

**UNUS CHRISTIANUS, NULLUS CHRISTIANUS
= UN CRISTIANO, NINGÚN CRISTIANO**

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL
Universidad Pontificia
ogonzalezhe@upsa.es

εἷς δ' ἄνθρωπος οὐ πάνθ' ὄραϊ

Eurípides, *Las Fenicias* 745

El hombre es una síntesis de pasividad y de actividad respecto del otro. Es creado por él y a él termina creándole. No se surge solo de la afirmación autónoma de sí mismo, que luego será esencial, sino a la vez de la acción libre del otro. El ser humano es así resultado de una relación, que implica una distancia y una diferencia originarias. La soledad no es lo originariamente humano, le excede al hombre y es propia de quien es más que él (Dios, que sin embargo es comunión trinitaria) y de quienes son menos que él (animales, que sin embargo viven siempre en rebaño). Esta realidad ha llevado a las afirmaciones siguientes: un hombre solo es ningún hombre; un hombre sin relación social ni llega a ser hombre ni permanece tal. Y esto que se dice del ser del hombre se dice igualmente del cristiano: un hombre sin determinación comunitaria y sin inserción en la Iglesia, en la visible de los templos de piedra y en la invisible

de las almas, no es cristiano¹. Nadie se autobautiza a sí mismo ni se otorga a sí mismo aquel perdón y aceptación, reconocimiento y amor sin los cuales no se puede vivir. En una palabra, fe implica esencialmente comunidad y cristianismo implica esencialmente iglesia. Humanidad es alteridad y comunidad; relación al yo que pasa por el tú, y relación entre "tú" y "yo" que solo es definitiva y verdadera mediante el "nosotros"; en sociedad y en iglesia.

I

La historia humana oscila entre movimientos individualistas y movimientos colectivistas. Los humanos unas veces sentimos una atracción irresistible a unirnos a nuestros semejantes, mientras que otras veces en cambio necesitamos alejarnos de ellos. Esta tensión entre atracción y repulsa, entre voluntad de soledad y voluntad de baño de masas es una constante en la historia de la humanidad. Una concreción de esta dimensión constituyente es la tensión entre persona y nación, entre individualismo y comunitarismo, entre liberalismo republicano y los movimientos que van a la búsqueda, conservación y reforzamiento de los lazos históricos, identitarios y convivenciales del grupo. El hombre es naturaleza y sobre todo historia en libertad, cosmos y cultura, persona y prójimo.

Hay un inexorable punto de partida para comprender la vida humana: somos precedidos por otros seres personales, comenzando por los padres y hermanos, vecinos y compañeros. Solo afloran la sonrisa al rostro, la palabra a la boca y la esperanza a la inteligencia si otro rostro nos mira con amor y con la mirada y la palabra nos arranca nuestro ser sonriente y nuestro decir en correspondencia. Ser hombre es ser prójimo y ser hermano. En Occidente hemos tardado siglos hasta llegar a este descubrimiento, que se inicia con el

¹ Cf. el relato de la conversión del filósofo Mario Victorino y su relación con el presbítero Simpliciano, que nos ofrece San Agustín. "Aquel decía a éste: '¿Sabes que ya soy cristiano?'. A lo cual respondía aquel: 'No te contaré entre los cristianos mientras no te vea en la iglesia de Cristo'. A lo que éste replicaba burlándose: '¿Pues, qué, ¿son acaso las paredes las que hacen a los cristianos?' Y esto de que 'ya era cristiano' lo decía muchas veces, contentándole otras tantas Simpliciano, oponiéndole siempre aquel 'la burla de las paredes'". *Confesiones* 8,2,4.

Génesis en el que se define al hombre con ese imperativo divino: "Tú eres el guardián de tu hermano"².

