuerzos quieren caminar eficazmente hacia la unidad de la Iglesia, a la unión de todos los cristianos en la única Iglesia de Jesucristo. El segundo Congreso Académico de Derecho Canónico (protestante) celebrado en Loccum trató precisamente el tema de "Miembro de la Iglesia"[1].

Por parte católica se puede decir que ha sido y continúa siendo el tema central de la discusión teológica aun después de la aparición de la Encíclica *"Mystici Corporis Christi"* (29-VI-1943), tema sobre el que se ha escrito una larga serie de artículos, unos desde el enfoque canónico y otros desde el teológico.

El tema, por tanto, era tentador para una tesis doctoral. Y por él se decidió el Rvdo. D. Etienne DU MONT, a quien afectaba muy de cerca el tema por ser de Ginebra, "descender de familia que puede decirse no ha cesado de dar pastores protestantes, desde la Reforma, a Ginebra y a la Suiza romanda", y vivir en pleno ambiente de la Reforma y del Movimiento Ecuménico. Defendió la tesis en Roma, en el Angelicum, en 1952, y la acaba de publicar en 1959. Nada de extraño es, por tanto, que su libro se haya hecho notar enseguida tanto en

---

* E. DU MONT, *La situation du protestant baptise et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse) 1959, 230 páginas.

[1] Cfr. MAURER W., *sobre el problema teológico*; ERLER A., *sobre el histórico desde la Reforma* y LIERMANN, *sobre el canónico-evangélico*, en Zeitschrift für evangelische Kirchenrecht 4 (1955).

Universidad Pontificia de Salamanca

el lado católico como en el protestante. La tesis fue dirigida por el P. Benoît Marie LEMEER, Profesor de Teología Fundamental y Decano de la Facultad de Teología del Angélico.

LA TESIS DE DUMONT

El autor encauza su estudio siguiendo su línea, sin entrar en discusión con los muchos autores que han escrito sobre el tema. Tiene por tanto la ventaja de ofrecer más claridad en su exposición, pero la desventaja de no presentar todo el estado de la cuestión, en toda la magnitud de su delicadeza y dificultades. Su exposición es serena, en estilo sencillo fácilmente asequible aun para el no-teólogo profesional.

Después de exponer que Jesucristo, único Salvador, estableció una sóla Iglesia místico-visible, comunidad-sociedad, como único medio, y por tanto necesario, para comunicar su Redención, el autor plantea cuál sea el primer principio intrínseco inmanente y suficiente que constituye a los miembros de la Iglesia en tales. Para él, el *mínimo* que constituye miembro de la Iglesia es el *bautismo* (*válido*) *"con correspondencia interior y exterior a la dirección apostólica legítima*, es decir *"a la acción visible de la Jerarquía"*, que no es sino *la fe "sacramentalmente significada y legítimamente dirigida"* (p. 42-50). El "refus" u "obstinación" contra la jerarquía rompe la correspondencia con ella y separa por tanto de la Iglesia.

Dicho en términos concretos: el protestante de buena fe bautizado (válidamente, se supone) *de suyo* se incorpora con su bautismo a la Iglesia, ya que en él recibe el rito eclesial de ingreso. Sólo cuando pone conscientemente (en la misma recepción del bautismo o más tarde) por primera vez la adhesión manifiesta al protestantismo (por ejemplo —dice— a los 16 años, cuando realiza la 'recepción en la Iglesia', como dicen los reformados calvinistas"), el tal protestante *declara* su voluntad propiamente protestante, separándose por ello de la Iglesia. Y eso, aunque lo haga de buena fe, pues públicamente realiza un acto *"cuya naturaleza misma"* rompe la relación o correspondencia con la Jerarquía (docente, regente, santificante), o sea, diríamos el vínculo simbólico, jerárquico y litúrgico.

Sin embargo nuestro protestante de buena fe *no rompe totalmente* con la Iglesia: conserva lazos y *relaciones reales* con ella, aunque puedan ser *inconscientes*.

Así: en el aspecto *visible* o social, sacramentalmente por el bautismo, tiene un "lazo de adhesión notoria a la institución cristiana en cuanto tal", que crea, por tanto, una "situación" "radicalmente distinta" (p. 131) *"mejor y más perfecta* que la del no cristiano" (p. 132). Este lazo es invariable por el carácter indeleble del bautismo y consi-

Universidad Pontificia de Salamanca

guientemente por su initerabilidad. "Quatenus signum distinctivum", diremos; que hace que la Iglesia cree un régimen pastoral de prescripciones y exempciones especiales en atención a ellos (p. 145-155).

A la vez conserva *también* el tal cristiano en el aspecto social o visible un lazo de amplitud variable, pero que se puede fijar al menos en el plano de la profesión de fe, en la adhesión notoria a la palabra de la Sgda. Escritura y en el plano sacramental, al menos en el sacramento del matrimonio.

En el aspecto *invisible* o místico conserva el lazo de adhesión de la fe explícita a muchos artículos de fe y de adhesión implícita a toda la verdad, y el lazo de la caridad.

Interiormente, el Espíritu de Cristo, la gracia sacramental y el carácter bautismal, los dones del Espíritu Santo y las gracias actuales, tiende a una orientación efectiva del disidente hacia la Iglesia; *exteriormente* la Iglesia misma coopera eclesialmente al cumplimiento de esa orientación u ordenación.

La conclusión del autor merece copiarse, pues resume claramente toda su tesis: la situación del protestante de buena fe respecto a la única Iglesia de Cristo es:

> *"situación de un hermano — notoriamente separado —* pero *a pesar de ello unido fundamentalmente — por una unión* a la vez *sociológica y mística, —* que puede tener un *desarrollo parcial —* y que, aun *en medio de obstáculos y de peligros permanentes,* se encuentra a pesar de todo y contra todo *atraída hacia la reconciliación esperada —* por los elementos interno y externo de formación de la auténtica comunidad cristiana" (página 216).

"En términos más estrictamente teológicos, diremos que la pertenencia a la Iglesia del no-católico, que ha sido objeto de este estudio, es una *"appartenance en acte initial, á la fois visible et invisible, au perfectionnement relatif possible, mais toujours entravée et tendencielle"* (p. 216). Así, con estas palabras cierra el libro.

El doctor DU MONT ha elaborado su estudio siguiendo a la Encíclica *Mystici Corporis Christi*. Difícil es entender, en realidad, la imagen de "cuerpo" aplicada a la Iglesia, más bien imposible, pues no en vano se trata del "Misterio del Cuerpo Místico", del "Misterio de la Iglesia". Por ello no es extraño que las diversas concepciones y sentencias sobre los miembros de la Iglesia y su factor constitutivo se basen todas en la Encíclica mencionada.

No está por tanto el valor de tesis de DU MONT en ese aspecto de fidelidad al Magisterio, que es nota común en estos estudios. Su valor está en afirmar que el protestante de buena fe *"pertenece"* a la Iglesia *"en acto inicial"*, pues *no se trata de "unión de hecho"*, ya que "la ad-

Universidad Pontificia de Salamanca

hesión, consciente y voluntariamente realizada a la fracción acatólica, entraña... una *separación de hecho* que hace imposible *la unión de hecho*" (p. 210), "la pertenencia actual" (p. 107). El tal cristiano *no está incorporado*" a la Iglesia, es decir, "no es miembro" de la Iglesia. Pero mantiene en medio de su separación que no es total *"una relación real"*, fundada en los elementos arriba expresados, un "lien ecclésial fondamental, partiellement developpe" (p. 212-213.

Esa distinción entre pertenencia actual y pertenencia en acto inicial, la fundamenta el autor en la naturaleza de la Iglesia y del bautismo. La Iglesia es sociedad invisible y visible: el bautismo confiere indefectiblemente el carácter bautismal por el que nos asimilamos a Cristo y nos incorporamos a él (incorporación a lo invisible de la Iglesia), y nos da la obligación de seguir a la ley de Cristo y a los preceptos de la Iglesia. El carácter bautismal por tanto nos incorpora o hace miembros de la Iglesia en *"incorporation radicale et inchoative"* que tiende o está ordenada a llevar esa incorporación incoativa a la incorporación actual. Esta incorporación actual requiere en el adulto determinadas condiciones, que son el "non refus" de la Jerarquía en su triple función de magisterio, regencia y culto. Si hay un "refus", la incoación no se desarrolla, o se pierde, y queda "en mera incoación", en acto inicial", "en ordenación a". No es miembro: está realmente ordenado a serlo. Goza tan sólo de una "appartenance de droit à l'Eglise" (p. 134).

Sobre ese lazo del bautismo considera el autor los otros que hemos arriba mencionado (matrimonio, Sgda. Escritura, y gracias y dones).

Siendo así que hoy muchos luteranos admiten al menos cuatro sacramentos (bautismo, confirmación, penitencia y Eucaristía), y algunos de ellos, juntamente con los anglicanos, y ortodoxos, los siete sacramentos, podría haber estudiado el autor la relación de éstos para con la Iglesia. Sin duda le hubiera dado nueva luz y probablemente nueva y distinta conclusión. Por eso nos parece que el autor se queda a mitad del camino.

En efecto: la calidad de miembro de la Iglesia más que a la luz de la personalidad y capacidad jurídica, más que a la luz de la apariencia o realidad de actos secundarios en la Iglesia, se ha de estudiar *en la participación en los actos esencial y principalmente eclesiales*, es decir *en los Sacramentos*.

REFLEXIONES

Teología y Derecho canónico.