Esta referencia al otro se completa en la referencia al pueblo. La experiencia más profunda de Israel es la de haber sido elegido por Dios para ser altavoz de su palabra, testigo de sus acciones y universalizador de su revelación; y dentro de él cada miembro es destinatario de la alianza divina y responsable de sus exigencias. Pueblo querido por Dios para ser signo particular de una salvación universal. El judaísmo es esencialmente pueblo y desde dentro de él, el individuo es todo; y solo es algo dentro de él. La religión va religada al pueblo, a su historia, instituciones, cultura y religión. Quizá la ruptura mayor del mensaje de Jesús de Nazaret fue esa diferenciación tan clara entre persona y pueblo con la afirmación de la inmediatez de cada creyente con Dios. Se es y existe dentro del pueblo, pero siendo cada uno sujeto absoluto con nombre y misión propios, en inmediatez mediada. La acusación del judaísmo a Jesús, hasta nuestros mismos días es la de haber negado la primacía salvífica del pueblo judío como tal, y haberse dirigido ante todo a la persona y a toda persona; haber negado la definitividad del pueblo judío en su identificación entre su historia y la de todo el mundo; y haber suscitado una nueva comunidad de fe, portadora de la salvación, que abarca a todos los pueblos³.

En el cristianismo persona y comunidad son igualmente constituyentes, pero la persona puede degradarse a individuo, solo e insolidario, mientras que la comunidad puede degradarse a masa sin conciencia viva y sin libertad activa. Se debería escribir una historia de la iglesia a la luz de este binomio, mostrando en qué fases, geografías y culturas ha precedido el individuo, con su libertad, espontaneidad y remisión a la fuerza innovadora del Espíritu Santo que le inhabita, en qué otras fases y culturas por el contrario ha prevalecido la comunidad instituida e instituyente con la autoridad y el dogma. Podríamos enumerar ahora aquellas personalidades "personalistas" (si se permite la reduplicación) que han representado tal predilección por la propia interioridad

² Génesis 4,1-2.

³ Cf. J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus*, Londres-Ithaca 2000. Edición española: *Un rabino habla con Jesús*, Madrid 2009.

para buscar allí la verdad y descubrir la propia misión, por el cara a cara con Dios (San Pablo, los Padres fundadores del monaquismo, San Agustín, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Kierkegaard, Unamuno, Carlos de Foucauld...). Para ellas la búsqueda, conquista y respuesta a la verdad es un destino esencialmente personal. Junto a aquellas existen otras personalidades que, afincadas en ese encuentro personal con Dios en la oración, se han abierto a la historia, han asumido el destino público de la iglesia en su momento y han compartido sus tareas en el mundo Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Tomás de Aquino, Catalina de Siena, Francisco Javier, Padre Damián, Teresa de Calcuta, los fundadores de órdenes religiosas...). Tanto en sociedad como en iglesia el encuentro de la verdad es una gesta colectiva⁴. La "versión" más individualista o más comunitaria de la existencia cristiana en alguna forma van unidas a otras actualizaciones conniventes con aquellas: una en la que prevalece la dimensión escatológica anticipadora del futuro (monaquismo) y otra en la que prevalecen la dimensión encarnativa mediante la acción transformadora de este mundo a la luz del evangelio y de las promesas de Jesús (educación, sanidad, obras sociales, política).

Los movimientos de la conciencia moderna a partir del humanismo, de Lutero y de todo lo que significó la Reforma, tanto protestante como católica, orientaron hacia un individualismo, que encuentra sus formas supremas, con todas las inevitables aristas, en la interpretación individual de la Biblia bajo la luz del Espíritu Santo en el protestantismo, y en el peso que la experiencia mística tendrá en San Ignacio de Loyola, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. La fórmula agustiniana de la concentración de todo en los dos términos: "¿Qué quieres saber?... Dios y el alma. ¿Nada más? Absolutamente nada más"⁵, repercutió sobre los Ejercicios ignacianos, como expresión de una nueva experiencia de la libertad y de la dimensión dramática de la existencia. Esta acentuación a veces excesiva implicaba en alguna forma centrarlo todo en la salvación del individuo referida sobre todo al futuro (la otra vida), seccionando al cristiano de la iglesia, de la historia colectiva, y en alguna

⁴ K. Rahner, "Pequeño fragmento sobre el 'encuentro colectivo de la verdad'", en *Escritos de Teología*, Madrid 1969, 101-107.

⁵ San Agustín, *Soliloquios* II, 7 (BAC I,484).

manera de la responsabilidad por este mundo. Liturgia (celebración comunitaria constituyente de la comunidad eclesial) y Biblia (libro memoria, programa y futuro de la comunidad eclesial) fueron, a partir de ese momento, dos grandes pérdidas en la iglesia católica durante los siglos posteriores; sucedidos y sustituidos por la oración-meditación individual y por la lectura de otros libros de carácter más moralizador e individualista, como por ejemplo *La Imitación de Cristo*.

Este sesgo individualista, legado del siglo XVI, encontrará sus expresiones más decididas y radicales en la filosofía moderna, con el yo en el centro, como garantía de certeza (Descartes), de libertad (Kant) y de posición absoluta (Fichte). Si bien es verdad que la iglesia es un tema permanente en la filosofía occidental, sin embargo pierde mucho de su peso anterior en las conciencias⁶. El individuo con su autonomía, libertad, ley moral y actitud republicana se convirtió en criterio de verdad y en el centro de la existencia. Sería excesivo decir que para el pensamiento filosófico entre 1600 y 2000 apenas existe el prójimo, el tú, la intersubjetividad como realidades constituyentes y por ello esenciales para comprender al hombre. “La filosofía ‘teórica’ de Kant (*Crítica de la razón pura*) no prevé ningún puesto para el otro hombre”⁷. Los grandes proyectos y sistemas del siglo XIX oscilan entre la representación del Absoluto con una historia que asume y transforma todo, y una visión individualista donde ya no son el centro el mundo, el Absoluto y la historia, sino “El Yo y su propiedad”. De Max Stirner a Nietzsche corre ese hilo más negro que dorado de un yo sin el otro, sin la alteridad constituyente, sin la proximidad responsable⁸.

En la teología protestante, Lutero y Kant son el símbolo vivo de esta concentración individualista en un caso y en otro de una comprensión moralista del cristianismo, centrado en la idea del reino de Dios como magnitud ética, social y cultural que los creyentes deben instaurar en este mundo. La prevalencia de la autonomía del individuo, de la moralidad, de la cultura y de la significación social del evangelio serán características del protestantismo liberal,

⁶ Cf. X. Tillietre, *L'Église des philosophes. De Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris 2006.

⁷ E. Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca 2006, 245.

⁸ Max Stirner (1806-1856), *Der Einzige und sein Eigentum* (1845). Cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el Pensamiento del siglo XIX*, México 1985.

o neoprottestantismo⁹. Se da de hecho y se reconoce la ruptura entre el Lutero histórico y el luteranismo de finales del XIX y comienzos del XX, trasmutado en cultura, moral y ciencia, teñidas, es verdad, por una honda piedad y con una proposición defensora del cristianismo como religión absoluta, tanto frente a otras religiones como frente al ateísmo. Más allá del dogma, de la iglesia institución y de los sacramentos, esa nueva fe, ya no se remite a la verticalidad de la revelación positiva, encarnativa, ligada una persona creída como el Hijo encarnado y naciendo de una Virgen, para salvación, expiación y reconciliación de los hombres. La tentación aquí es una religión individualista que ve en Cristo el símbolo de realización plena de la unión entre el absoluto divino y el hombre (Kant) y un ejemplo de valoración absoluta del alma humana a la luz de la paternidad de Dios (Harnack). A. Ritsch y E. Troeltsch son los teóricos de este liberalismo o neoprottestantismo. Tres exponentes de ese cristianismo liberal para el cual la metafísica y la mística (que refieren o identifican siempre con las religiones orientales, filósofos como Plotino y el catolicismo) son A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr* (Bonn 1981); W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott* (Stuttgart 1986); A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1901-1902). Entre nosotros el exponente sería Unamuno, que bebe en estas fuentes.

La primera guerra mundial muestra la pérdida de los ideales que había cultivado la filosofía europea. Para la teología el ejemplo manifiesto de una equivocación lo fue el manifiesto de profesores apoyando la declaración de guerra del Káiser en agosto de 1914. Tras ese acta de defunción, en 1917-1918 con motivo del centenario de la Reforma, tiene lugar una vuelta a Lutero, a los maestros de la Reforma, y con ellos se da un redescubrimiento de la Iglesia. O. Dibelius sellará ese descubrimiento con el título de su libro: *El siglo de la Iglesia*¹⁰ y Guardini con la frase clásica que abre su libro: *El sentido de la iglesia: "Un acontecimiento religioso de alcance trascendental ha hecho su aparición: la Iglesia nace en las almas"*¹¹. K. Barth con-

⁹ Cf. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2002, especialmente 201-246 (el influjo de Kant en la teología).