Casi todos los autores que han estudiado el problema de la pertenencia a la Iglesia han hecho *notar la diferencia y aun oposición* exis-

Universidad Pontificia de Salamanca

tente entre la doctrina explicada o estudiada *por los canonistas* y la explicada por los teólogos. Todos ellos se basan en las mismas fuentes, pero les conceden valor distinto. Muchos no aciertan a explicarse esta diferencia, y consiguientemente se tratan de adversarios doctrinales. Algunos, sin embargo, como SARTORY y MOSIEK expresan que ello es debido a la diversa perspectiva desde el que se estudia el problema. No es poco caer en la cuenta de eso, pero no es eso precisamente. Es algo más que eso.

Estudiar una cosa desde *perspectivas distintas* quiere decir estudiarla desde diversos puntos de vista. Eso se puede hacer tan sólo *dentro de la misma ciencia*. Por ejemplo, en teología se puede estudiar a la Iglesia, lo que ella es realmente, en sí misma, en su ser mismo, desde diversas perpectivas. (Lo cual es también distinto de estudiar diversos aspectos de una realidad u objeto. La perspectiva estudia *todo* el objeto *desde* su propio punto de vista. Estudiar *un* aspecto, o estudiar el objeto *bajo* un aspecto, no es estudiarlo todo entero, sino sólo una parte).

Otra cosa distinta es estudiar un objeto *desde ciencias diversas*. Por ejemplo no es lo mismo estudiar teológicamente a la Iglesia, que estudiarla jurídicamente. No es sólo diferencia de perspectiva: es diferencia de ciencia, cosa completamente distinta.

Porque estudiar un objeto desde diversas perspectivas dentro de la misma ciencia, quiere decir, estudiarlo siempre bajo las mismas leyes y ámbitos lógicos. Estudiarlo desde ciencias distintas quiere decir estudiarlo desde lógicas y leyes conceptuales diversas. Por ejemplo no es lo mismo la noción de persona en filosofía que en derecho, o que en psicología médica, o que en sociología o vida social. Son *quizá* conceptos analógicos en esas diversas ciencias, pero ciertamente no son conceptos unívocos. Lo que se diga por tanto en una ciencia de la persona, no es sin más aplicable a la otra ciencia sobre la persona.

Pues bien: eso mismo ocurre entre la teología y el derecho canónico, como tenemos expuesto en un breve ensayo[2]. Estudiar a la Iglesia en Derecho Canónico, no es forzosamente estudiarla en Teología, y viceversa. La Teología nos dirá, nos debe decir, lo que en realidad, en su ser *ontológico* es la Iglesia; el Derecho Canónico nos dirá *lo aparente* exterior, el *comportamiento* y conducta —*prescribiéndolo* como deber, *o describiéndolo como hecho social*—. La Teología nos *definirá* a la Iglesia; el Derecho Canónico nos *describirá* a la Iglesia.

De ahí que la Teología nos expresará su objeto con conceptos y expresiones *únicos*, que no tienen más sentido que el de la lógica filosófica de adecuación a la realidad; en Derecho, canónico y no canó-

[2] JIMÉNEZ-URRESTI, T. I., *Ciencia y teología del Derecho Canónico o lógica jurídica y lógica teológica*, en Lumen (Vitoria) 8 (1959) 140-155.

Universidad Pontificia de Salamanca

nico, se expresa y puede expresar con términos *equivalentes con relación al resultado* o finalidad práctica que se trata de alcanzar.

Por eso no vale, sin más, sin salvar la distancia trascendental que hay del Derecho a la Teología, aducir, por argumento teológico en Teología, el Derecho canónico o sus cánones o leyes. Por ejemplo: para dilucidar la naturaleza sacramental de la Penitencia, no vale decir que la Iglesia por el mismo Derecho o el Ordinario (cc. 873 y sig.) *confieren* la jurisdicción para absolver, y concluir que por el sólo sacramento del Orden, consiguiente, no se tiene jurisdicción para absolver. Sería una conclusión precipitada, que sin embargo realizan la mayoría de los teólogos. Es cierto que el Derecho canónico habla de *conferir*. Pero "conferir" en concepto canónico no es lo mismo que "conferir" en concepto teológico: es en el Derecho una expresión adecuada a expresar el comportamiento deseado por la Iglesia: que ningún sacerdote confiese sin que la Iglesia tenga conocimiento de su ciencia idónea y de su dignidad —notas de hecho del ministro confesante—. Lo desea la Iglesia tan seriamente, que si no le consta de tales notas, la confesión es *nula*. Este es el comportamiento práctico de la Iglesia y su finalidad práctica concreta. Esos dos hechos se expresan en términos de Derecho diciendo que la Iglesia o el Ordinario *confieren* la jurisdicción, y quien no la tenga conferida, no confiesa válidamente. Ese conferir, sin embargo, en términos teológicos tiene al menos una doble interpretación: a) que efectivamente sea la Iglesia, directamente por el Derecho o mediatamente por el Ordinario, quien da la jurisdicción que no se obtiene sin más en la recepción del sacramento del Orden; y b) que el sacramento del Orden dé la jurisdicción sobre todo el Cuerpo Místico o Iglesia, pero su ejercicio está sometido a la reglamentación de la Iglesia misma, la cual prudentemente *anula* todo ejercicio que se haga sin su aprobación. Cuál de ambas posturas posibles doctrinal o teológicamente es la verdadera no se puede solucionar desde dentro del Derecho Canónico mismo. Hay que trascenderlo y buscar la solución fuera de él, en razones de índole teológica.