¹⁰ O. Dibelius (1880-1967), *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927.

¹¹ R. Guardini (1885-1968), *Vom Sinn der Kirche* (1922) (= *Sentido de la Iglesia*, San Sebastián 1958).

trapone su teología dialéctica a todo el liberalismo anterior y titula su obra en catorce volúmenes *Dogmática de la Iglesia*¹².

En esos decenios de comienzos del siglo XX aparecen la fenomenología con los nombres de Brentano y Husserl en el origen y la fenomenología de la religión con M. Scheler, A. Reinach, Edith Stein... a la vez que la historia de las religiones y la historia comparada de las religiones con nombres señeros como Rudolf Otto, N. Söderblom, F. Heiler y otros muchos¹³. Se supera la comprensión meramente racional de la religión, se trasciende la visión individualista, se deja a los hombres religiosos que manifiesten lo que es la intención profunda inherente a su vida y a sus acciones antes que a sus teorías, que expongan sus vivencias sin encuadrarlas en esquemas filosóficos o sociológicos previos. Así se descubre el sentido simbólico del universo y tras él la condición sacramental de la realidad, que nos permite comprender los sacramentos cristianos más allá de su mera positividad institucional. Son los años en que aparecen el pensamiento dialógico con M. Buber como nombre cumbre¹⁴, el personalismo y las nuevas categorías filosóficas como “encuentro”. Junto a E. Brunner, *“La verdad como encuentro”* (1963)¹⁵, otros títulos que invierten siglos de historia escindidos entre objetivismo y subjetivismo, realismo e idealismo, entre ellos los que debemos a P. Laín Entralgo¹⁶. Se hablará no de la demostración de Dios, ni solo de su conocimiento, sino de la necesaria revelación por su parte, y de la libérrima decisión por la que él viene a nosotros y nosotros reconocemos su existencia (*Credere Deum*), damos crédito a su revelación en la historia (*Credere Deo*) y le entregamos nuestra persona (*Credere in Deum*). En Cristo tenemos no demostraciones eficaces ni doctrinas secretas, sino el encuentro de Dios con el hombre en historia, facticidad, destino, solidaridad, muer-

¹² K. Barth (1886-1968), *Die Kirchliche Dogmatik*, München 1932-1979.

¹³ Para todas estas cuestiones históricas y teóricas, cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006.

¹⁴ M. Buber, *Ich und Du* (1923). Ed. española: *Yo y tú*, Madrid 2005.

¹⁵ E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung* (1963). Ed. española: *La verdad como encuentro*, Barcelona 1967.

¹⁶ Sobre estas categorías debemos a J. Martín Velasco una obra fundamental: *El encuentro con Dios*, Madrid 1995, y otras no menos fundamentales a P. Laín Entralgo: *Teoría realidad del otro I. El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo. II. Otredad y proximidad*, Madrid 1961. Sobre su fecundidad para la teología, cf. J. Zazo, *El Encuentro. Propuesta para una teología fundamental*, Salamanca 2010.

te¹⁷. Los hechos preceden a la palabra y la solidaridad a la doctrina. Esta categoría ha sido recogida por el Concilio Vaticano II y abre la primera encíclica de Benedicto XVI¹⁸.

II

La fórmula, “*Unus christianus-nullus christianus*”, unas veces es atribuida a San Cipriano, otras a Tertuliano y otras de manera general a los primeros Padres de la iglesia africana. Que yo sepa, hasta ahora no han sido identificados su origen y autor como tal. Probablemente se ha construido en analogía con aquella otra fórmula jurídica “*Unus testis nullus testis = Un testigo por sí solo es insuficiente*”, que, aun cuando en su formulación es medieval, sin embargo tiene sus raíces en la Biblia y en la tradición viva de la iglesia. “*In ore duorum aut trium testium peribit qui interficietur. Nemo occidatur, uno contra se dicente testimonium*”¹⁹. Con ella se previenen la mentira, la envidia o la venganza individual de uno contra su prójimo. El elemental sentido moral se ayuda del instrumento jurídico para prevenir la injusticia²⁰.