Pues bien, este ejemplo y otros que podríamos educir[3], nos indican que tampoco puede aducirse el Código de Derecho Canónico para dilucidar el problema teológico de la naturaleza de la pertenencia a la Iglesia, como hacen no pocos, partiendo que si del c. 87, que si del c. 12, que si del c. 100, etc. El Derecho Canónico sólo puede expresarnos un *criterio negativo* para la solución teológica: es decir, que todo el Derecho Canónico, el actual vigente y el transcurrido en la historia, tiene que encajar en la solución teológica que se halle a cada problema, de modo que si un hecho canónicamente probado o una

[3] Cfr. nuestro artículo anterior en que aducimos más ejemplos.

Universidad Pontificia de Salamanca

ley canónica no encaja en dicha solución, dicha solución es forzosamente *falsa en teología*.

Partiendo de tales principios de distinción entre Teología y Derecho Canónico podemos, conforme a ellos, distinguir cuándo se trata de expresiones teológicas o de expresiones jurídicas. Bastará para ello ver si las expresiones encajan o no en teología, o en derecho exclusivamente. Si son contradictorias o absurdas en teología no podrán ser expresiones teológicas: tendrán que ser jurídicas, en el supuesto caso de que hayan sido usadas por el Magisterio eclesiástico.

Un ejemplo real nos aclarará.

Ser miembro de un cuerpo vivo, es ser parte del mismo, y por tanto implica necesariamente participación de la vida de ese cuerpo. Será un absurdo teológico, por tanto, afirmar que un miembro de la Iglesia pueda ser un miembro *muerto*. Si es muerto no es miembro, y si es miembro no es muerto sino vivo: podrá tener mayor o menor vitalidad comunicada, ser enfermo o débil, pero no muerto. Fallan por tanto los teólogos que afirmen por ejemplo que el pecador es miembro muerto de la Iglesia, como dice KREIDER.

Tampoco corresponde a la verdad de la realidad afirmar que un "miembro separado" de un cuerpo es miembro. Si no es parte del cuerpo, no es miembro del cuerpo. Por tanto, si se usa (como usa la Mystici Corporis Christi) la expresión "miembro separado", es una expresión no adecuada por sí misma para expresar la realidad en verdad, sino que expresa sólo la apariencia: si cortamos un brazo del cuerpo, podremos decir que es un brazo cortado o separado mientras conserve la forma externa de brazo, pero sin que en realidad sea un brazo o miembro del cuerpo. Es por tanto expresión descriptiva, no expresión que define. "Miembro separado", en teología, por tanto, puede querer decir que fue miembro y que no lo es, pero conserva cierta apariencia de tal. O también puede tener otro significado jurídico: que en realidad sea miembro (término teológico), pero que no conserve, o no conserve plenamente, en lo visible o aparente, la condición de tal. Y entonces jurídicamente se define como "no miembro", o "miembro separado", sin prejuzgar si en realidad de verdad lo es o no, o en qué grado.

Iglesia y Sacramentos

Expuestas tales nociones, nos es necesario exponer algunas otras de índole sacramentaria.

Desde hace siglos, especialmente desde la Reforma, en Teología Sacramentaria se han estudiado los sacramentos principalmente, por no decir casi exclusivamente, bajo su aspecto de signo visible y *eficaz*

Universidad Pontificia de Salamanca

de la gracia. No se ha estudiado apenas su aspecto de *acto social de la Iglesia,* su aspecto *eclesial.* Y es urgente y necesario su estudio.

Sin renunciar a presentar un día un estudio que fundamente con fuerza demostrativa nuestra apreciación, queremos indicar algo sobre esa naturaleza social o eclesial de los sacramentos.

Jesucristo al fundar la Iglesia, fundó una sociedad. Le dio una estructura o constitución fundamental (Sacramento del Orden y Primado); le señaló un fin, el de la predicación y comunicación de su Redención; y le dio unos medios, que por ser medios de una sociedad son *medios sociales por definición*[4], si bien porque comunican la gracia o son medios para comunicarla, tienen repercusiones personales en todos aquellos a quienes se aplican.

Por ser medios sociales quien realiza un sacramento lo realiza representando a la Iglesia, y por tanto en cuanto tal está en algún modo en conexión o comunión con la Iglesia.

Quien recibe un sacramento (válidamente y fructuosamente) entra también en cuanto tal en comunión con la Iglesia.

Este contacto o comunión con la Iglesia es comunión o vínculo en lo santificante o vínculo litúrgico, también vínculo en la fe o simbólico o con el magisterio, y vínculo con la jerarquía o jerárquico. No es difícil dar una visión de ello.

A) Todos los sacramentos encierran un contenido doctrinal o de fe, que se expresa aun en su misma fórmula de realización. No es fácil decir hasta dónde se extiende y cuánto comprende esa fórmula en cada sacramento, explícita o implícitamente. Pero sí podemos decir que es una clara *profesión de fe,* en sí misma.

Por otra parte, es conocida la tesis que afirma que la fe del ministro de los sacramentos "per se" no influye en el valor de los sacramentos, es decir, mientras la fe, la falsa fe, del ministro no afecte a invalidar la forma o fórmula del sacramento. Esa misma tesis en su contenido afirma implícitamente que la misma administración y fórmula de administración del sacramento implica una confesión o afirmación de fe.

Lo mismo podría decirse de cada fórmula sacramentaria. Por ejemplo, cuando afirmamos la tesis de que la "forma del bautismo son las palabras quibus distincte *exprimatur* unitas et Trinitas divina".

En conclusión se ha de afirmar que allí donde hay sacramento válido y a fortiori sacramento fructuoso hay confesión de fe. Y por ser

---

[4] Merece notarse esta frase de la *Mystici Corporis* (AAS 1943, 201): "Sicut corpus autem humanum propriis instrumentis ornatum cernitur... sic humani generis Servator ex infinita bonitate sua Corpori suo mystico mirum in modum prospexit, illud *sacramentis* ditando, *quibus membra* quasi per non intermissos gratiarum gradus, ab incunabulis ad extremum usque halitum sustentarentur, *itemque socialibus totius Corporis necessitatibus* uberrime provideretur"...

Universidad Pontificia de Salamanca

el sacramento por su misma definición el acto social por antonomasia de la sociedad Iglesia, *única Iglesia,* de Jesucristo, la recepción válida y fructuosa de los sacramentos son por sí mismos y en sí mismos *acto eclesial,* en que *se confiesa la fe de la Iglesia.* Hay por tanto, comunión symbólica o de fe en ellos.

B) Por otra parte, todo sacramento, acto eminente social de la sociedad Iglesia, es por su naturaleza también un vínculo o *comunión con la jerarquía* de la Iglesia. Si no hubiera esa unión con la Jerarquía, el sacramento sería inválido. Lo cual es decir que la Iglesia puede hacer y declarar inválido todo sacramento en el momento en que crea que no hay suficiente unión o comunión jerárquica con ella en su celebración. Tenemos el caso en el sacramento del matrimonio, en que ha puesto determinadas condiciones en su forma que afectan a su validez, que son necesarias para que sean "in facie Ecclesiae" o sea válido. Lo mismo podría afirmarse de los demás sacramentos. Lo ha hecho en el de la Confirmación, en el de la Penitencia, en lo que respecta a la iglesia o rito latino, al menos. Podría hacerlo respecto a la Eucaristía o Santa Misa, declarando inválida toda Misa que no se celebra "in facie Ecclesiae"[5].

Esta doctrina implica que desde el momento en que existe válido sacramento, existe verdadera comunión social, eclesial, jerárquica con la Iglesia. Aunque esa comunión pueda ser inconsciente. La comunión es dada en el mismo sacramento, y es confesada en su forma.

C) El tercer aspecto es más fácil de entender: la *comunión litúrgica* o en la vida santificadora de la Iglesia. Toda vida sobrenatural es dada por la Iglesia. (Aun en los que no pertenecen de hecho a la Iglesia, los paganos, si participan de la vida sobrenatural, lo es por el voto, consciente o inconsciente e implícito, de la Iglesia). Por tanto desde el momento en que un sacramento es válido y fructuoso implica en sí mismo comunión litúrgica con la Iglesia.

Todo esto nos lleva a decir, que si todo ministro de sacramento es, en cuanto tal, *"vicarius Christi"*, es también *"vicarius Ecclesiae"*, si bien este aspecto no se estudia en los manuales de Teología. Es más: dada la naturaleza de la Iglesia, creemos que el ministro del sacramento es "vicarius Christi" mediatamente, es decir, porque es "vicarius Ecclesiae" y "consequenter vicarius Christi".