Con esta fórmula se afirma la dimensión esencialmente comunitaria del cristianismo. Uno no se hace cristiano por su mero impulso sino porque consiente al evangelio que el apóstol le predica, y acoge el sacramento que le administra; signo eficaz de la gracia transmitida al bautizado como principio de una existencia nueva, porque la fe como don de Dios primero es principio de un nuevo ser y vivir; solo después es principio de interpretación intelectual y de acción moral. La fe del catecúmeno es expresión de su deseo de responder con inteligencia y voluntad a Dios, pero, ¿le responderá Dios a él con la misma actitud? El bautismo es el sacramento no

¹⁷ Sobre esa categoría esta construida la cristología de O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975-1993.

¹⁸ “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con una persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. Benedicto XVI, *Deus caritas est* 1.

¹⁹ *Deuteronomio* 17,6.

²⁰ Para los inicios de estas formulaciones y los caminos por los que desde la cultura clásica, la Edad Media latina y el renacimiento, han lledado hasta nosotros, ofrece los elementos esenciales y una bibliografía completa: R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine et greche con commento storico, letterario e filologico*, Milano 1993.

primariamente de la fe subjetiva como actitud volitiva del hombre o signo público de integración en la comunidad eclesial, que evidentemente se presuponen, pero la condición de una realidad no es la realidad misma. El bautismo por su autor y contenido es el sacramento que nos da la fe objetiva, fe que es luz, instinto, dinamismo, participación en la vida de Dios, paz y perdón de los pecados otorgado por el Espíritu santo que se nos comunica. La predicación del evangelio por el Apóstol y la celebración litúrgica por la comunidad acercan las realidades que Dios nos ha otorgado en Cristo: la luz, la paz, el perdón, la responsabilidad con su mundo, la guarda y predicación de su buena noticia.

Nadie construye solo su propia fe; no se es cristiano por sí solo, en mera voluntad de creer o creyendo en soledad ante Dios; no se administra uno a sí mismo los sacramentos. La fe cristiana nació como adhesión o incorporación a los que con anterioridad habían creído en Jesús de Nazaret como Mesías-Cristo, Hijo y Señor después de recibir el Espíritu Santo en Pentecostés²¹ como lo fue en su origen el seguimiento de los discípulos, adhiriéndose a Jesús iniciador y consumidor de nuestra fe²².

La existencia cristiana es esencialmente y a la vez individual y comunitaria, personal y eclesial. El sujeto de la fe es la persona, pero esta no es el individuo aislado sino ella constituida y formando comunidad. El creyente, así integrado en la comunidad y la comunidad integrando al creyente, es el sujeto o “nosotros” de la fe. En la era moderna se fueron acentuando los aspectos individuales, en distancia o ruptura con la comunidad hasta el punto de que a finales del siglo XIX no pocos autores, sobre todo pertenecientes al protestantismo liberal, pensaron que el desarrollo de la religión estaba caracterizado por un progreso gradual pero irreversible, que iba del colectivismo al individualismo. En esta orientación pesaban la influencia de Lutero, Kant y Kierkegaard, con sus exponentes máximos en las figuras del llamado “neoprottestantismo”. Tras la experiencia de la guerra mundial y la crisis de valores e ideales en torno a los años veinte se inicia lo que se designa como “renacimiento de la iglesia en las almas” (R. Guardini, O. Dibelius...), y en la teología (K. Barth, *Dogmatica de la Iglesia*; catolicismo: teoría

²¹ *Hechos* 241; 2,47; 11,24; 17,4.

²² *Hebreos* 12,2.

organicista de la iglesia; encíclica de Pío XII “*Mystici Corporis*” (29 junio 1943), al que nos referimos arriba²³.

La fórmula ha sido reasumida por fenomenólogos de la religión a comienzos del siglo XX como M. Scheler, E. Underhill y J. Wach para afirmar la dimensión colectiva de toda religión, reclamando para ella un lugar propio entre el colectivismo de la masa por un lado y la soledad del individuo por otro. Todo acto religioso es siempre al mismo tiempo *individual* y *social*. *Unus christianus – nullus christianus* vale en sentido amplio para toda religión. Está excluido según una ley de esencias pensar en *Dios* sin pensarlo como referido de igual modo a todo hombre que a uno mismo. La idea de Dios conduce siempre necesariamente a la idea de *comunidad*, incluso en el más solitario anacoreta del desierto. Ni siquiera cabe crear una obra de arte solo “para uno mismo”, disfrutar solo “uno mismo”, conocer algo para sí o conocer algo de modo puramente objetivo, sin pensar en general en un “para” otro, sentir sin necesidad ulterior de alguna comunicación. No se puede, en el mismo sentido, creer en Dios o rezarle solo para sí²⁴.

Cada época, cultura, generación o persona está inclinada a acentuar una u otra de estas dos dimensiones: por un lado la personal individual, poniendo de relieve la conciencia y libertad de cada creyente, y por otro la pertenencia colectiva y la dimensión comunitaria de la fe. Este hecho se ha manifestado en las dos formulaciones que ha habido del Credo en la época posconciliar. En un primer momento se formuló en plural: “Creemos” y posteriormente se volvió a la traducción en singular: “Yo creo”. Esta última, en singular remite, al origen de la fórmula de fe en el bautismo. Cada candidato a formar parte de la iglesia (catecúmeno) es bautizado uno a uno y responde a la *traditio symboli* que le hace la iglesia con su personal *redditio symboli*. En cambio la formulación en plural “Nosotros creemos” remite a la celebración comunitaria de la eucaristía, que es la acción sagrada de la entera comunidad, cuerpo

²³ El estudio histórico, institucional y espiritual de los movimientos eclesiales, previos al Vaticano II que le hicieron posible recuperando los principios necesarios para comprender teológicamente a la Iglesia (y no sólo jurídica, sociológica, políticamente a la iglesia), se lo debemos a una generación entera de teólogos, con Y. Congar a la cabeza. Entre sus múltiples obras señalo una: *Sainte Église. Études et approches ecclesologiques*, Paris 1964.

²⁴ M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid 2007, 221; J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris 1955, 28-33 (Expression sociologique. Religion collective et religion individuelle).

eucarístico y cuerpo eclesial de Cristo. Creer cristianamente es ser iglesia y ser iglesia es fundamentalmente creer, esperar y amar: tres expresiones de una misma entrega a Dios respondiendo a su entrega a nosotros en Cristo.

El cristiano se comprende y define con estas tres palabras: es *hijo* de Dios por identificación e injerto en Cristo, el Hijo, y con ello *hermano* de los demás creyentes; es *miembro* de su cuerpo, que es la iglesia, surgiendo de la eucaristía y de la acción unificadora y santificadora del Espíritu Santo. Pertenece a una comunidad y es heredero de una historia que le precede e implica; es responsable del evangelio común y solo puede permanecer tal si vive inserto en la red viva de una comunidad creyente, celebrante y misionera. Nada más lejos de la fe cristiana que el solipsismo, el egoísmo o el encierro en este instante de la vida de la iglesia: a nosotros nos pertenecen todos los tesoros de santidad, de sabiduría y de sufrimiento de cuantos hermanos nos han precedido en la fe desde los días de Jesucristo hasta hoy. Es el legado y la herencia viva de nuestros hermanos. Ser cristiano es ser miembro de la "*communio sanctorum*", tal como define el Credo a la iglesia: la comunión de destino entre todos los que han formado, formamos y formarán la iglesia. Somos solidarios y por ello intercesores a favor de quienes han muerto sin haber consumado su unión a Cristo y se preparan para el encuentro definitivo con él (iglesia peregrina que ora por la iglesia purgante). Solidarios también de nuestro destino son aquellos hermanos santificados y santos que ya participan de la bienaventuranza divina (iglesia triunfante que intercede y acompaña a la iglesia peregrina).

En la espiritualidad católica también ha prevalecido en los últimos siglos el acento individual sobre todo referido a la propia salvación. "Salvarse" cada uno, refiriendo la frase al futuro, parecía que era el elemento central de la fe. Después del Vaticano II hemos percibido la constitutiva religación de cada hombre a su prójimo, y la responsabilidad de cada uno por la salvación de todos: los otros, la iglesia, la historia, el mundo. *No sin los otros*, es un principio constituyente de la existencia cristiana, porque lo fue de Cristo que no vivió para sí mismo sino que compartió la suerte de vida y de muerte con todos, comenzando por los más desgraciados y marginados de aquel tiempo: los esclavos crucificados²⁵.