---

[5] La razón teológica va encerrada en la doctrina, cada vez más extendida del poder social de la Iglesia sobre sus medios sociales, que implica la doctrina de la fundación genérica de los sacramentos por Jesucristo, en lo que se refiere al dominio y uso de los mismos por la Iglesia. También puede aducirse la famosa "intentio faciendi quod facit Ecclesia, et quidem faciendi ritum externum non solum materialiter, sed etiam formaliter ut sacrum".

Universidad Pontificia de Salamanca

El protestante y la Iglesia

Establecidas estas premisas, la conclusión, aplicándola al caso concreto de los herejes materiales es clara: si los herejes materiales (la gran mayoría de los protestantes y ortodoxos de hoy) reciben válidamente y fructuosamente los sacramentos, *cómo* pueden recibir válida y fructuosamente los sacramentos, *si no están en comunión* con la única Iglesia de Cristo, tanto más cuanto que los sacramentos son precisamente los medios sociales de fundación divina para estas interna y externamente en comunión con ella?

Y si están *en comunión con la Iglesia, cómo* podrá ello ser *sin ser miembros* de la Iglesia? Los herejes materiales son por tanto miembros de la Iglesia. Tal es la primera conclusión firme: verdaderos miembros de la Iglesia. Hay que concluirlo de la Encíclica *"Mystici Corporis"* misma[6].

La gran dificultad para admitir esto, está en que hay diversas expresiones del magisterio eclesiástico, en que los herejes, materiales, se les llama "separados", "miembros separados", o expresiones similares. Por ejemplo en la Mystici Corporis[7].

Pero no es difícil la solución, si tenemos en cuenta los criterios arriba expresados, de distinción entre las diversas lógicas y géneros literarios de las diversas ciencias. Y el principal interés de la Mystici Corporis, como acertadamente se ha hecho notar, está sobre todo en el *aspecto visible* de la Iglesia. No precisamente, si bien no queda totalmente excluida, la parte o aspecto verdaderamente entitativo, lo que es en sí misma la Iglesia. Eso implica, ya a priori la posibilidad clara de que el Papa haya usado en la Encíclica más bien nociones lógicas de lo social.

Partamos del mínimo, para darnos a entender. Un pecador no puede, sin purificar su conciencia, recibir lícitamente (ámbito de la moral personal y privada) los sacramentos de vivos; o los de muertos sin su debida preparación.

Pero si el pecador es público, no podrá recibirlos, no ya lícitamen-

---

[6] En efecto, merece leerse detenidamente el par. 18 (AAS 1943, 201-202): "...illud sacramentis ditando, quibus *membra*... sustentarentur... Siquidem per lustralis aquae lavacrum... Ecclesiae constituuntur *membra*... Confirmationis vero chrismate... ut Ecclesia *Matrem*... defendant. Per Paenitentiae autem Sacramentum Ecclesiae *membris*... proebetur medicina... per sacram Eucharistiam fideles uno eodemque epulo enutriuntur ac roborantur, atque *inter se et cum divino totius Corporis Capite* ineffabili ac divino copulantur *vinculo*... pia Mater Ecclesia... per sacram infirmorum unctionem sanitatem impertit... medicinam praestat...".

[7] *Mystici Corporis* (AAS 1943, 202) dice en efecto: "In Ecclesiae autem *membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui* regenerationis *lavacrum* receperunt veramque *fidem* profitentur, *neque* a Corporis compage semet ipsos misere *separarunt*, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate *seiuncti* sunt".

Y en pág. 203: "Siquidem non omne admissum, etsi grave scelus, eiusmodi est ut —*sicut schisma, vel haeresis, vel apostasia* faciunt— suapte natura hominem ab Ecclesiae Corpore *separet*". (Subrayados nuestros).

Universidad Pontificia de Salamanca

te, sino tampoco socialmente. El sacerdote no podrá administrarle los sacramentos si es pecador público. En este juicio ("no podrá recibir"—"no podrá administrarle"), que es juicio social, no se prejuzga, ni puede prejuzgarse, si el que aparece como tal pecador, en realidad de verdad, es pecador en su conciencia. Puede gozar de una conciencia errónea tal que le salve de responsabilidad personal de conciencia. No obstante, el sacerdote no podrá administrarle los sacramentos, si previamente no se retracta —en modo suficiente, previsto quizá por la misma ley eclesiástica— de su conducta socialmente, públicamente pecadora.

Ahora bien: si el tal pecador lo es en un *pecado cualificado en sí mismo* por su especial malicia, puede estar *declarado* solemnemente por el Magisterio y en consecuencia *sancionado* especialmente por la ley canónica. Así tenemos pecados acompañados de excomunión, la cual a su vez, según la calidad o magnitud personal o social del pecado puede ser mayor o menor. Y pecados acompañados del "anatema sit".