²⁵ *Filipenses 2,6-11*.

La oración, la intercesión, la responsabilidad por la vida y la muerte del prójimo son elementos esenciales de la vida cristiana. La Iglesia ortodoxa ha subrayado ambos aspectos: en primer lugar la esencial eclesialidad de la existencia cristiana. “Desde el comienzo el cristianismo existió como una realidad corporativa, como una comunidad. Ser cristiano consistía precisamente en la pertenencia a esta comunidad. Nadie podía ser cristiano por sí mismo, en tanto que individuo aislado, sino solamente ‘con los hermanos’, en solidaridad, en conjunción con ellos. *Unus christianus-nullus christianus*. La convicción personal o incluso una disciplina particular de la vida no hacen todavía un hombre cristiano. La existencia cristiana presupone e implica una incorporación, una participación en la comunidad”²⁶. A la vez ha acentuado la solidaridad salvífica. “La más alta verdad moral y religiosa de que el hombre ha de dejarse penetrar es que la salvación individual es imposible. Mi salvación presupone la del otro, la de mi prójimo, la salvación universal, la salvación de todo el mundo y su transformación”²⁷. Es el reflejo en nuestra existencia de la de Cristo, que vivió para todos y murió por todos, para juntar en su cuerpo de Primogénito “a los hijos de Dios dispersos por el mundo”²⁸.

Dios llama al hombre para estar con él y para que conviva con sus hermanos. Esa llamada es una *vocación*, que es la vez una *convocatio*, que ordena a una *congregatio*. Dios llama a cada hombre para constituirlo en su hijo y en hermano de los demás hombres en la iglesia y por la iglesia. Sólo ella tiene capacidad para revelar todos los pliegues del evangelio, mostrar completa la faz de Cristo, revivir todos los misterios de su vida y realizar todos sus preceptos. Así toda llamada divina a la soledad es para iniciar una compañía y toda compañía se alimenta a su vez del encuentro cara a cara con Dios en soledad, tratando de amor y buscando en él la respuesta que debemos dar al desafío del vivir y del morir. Tales son las raíces de la vida cristiana, tal es el misterio de la Iglesia. No hay creyente sin comunidad y no hay comunidad sin creyente.

²⁶ G. Florovsky, *La sainte église universelle*, Neuchatel-Paris 1948, 15. Cf. J. C. Larche, *L'Église corps du Christ. I Nature et structure*, Paris 2012, 14. La frase que venimos analizando la asume también el *Prayerbook* de la iglesia anglicana.

²⁷ N. Berdiaef, *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, München 1951, 194.

²⁸ *Juan* 11,52.

La absolutización de cualquiera de los dos polos en la vida de un hombre lleva consigo primero la perversión y luego la disolución de su cristianismo.

RESUMEN

La fórmula *Unus christianus-nullus christianus*, unas veces es atribuida a San Cipriano, otras a Tertuliano y otras de manera general a los primeros Padres de la Iglesia africana. Probablemente se ha construido en analogía con aquella otra fórmula jurídica: *Unus testis nullus testis* que, aun cuando en su formulación es medieval, sin embargo tiene sus raíces en la Biblia y en la tradición viva de la Iglesia. Con esta fórmula se afirma la dimensión esencialmente comunitaria del cristianismo. Nadie construye solo su propia fe; no se es cristiano por sí solo, en mera voluntad de creer o creyendo en soledad ante Dios; no se administra uno a sí mismo los sacramentos. La fe cristiana nació como adhesión o incorporación a los que con anterioridad habían creído en Jesús de Nazaret como Mesías-Cristo.

SUMMARY

The formula *Unus christianus-nullus christianus* is sometimes attributed to St. Cyprian, at others to Tertullian, and then in a general way to the early Fathers of the African church. It has been construed in an analogy with another legal formula: *Unus testis nullus testis*. Although this formulation is medieval, it has its roots in the Bible and in the living tradition of the Church. This formula asserts the essentially communitarian dimension of Christianity. Nobody builds their own faith in isolation; a Christian does not become one alone merely through the will to believe or by believing in solitude before God; a Christian can not self-administer the sacraments. The Christian faith was born as a way of attesting to or joining those who already believed in Jesus of Nazareth as the Messiah-Christ.