Esa pena o declaración magisterial lleva consigo *privación de determinados derechos*. Si se trata del pecado (material o formal) de herejía, quedan los herejes excluidos de la gran mayoría de derechos de *institución eclesiástica*. Así, por ejemplo, por el c. 87 no tienen personalidad jurídica en el Código de Derecho Canónico. Pero eso no quiere decir que no tengan ninguna personalidad jurídica o social en la Iglesia. Ya que si bien la Iglesia ha sancionado que no se les puede administrar los sacramentos, aunque los pidan de buena fe, si antes no se retractan de su herejía[8], tal cosa se refiere a que no les puede administrar tales sacramentos en circunstancias normales un ministro con plena licitud oficial, social, es decir, con plena legitimidad. Lo cual no quiere decir —al menos hoy en que la gran mayoría de herejes lo son sólo materialmente— que pueden privados de la recepción de los sacramentos, ya que de hecho los reciben entre ellos válida y fructuosamente. *Tienen por tanto la más fundamental, y de institución divina, personalidad en la Iglesia*. De lo contrario la Iglesia hubiera *anulado* los sacramentos administrados por ellos entre ellos. Cosa que no ha hecho, sino que simplemente se ha limitado algunas veces a declarar su invalidez por simple falta o corrupción de la forma.

CONCLUSION

1.—Todo eso quiere decir que la expresión de "Anatema sit" o de excomunión a los herejes o a otros, es simplemente una expresión que,

[8] C. I. C. en el c. 731, § 2. Sto. Oficio 20 nov. 1878 (Denz. 1848). Sto. Oficio 15 nov. 1941. Cfr. Du Mont citado, págs. 148-155.

Universidad Pontificia de Salamanca

—hablando en términos de estricta teología y no de derecho o de primeros aspectos o apariencias— *califica solemnemente la gravedad de un pecado.*

O sea: que cuando los documentos pontificios hablan de "hermanos *separados*" lo hacen en términos de la socialidad o juridicidad, que expresado en términos teológicos quiere decir: tales hermanos no se comportan como deben comportarse en conformidad con toda la fe predicada por Cristo y por su Iglesia cuando niegan o afirman tal cosa que la Iglesia condena; son en tal momento pecadores, *en eso, en cuanto niegan o afirman lo condenado, no son* miembros, en eso no consiste el ser miembro de la Iglesia. Lo cual es muy distinto de formar un juicio complexivo de la totalidad de la realidad, muy distinto de negar que en definitiva sean miembros.

En conclusión: los herejes materiales *son realmente* miembros de la Iglesia, pero en cuanto herejes *no se comportan como* miembros de la Iglesia. Y por tanto su conducta va acompañada de un juicio solemne de la Iglesia que les priva de muchos derechos en la Iglesia. ¿Cómo no iba la Iglesia a declarar solemnemente que en el pecado, y más en un pecado cualificado, no está el ser miembro de la Iglesia? ¿Cómo no iba a dar a una situación pública de tal pecado una situación social-jurídica adecuada?

Se habrá reconocido en la conclusión que sustantivamente nos inclinamos a la opinión de MÖRSDORT. Y así es en el fondo en efecto: una cosa es ser *en realidad* miembro de la Iglesia, cosa dada por el bautismo válidamente recibido[9], y otra gozar de hecho de todos los derechos de que goza normalmente todo miembro que se comporta normalmente como tal. Personalidad constitucional, dada por el bautismo, y personalidad de ejercicio, que se levanta en derecho sobre el bautismo o sobre la personalidad constitucional.

Pero nada de miembros internos y miembros externos. Nada de pertenencia visible y pertenencia invisible. Todo miembro de la Iglesia (miembro real, todo bautizado) es miembro visible.

Allí donde hay sacramentos está la Iglesia, la única Iglesia de Cristo. Es visible en ellos, más que en ningún otro sitio. *La Iglesia son todos los cristianos.*

Pero la fe total, *la afirmación* plena de la Iglesia toda, no está donde los herejes son tales, sino *donde lo afirma la misma Iglesia,* donde lo afirma su Magisterio, su Liturgia y su Jerarquía. Los herejes (materiales) directamente no afirman toda la fe, y eso lo dice la Jerar-

[9] Cfr. DU MONT citado págs. 84-105, 134-141. Nos hubiera gustado que este autor hubiera tratado este punto del bautismo como ingreso en la Iglesia con más vigor. Cfr. más ampliamente en SALAVERRI, *De Ecclesia Christi,* tesis 25: "Baptismus et quidem validus, requiritur et sufficit ad constituenda Corporis Ecclesiae membra", en Sacrae Theologiae Summa B A C, Matriti 1955, 859 sg.

Universidad Pontificia de Salamanca

quía de diversas maneras y con diversas expresiones. Los herejes *en cuanto tales* no afirman a la Iglesia, pecan contra ella, además de contra la fe.

Los herejes materiales son pues realmente miembros de la Iglesia. Por eso, *no son* "vestigia ecclesiae", en realidad. Si bien, dado que al menos directa o explícitamente no afirman toda la fe cristiana, y dado que los que así se comportan forman grupos, que se aunan, se juntan y agrupan, y por tanto cuentan con *cierta socialidad natural constatable* visiblemente, pueden ser calificados de "vestigia ecclesiae" en cuanto grupos, si nos expresamos en lenguaje de socialidad, de ciencia positiva natural. No en estricta teología, en la cual sólo la única Iglesia de Cristo tiene personalidad social sobrenatural, la personalidad de institución divina.

Su "regreso" a la Iglesia es por tanto expresión que pertenece a esta ciencia de socialidad positiva natural, no a la realidad teológica. En estrictos términos de teología, sólo se podría hablar de "pecadores materiales", que se hacen o convierten en fieles verdaderamente conscientes de su fe. O si se quiere también se puede hablar de "regreso" en el sentido de que la naturaleza ontológica de su gracia santificante, de su carácter sacramental y de sus gracias actuales les reclama por tendencia ontológica-teleológica la adecuación de su vida consciente de fe a esa realidad ontológica muchas veces inconsciente y desconocida: es pues un regreso de lo consciente a lo ontológico, y mejor se le llamaría una auténtica "adecuación" de la conducta a los propios imperativos ontológicos sobrenaturales. Por eso si se dejan guiar por ellos, son conducidos impulsivamente a confesar conscientemente a la Iglesia de Cristo, la Romana.

Se comprende, en consecuencia, la inexactitud de la distinción que aún conservan muchos teólogos, como RAHNER y SALAVERRI, por no citar más que dos sobresalientes y actuales, según la cual los herejes y excomulgados son *"subditi"* de la Iglesia, es decir, están sujetos a todas las leyes sin tener ningún derecho, y los fieles son los *"miembros"* de la Iglesia. Es una distinción en el fondo puramente nominalista, ya que: en primer lugar es contradictorio hablar de puro "súbdito", sin afirmar a la vez, en la misma medida en que se es súbdito, la condición de "miembro" de la sociedad; y en segundo lugar, ya hemos visto, sumariamente, que los herejes participan de la vida de la Iglesia y la Iglesia les reconoce determinados derechos (los fundamentales y de directa institución divina, como son el ejercicio y recepción de los sacramentos, si bien bajo la advertencia oficial, —digásmolo así— de que su "fe" no es, en cuanto herética, auténtica fe). Con lo cual cae la expresada distinción.

Se comprende, también, que si el hereje material no es sino un pecador público (material) calificado en su pecado por la Iglesia, sin

Universidad Pontificia de Salamanca

dejar por ello de ser miembro de la Iglesia, la Iglesia los atienda y mande a los Pastores (Obispos y Párrocos) que los atiendan como encomendados a su cura pastoral (c. 1350, § 1).

Una simple nota para terminar: —hablando de la pertenencia a la Iglesia, queremos permanecer plenamente como auténticos miembros de la misma. Cuanto pudiera ser contrario a su enseñanza o doctrina téngase por no dicho[10].

TEODORO IGN. JIMÉNEZ URRESTI
Bilbao

[10] BIBLIOGRAFIA consultada, reciente y de mayor interés, que no es citada en el libro de DU MONT, por ser aparecida después de la defensa de su tesis:

EICHMANN-MÖRSDORF: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I (1953-ed. 7) 183-191, en que habla de los grados que distingue de pertenencia real a la Iglesia.

KREIDER THOMAS OSB: *Ihr seid der Leib Christi einzeln aber dessen Glieder*, en Freiburger Zeits. f. Philos. u. Theol., 1956, 407-417.

ALGERMISSEN KONRAD, *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr*, en Theologie und Glaube 1956, 260-275.

MOSIEK, ULRICH, *Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik*, en Theologie und Glaube 1959, 256-268.

SARTORY THOMAS, OSB: *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, en segunda parte: *Gliedschaft*, y *Vestigia Ecclesiae*, Meitingen bei Augsburg 1955, págs. 133-145 y 147 sg.

SCHMAUS MICHAEL, *Katholische Dogmatik*, III/1, *Die Lehre von der Kirche*, & 171, III: *Die Zugehörigkeit zur Kirche (Kirchengliedschaft)*, München 1958, 410-432.

THILS GUSTAVE, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecumenique*, seg. parte, en *Les "vestigia Ecclesiae"*, Louvain 1955, 142-148 y 183-197.

Merece notarse, aunque conocido: MÖRSDORF K., *Die Kirchengliedschaft im Lichte der Kirchlichen Rechtsordnung*, Theologie und Glaube 1944, 115-131.

Universidad Pontificia de Salamanca